

УДК 1(091):130.2:32

DOI 10.24411/2227-9490-2018-11022



Тынянова О.Н.

К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Тынянова Ольга Николаевна, кандидат политических наук, ведущий инженер Института физики Земли им. О.Ю. Шмидта РАН, заместитель сопредседателя Научного совета РАН по изучению и охране культурного и природного наследия

ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-1750-7428>

E-mail: olga-n-tynyanova@j-spacetime.com; ucg.ltd@list.ru

Постнеклассическая картина мира (парадигма) устойчиво связывается сегодня с постмодернистской критикой науки, с одной стороны, и с утверждением нового типа рациональности — постпозитивистской, аналитической философской и научной, — с другой. В работе культурный процесс рассматривается как изменение характерных для классической, неклассической и постнеклассической парадигм аксиологических дискурсов культуры и о культуре, их концептуальных полей и опорных концептов, а также трансформация структуры ценностно-смыслового ядра культуры на различных этапах эволюции государственности. В отношении эпохи постнеклассической парадигмы культуры сделан вывод о том, что основные тренды эпохи постмодерна («смерть субъекта», его и превращение в сингулярность, деконструкция «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма» и признание невозможности всякой истины и определенности) есть свидетельство глубочайшего кризиса культуры, в которой преодоление метафизики привело к образованию смыслового вакуума. Возможность выхода из этого кризиса связывается с «возвращением» постнеклассической культуре фактически удаленного из нее человека — не сводимого более к тексту и формально-логическим, математическим или каким-либо иным языкам и не исчезающего в них, а способного к «душевному чувствованию», к самотрансценденции — не только в том смысле, какой в этот термин вкладывал считающийся его автором В. Франкл, т.е. к «выходу за свои пределы» — к другому человеку или смыслу, но так, как это понятие было введено Великими каппадокийцами в IV в. н.э. — к «восхождению от малого к совершенному», к движению «выше и выше себя самого» (Григорий Нисский), здесь — к восхождению к высшим бытийным смыслам и ценностям классической и неклассической культуры и тем самым к возвращению таковой как культуры души.

Ключевые слова: культура; дискурс; опорный концепт; концептуальное поле; классическая, неклассическая и постнеклассическая парадигмы; ценностно-смысловое ядро культуры; античная культура; китайская конфуцианская культура; новоевропейская культура; пайдейя; душа; природа; восхождение; трансценденция; священное; общественное устройство; симулякр.

Введение.

Постановка проблемы, уточнение дефиниций и исследовательского подхода

Процессы, развертывающиеся в ценностно-смысловом ядре культуры начиная с 1970-х—1980-х гг. на Западе, а с рубежа 1980-х—1990-х гг. и в России и проявляющиеся в таких феноменах, как политическое / государственное управление, наука, философия и образование, принципиально значимы не только с теоретико-культурной, но и общекультурной, и собственно гуманистической точки зрения. В 1959 г. Л. Уайт писал о нерелевантности человека биологического («человека как вида или как организма») для науки о культуре [Уайт 2004, с. 65], — начиная с рубежа 1970-х—1980 гг. и особенно с началом XXI в. складывается впечатление, что для нее (а в ряде случаев и для других отраслей социально-гуманитарного научного знания) перестает быть релевантным теперь уже и человек социальный. Между тем изменения в культуре оказывают все большее влияние и на прикладную геополитику: геополитическая целостность государства и непосредственно связь пограничной периферии государства с его центром всегда осуществлялась в значительной мере за счет культурно-смысловых значений, являющихся ключевым «логическим подлежащим» (П.А. Сорокин) (гео)политического процесса [Тынянова 2008, с. 37, 89, с. 39 приложения 1]. Становление же такого инструмента геополитики и геоэкономики, как «мягкая сила», превращает саму культуру, ее формы и теории в высокозначимый (гео)политический ресурс. Одновременно как в гуманитарном, так и в естественнонаучном и особенно в образовательном дискурсах множатся концепты и теории, фактически превращающие философию, науку и образование, с одной стороны, в оккультно-мистическую практику, с другой, — в одержимость формализацией и моделированием всего и вся, доходящими до уровня, за которым начинается утрата смысла, но сопровождающимися изощренной софистической, по сути своей квазинаучной, экспликацией (соответственно, и авторы таких концепций и моделей заявляют о себе в научном сообществе как субъекты эпистемического конфликта, но не конструктивного теоретико-доктринального, а деструктивного идеологического¹, а то и

¹ «Теоретические конфликты возникают из-за концептуальных расхождений в рамках сложившихся дисциплинарных матриц. Они редко носят деструктивный характер, способствуя плодотворной конкуренции идей. Доктринальные конфликты происходят из-за доктринальных противоречий внутри дисциплинарного сообщества. Например, когда происходит становление принципиально новой дисциплины или метода не обходится без такого конфликта. Идеологические конфликты происходят из-за идеологического противостояния в дисциплинарном сообществе. В идеологически мотивированных конфликтах стороны склонны обращаться для их разрешения к административным структурам государства» [Баранец 2012].

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

как адепты тайного — эзотерического — учения, единственные хранители его высших смыслов и истины) и аналогичные плоды практической реализации лозунга эпохи победившего «эпистемологического анархизма»: «Все дозволено» [Фейерабенд 1986, с. 451]. Подобная трансформация концептосферы, особенно культурфилософской, не может не настораживать в силу высокого мировоззренческого потенциала научных теорий, тем более касающихся культуры, — в этом отношении именно и прежде всего для социально-гуманитарного пространства справедливо (в гуманитарном же смысле) утверждение А. Эйнштейна, который (в беседе с В. Гейзенбергом) «высказал ныне общепринятую мысль: то, что мы можем наблюдать, зависит от теории» [Казютинский 2013]. Современная же российская философия культуры и, отчасти, культурология, приняв историко-философскую концепцию В.С. Степина [Степин 1989, 2009], рассматривают и теории культуры, и науку о культуре (даже когда речь идет не о современной западной культурной антропологии и отечественной культурологии, ведущих свой отсчет соответственно, от Л. Уайта и М.С. Кагана, т.е. от 1959—1970-х гг., а о первых просвещенческих историко-культурных исследованиях, прежде всего И.Г. Гердера), а, в пределе, и саму культуру, исходя из парадигмы «постнеклассичности» как очередного «конца истории» («культурология сама, являясь попыткой обобщений нового постнеклассического видения истории...» [Колесова 2003, с. 187]) и манифестации постнеклассических же ценностных оснований [Колесова 2003] («текстов культуры» как таковых и семантических конструкций как таковых, но не человека как такового) как оснований не столько универсальных (как у самого В.С. Степина), сколько окончательных.

Данная работа в этом смысле имеет своей целью не обзор и анализ подобного рода представлений и не разработку собственной концепции культуры, тем более теории «универсальной», — в том числе по той причине, что «ни одна из существующих теорий культурной динамики не является универсальной» [Флиер 1995, с. 10] и едва ли возможна в этом качестве:

«Вполне вероятно, что построение такой универсальной теории в принципе невозможно. Слишком сложны, полифункциональны и полисемантически объект и предмет исследования, слишком много разнообразных факторов влияют на пути культурной динамики и слишком много путей и вариантов протекания самого этого процесса, включая, разумеется, и процессы генезиса культурных явлений» [Флиер 1995, с. 10], —

а попытку самого предварительного диахронического осмысления трансформации этого ядра в связи со (взаимо)обусловленной ею трансформацией социокультурной среды вплоть до непосредственно предшествующей ее нынешнему состоянию (до конца XX в.) — поскольку «во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти ценности или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком» [Риккерт 1995, с. 69]. В то же время такое исследование очевидно оказывается критическим, более того, скептическим (по Р. Мертону) — не в отношении самих ценностей культуры, но в отношении их репрезентации в рамках конкретных культурфилософских концепций, поскольку именно научный скептицизм (понимаемый в данном случае не столько как требование подвергать сомнению все утверждения, не имеющие эмпирических доказательств, сколько как способность к неаприорному принятию таких утверждений) позволяет оставаться именно на исследовательских позициях, не переходя на позиции апологетики. Такой скептицизм, однако, не предполагает нигилистического отрицания не только рассматриваемых ценностей, но и удобного методологического инструментария, и сама постановка вопроса об историческом подходе к культуре предполагает обращение как к наиболее адекватной исследовательской «рамке» к универсалиям, предлагаемым В.С. Степиным в качестве основы понимания динамики философской рациональности как неотъемлемой части и основания культуры. Точнее, при рассмотрении истории формирования ценностно-смыслового ядра культуры — аксиологических (аксиологически значимых) систем и концепций культуры — опираться я буду на проекцию концепции В.С. Степина на историю самой культуры, предложенную в работах [Флиер 2016, 2017]. Так, к классическому периоду А.Я. Флиер относит «практически всю постпервобытную элитарную культуру Евразии от сложения городских цивилизаций до промышленного переворота второй половины XIX в., а в узком — культуру Античности и нововременную европейскую городскую культуру, в той или иной мере воспроизводящую в своих формах античные образцы» [Флиер 2016]. Классике при таком подходе принадлежит «объективное» и иерархичное рассмотрение множества независимых друг от друга предметов исследования [Флиер 2016]. Неклассическая парадигма, начавшая формироваться в последней трети XIX в. как следствие вызванных научно-техническим переворотом и одновременным развитием наук о человеке (этнография, психология, лингвистика) и мире (фундаментальная физика, зоопсихология, этология) трансформаций восприятия и интерпретации мира и взаимосвязей в нем в человеческом сознании, показывает наличие отношения (взаимо)зависимости между рядом предметов исследования. Тем самым разрушается вертикаль — иерархия (и связанные с ней формы) классической культуры, и на смену ей приходят горизонтальные связи (от массовой культуры и различных форм «восстания масс» до демократической политической культуры участия) и контекст — с сохранением, однако, ценностей и смыслов классической эпохи. При этом контекстуальность неклассики не предполагает замену классических форм и смыслов новыми:

«...существенно то, что новые формы набор "паролей" эпохи, набор ключевых слов отнюдь не вытеснили классические из культурного оборота, но существенно пополнили их банк, раздвинули рамки культурных ограничений допустимого и недопустимого» [Флиер 2016].

Постнеклассическая парадигма обязана своим формированием научно-техническому перевороту последней трети XX в., «электронно-вычислительной технике и, в особенности, внедрению в массовое пользование индивидуальных компьютеров, становлению Интернета и развитию социальных сетей» [Флиер 2017, с. 55] и появлению новых языков — как искусственных (языков программирования), так и языков существенно увеличившегося числа субкультур, в том числе и в первую очередь сетевых.

«В культуре это привело к сложению новой дистанционной системы межличностной коммуникации, началу перехода от книжной к экранной культуре и подстегнуло процесс социального возобладания массовой культуры как основной культуры повседневности всего городского населения» [Флиер 2016].

В не меньшей степени своим формированием постнеклассическая парадигма обязана и разочарованию в социальных результатах «проекта Модерн» и сомнению в таких его основах, как рациональность и объективность и, особенно, в освоении природы «технотронным обществом» (Э. Фромм) и самом этом обществе. Здесь следует, на мой взгляд, особо оговорить то обстоятельство, что хотя парадигма постнеклассики и формировалась на базе преимущественно трех философских направлений — аналитической философии (прежде всего после ее превращения из логической в лингвистическую), постпозитивизма и постмодернизма, именно последний традиционно рассматривается в качестве основы и постнеклассической культуры, и постнеклас-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

сической философии последней, что в целом справедливо, поскольку сам постмодернизм формировался именно и прежде всего как специфическое направление западноевропейской культуры эпохи постмодерна, который и сам «как мировоззрение был зачат прежде всего в лоне архитектуры, а точнее градостроительства, эстетики и философии среды, и уже оттуда распространился в другие искусства, в эстетику и в философию, в метанауку, а потом и в политику, экономику, даже в географию» [Рубцов 2012], — и первоначально рассматривался как именно теория искусства и литературное направление, в рамках которого осуществляется ревизия философских основ модернизма и рефлексия «новой» социальной философии (см. [Глюксманн 2006; Альтюссер 2006]). Будучи реакцией на духовный кризис современного общества, постмодернизм, начиная с Л. Фидлера («Пересеките рвы, засыпайте границы», 1969) артикулировал в качестве программной цели именно преодоление разрыва между элитарной и массовой культурами [Фидлер 1993], однако свое окончательное оформление эта идея получила в работах Барта, Делеза и Гваттари, Деррида, Фуко, т.е. в рамках собственно философского постмодернизма. В этой связи я буду далее понимать под постнеклассической преимущественно постмодернистский вариант парадигмы культуры, оговаривая в отдельных случаях включение в нее элементов постпозитивизма и аналитической философии.

Постнеклассика предполагает системное единство предмета и процесса (каждая система является процессуальной), с одной стороны, и познающего субъекта (вплоть до полного «поглощения» последнего этой целостностью, когда субъект перестает быть таковым), с другой, что выступает альтернативой равно сохраняющим бинарность «субъект — объект» лого- и иерархо-центричной классике (с ее безальтернативно заданной абсолютной истиной) и неклассике (с ее «контекстуально-релятивистской» истиной). Оказалось, однако, что такой подход не просто выводит истину из числа научных категорий, «поскольку она заведомо субъективна и отражает ту или иную ангажированность ученого какой-то философской или политической идеологией» — «если неклассическая культура отвергала формы классической, но не возражала против ее культурных содержаний, то постнеклассическая, наоборот, вполне лояльна к формам, но отвергает культурные смыслы прошлого» [Флиер 2016], — делая неактуальным обращение к культурным смыслам всемирного исторического наследия в области гуманитарного знания (как минимум) «отход от традиций, утрата связи с ними указывает на отсутствие преемственности, потерю уже ранее накопленного методологического опыта» [Селиванов 2001, с. 127].

В гуманитарных и социальных дисциплинах эти тенденции в сочетании с недоверием к науке, применением в качестве методологии интерпретации (как «игры истин») и деконструкции («онто [бытия]-тео [Бога]-телео [целенаправленности]-фоно [эмпирики]-фалло [телесности / мускулинности]-лого [знания]-центризма», но прежде всего именно Логоса и метафизики) соединило «растворение» субъекта в объекте, мыслимом как текст («смерть субъекта» Фуко), с «завышением роли субъективного фактора в гуманитарных [а также естественнонаучных — О.Т.] исследованиях, порождающему высокую степень произвольности высказываний и наблюдений, опирающихся исключительно на саморефлексию автора, что возводит в правило необъективность результата, отменяет обязательность надежной аргументации» [Селиванов 2001, с. 127] (в естественных науках и технологической практике завышение субъективного фактора порождает высокую степень произвольности в сфере природопользования и, как следствие, экспоненциальный рост риска техногенных катастроф). Деконструкция «фоно-логоцентризма» и в целом отторгаемого постмодерном научного дискурса как «сциентистского» в сочетании с теоретической «смертью субъекта» привели к фактическому «растворению» не только последнего, но и самой культуры, которая в таком редуцированном виде «больше не обозначение высшей ценности, не осознанный идеал» [Йерег 2001, с. 15] — и тем самым культурой быть перестает (коль скоро таковая более не оказывается «идеалообразующей стороной жизни людей» [Пивоваров 2004, с. 13]).

Методологической основой моего изложения является концепция культурогенеза как смыслогенеза (в данном случае скорее по Я.А. Флиеру, нежели по А.А. Пелипенко), и сам факт обращения к категории смысла как «системе координат» любой картины мира, включая научную, предполагает предварительное определение смыслового содержания собственных исследовательских позиций, прежде всего в вопросе дефиниций и методологии.

Из всего многообразия существующих определений и концепций культуры я в своем рассмотрении как самого феномена культуры, так и ее парадигм буду далее исходить из двух ее определений — **эволюционно-антропологического функционально-генетического** (восходящего к истории, исторической антропологии и социологии культуры) и **онтолого-метафизического сущностного** (восходящего в том числе и к философской антропологии), опираясь в обоих случаях, как уже отмечалось выше, на методологическую установку организованного (научного) скептицизма в трактовке, близкой мертоновской:

«Институт науки и сам предполагает эмоциональную приверженность определенным ценностям. Однако независимо от того, идет ли речь о сакральной сфере политических убеждений, религиозной веры или экономических прав, научный исследователь не ведет себя предписанным не критическим и ритуалистическим образом. Он не устанавливает заранее никакой пропасти между сакральным и профанным, между тем, что требует не критического почтения, и тем, что можно объективно анализировать» [Мертон 2007, с. 203–204], —

с добавлением в данный перечень исследуемых (в данном случае преимущественно философских) идей, которые сами подверглись сакрализации (по крайней мере, в отечественном философском сообществе) в силу в том числе и подробно описанного Х. Заккерман и тем же Р. Мертоном «эффекта Матфея» в науке (согласно которому «знаменитым ученым воздаются несоразмерно большие почести за их вклад в науку, тогда как заслуги относительно мало известных ученых часто оцениваются несоразмерно низко, хотя вклад их нередко бывает сопоставимым» [Мертон 1993, с. 257]).

В эволюционно-антропологическом понимании культуры я буду опираться на формулировку Л. Уайта:

«Назначение и функция культуры в том, чтобы сохранить и продлить жизнь рода человеческого. У всех видов живых существ поведение направлено на сохранение вида. Низшие по отношению к человеку виды строят свое поведение соматическими средствами, то есть с помощью тел, мышц, органов и т.п. Человек, будучи в сущности животным, тоже использует свои телесные органы для поддержания жизни. Но как особый биологический вид он использует внетелесную традицию, называемую нами культурой, которая обеспечивает ему поддержание и увековечение существования и в полной мере выражает это существование. В таком случае мы можем считать культуру внетелесным механизмом, применяемым определенным животным видом для сохранения и продления своей жизни.

Более определенно функция культуры состоит в налаживании связи человека с его природной средой: с одной стороны — с местом обитания на земле и с окружающим космосом; с другой стороны — с такими же, как он, людьми. Человек связан со своей средой обитания посредством орудий, приемов деятельности, оценок и представлений. ... Про-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

цесс жизни у человека как биологического вида осуществляется коллективно, а также индивидуально, и задачей культуры является организовать людей ради этого» [Уайт 2004, с. 56–57].

Таким образом, в **эволюционно-антропологическом (социокультурном) смысле** культура является высшей формой и одновременно наиболее совершенным «инструментом» адаптации человека в «первой» природе (собственно природе) и тесно взаимосвязанной и взаимообусловленной ею «второй» природе (социальном пространстве). В этом (функционально-генетическом) смысле культура всегда охранительна: она не просто обеспечивает, независимо от того, является ли культурой-обрядом или культурой-идеологией [Флиер 2014], сохранение (деятельностное ли, поведенческое ли или когнитивное — но всегда символическое) форм и способов адаптации в памяти поколений — она сама и есть системная память (С.Н. Гринченко) человека и человечества (такой подход предполагает включение в классическую парадигму культуры народную культуру, и массовой культуры — в неклассическую и постнеклассическую парадигмы. Понимая культуру как высшую и универсальную форму адаптации человека во всех его мирах (природном, социальном / социально-политическом, идеальном духовном / ценностном, материальном, информационном), я полагаю утрату высших идеалов и ценностей одной из наиболее существенных угроз существованию человечества как такового.

Отсюда всякое историко-парадигмальное исследование культуры представляется по необходимости исследованием ее ценностно-смыслового ядра — выявления в его структуре наиболее общих смысловых доминант (и, возможно, инвариант), что возможно исключительно в рамках онтолого-метафизического подхода.

В **онтолого-метафизическом смысле** культура, как об этом свидетельствует сама этимология данного термина в четырех языках, где он появился в «осевое время» (в VIII–II вв. до н.э.) — в китайском, санскрите, греческом и латыни, — выступает также формой и одновременно путем самоопределения, совершенствования и самосовершенствования человека (в последнем случае — самотрансценденции его к высшим смыслам бытия [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 102, 314, 317 и др.; Франкл 1990, с. 51, 54–69]), предельным способом его самоактуализации и самоидентификации («трансцендирование есть атрибут именно культурного сознания» [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 40]). Поскольку же не только в силу методологической установки исследования (проекции на культуру в целом историко-философского подхода к смене типов рациональности, тот или иной тип которой и сам по себе является доминантой того или иного типа социокультурной реальности), но и потому, что в принципе «предельное совершенство человека необходимо достигается через **познание** того, что возвышеннее человеческого ума» [Фома Аквинский 2006] — через «бытийную ценность **духовно разумной** человеческой личности, превосходящую все возможные ценности людских достижений и ценности жизни» [Шелер 1994, с. 25], онтолого-метафизический подход оказывается одновременно и гносео-эпистемологическим, что ставит перед любым исследователем вопрос о «трудной проблеме сознания»:

«В философской литературе употребляются множество фраз, описывающих, что в действительности означает быть сознательным ("быть сознательным" — одна из них). Два старых термина — это "душа" и "внутренняя сущность". Сегодня в моде термин "интенциональность". Постоянно употребляется термин "сознание". Среди этих фраз можно найти "быть субъектом", "иметь внутреннюю жизнь", "иметь личный опыт", "иметь точку зрения", "иметь направленное восприятие", быть "личностью", иметь "свободу воли". Некоторые считают, что фразы типа "иметь разум", "быть мыслящим существом" и простое "думать" описывают это качество вернее всего» [Нагель 2003].

Оговорюсь в этой связи сразу, что меня в данном случае будут интересовать не как таковые ответы на два основных вопроса «трудной проблемы сознания» (о том, почему мозг порождает сознание и каким именно образом он это делает [Васильев В.В. 2009, с. 232]) — эти конкретные ответы на данные вопросы представляются мне лежащими за рамками не только данного, но и в принципе гуманитарного исследования, — меня в этом смысле вполне удовлетворяет самый факт конституирования посредством категории «трудной проблемы сознания» феноменального сознания и, тем самым, субъективности опыта — как опыта культурного:

«В этом центральном смысле термина "сознание" организм сознателен, если существует нечто, по-видимому, являющееся этим организмом, и ментальное состояние является сознательным, если существует нечто, по-видимому, находящееся в этом состоянии. Иногда в этом контексте также используются термины "феноменальное сознание" и "qualia", но мне кажется более естественным говорить о "сознательном переживании" или просто о "переживании"» [Чалмерс 2000];

«...организм имеет сознательные ментальные состояния, если и только если существует нечто, что значит быть этим организмом для самого этого организма. Мы можем назвать это субъективным характером опыта» [Нагель 2003].

Я в данном случае исхожу из того, что, во-первых, «нечто, что значит быть этим организмом для самого этого организма» есть его символическое (в образах, а затем и знаках) освоение мира — представление о себе и своем мире в категориях символов и, следовательно, смыслов и ценностей (при таком подходе, если пользоваться терминологией М. Вебера, ценностно-рациональное действие тождественно целерациональному, или, по крайней мере, в соответствии с формулировкой Парсонса, «ценностную рациональность... следует отнести к элементу конечных целей» [Парсонс 2000]). Во-вторых, представляется, что ответ на вопрос, как возможно феноменальное сознание как субъективный опыт, надо, по-видимому, искать в социокультурной объективности — в символическом же ценностно-смысловом содержании эпохи (интересом эпохи, по М. Веберу), — какие бы границы таковой ни выбирались субъективно (исследователем или любым иным субъектом исторической / философской / культурологической рефлексии, например, мастером художественного слова). Таким образом, как представляется, не столько «главным вопросом культуры», сколько главным вопросом человека как субъекта культуры становится вопрос об освоении мира — делании его своим, то есть об отношениях «Я» и «Мы» и в этой связи отношениях к и по поводу мира и отношениях с миром, а именно: есть ли «Я» нечто отдельное от «Мы», и как в этом случае (самоидентифицированное) «Я» и (взаимно идентифицированное) «Мы» позиционированы друг по отношению к другу и как позиционирован «Я» по отношению к прочему миру — или же «Я» есть специфическая часть «Мы», и тогда вопрос стоит о позиционировании «Мы» как целого и «Я» как части целого в отношении всего мира.

Соответственно, и в гносео-эпистемологической перспективе меня будет интересовать то, как по мере трансформации (усложнения) взаимообусловленных общественного устройства и субъективного опыта познания (самоидентификации и взаимной идентификации) «Я» и «Мы» начиная с догосударственного и «дорационального» (мифологического) этапа человеческой истории и, далее, со сменой типов огосударствления общественной жизни и парадигм рациональности и, *mutatis mutandis*, парадигм культуры менялось / утверждалось представление человека о самом себе не как о данном, а о лучшем — и спо-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

собах обретения себя лучшего — сквозь призму взаимосвязанных и объективированных в качестве ценностей образов / идей внешнего мира — природы (природного), сакрального (божественного, абсолютного), общественного/социального — и мира внутреннего, собственно человеческого (понимаемого в категориях «душа» и «забота», когда последняя выступает специфической деятельностью души).

В этой связи весьма примечательным, с моей точки зрения, является анализ хайдеггеровских категорий «онтологического» и «онтического» (последняя категория используется также в «Культуре и смысле» А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко), выполненный С.С. Хоружим:

«...если отправляться от некоторых понятий Хайдеггера для характеристики Онтологического Человека — в первую очередь, от хайдеггеровской аналитики сокрытости-несокрытости, — то может оказаться возможным проследить своего рода генезис Онтического Человека, описав его появление как результат процесса “де-онтологизации человека”, т.е. нарастания сокрытости и достижения ею неких новых, более радикальных форм» [Хоружий 2013].

Признавая безусловную правоту утверждения С.С. Хоружего о плюралистичности человека и его самореализации и в онтологической, и в онтической, и в виртуальной формации, рискну, тем не менее, утверждать, что именно культура онтологизирует человека как человека познающего; человек культуры — это Онтологический Человек (и потому деконструкция «онтологоцентризма» есть деконструкция и культуры, и человека, редукция его к Онтическому Человеку; не случайно С.С. Хоружий отмечает, что предлагаемая им дескрипция «основоустройства Онтического Человека эпистемологически и концептуально сближается с философией Делеза» [Хоружий 2013]).

Таким образом, именно онтолого-метафизическое понимание культуры позволяет прояснить «пути, на которых происходит самотрансценденция к смыслу» — пути самоопределения человека культуры и человека в культуре — как «1) то, что мы даем жизни в виде универсально-творческой деятельности; 2) то, что мы берем от жизни и переживаем как ценности» [Стрелец 2009, с. 222]. (Отсюда онтолого-метафизическое понимание культуры ограничивает рамки исследования рассмотрением элитарной культуры, в которой и вырабатываются соответствующие теории, концепции и парадигмы рациональности и культуры; данное ограничение остается в силе независимо и от того, как рассматривается совершенствование и самосовершенствование человека — в связи с его личным экзистенциальным и духовным опытом или в связи с процессом его образования и воспитания, поскольку таковые образование и воспитание также осуществляются на образцах элитарной культуры).

В свою очередь, вся практическая, интеллектуальная и духовная деятельность человека, способствующая его совершенствованию, и все создаваемое им в процессе такой деятельности, также понимаемые как культура, есть способ обретения гармонии всех человеческих миров как идеальной цели человека (от атараксии и эвдемонии греко-римской античности до современного «устойчивого развития»). Та же деятельность и созданное в результате нее есть одновременно и среда и форма бытования культуры. Онтолого-метафизическое определение последней в этом случае предполагает наличие у культуры одухотворяющего — духовно-душевного начала, что было заложено в самой первоначальной семантике данного термина практически во всех языках, в которых в «осевое время» появился данный термин, хотя традиционным является иллюстрация факта существования этого начала на примере эволюции именно латинской лексемы «культура» — как сначала воздвигания, т.е. улучшения качества земли, что предполагало особое, душевное, отношение к ней², а затем и «воздвигания» самого человека, улучшения его

² В знаменитом трактате De Agri Cultura Катон Старший употребляет слово «cultus» (в русском переводе «обработанный») (De Agr. Cult. 1) в отношении к воздвиганию земли и всего, что человек выращивает на ней; таково же значение употребления этого слова в следующих выражениях: «...si oletum bonum beneque frequens **cultumque** erit» («...если [оливковый] сад хорош, в меру часто засажен и будет **хорошо обработан**») (De Agr. Cult. 3); «Agrum frumentarium cum ares, bene et tempestivo ares, sulco vario ne ares. Cetera **cultura** est multum sarire et diligenter eximere semina et per tempus radices quam plurimas cum terra ferre...» («Когда пашешь хлебную ниву, паши хорошо и своевременно; разными бороздами не паши. Остальное **хозяйство** [т.е. то, что подвергается обработке — О.Т.] состоит: в многочисленных посадках, в тщательной и своевременной пересадке молодых деревьев с возможно большим количеством корней и земли в них») (De Agr. Cult. 61) (латинский текст приведен по [M. Porci Catonis Censoris Web, n.d.], русский перевод — по [Катон Марк Порций 1950]).

Слово «душа» в русском переводе трактата Катона не встречается (по идеологическим причинам: перевод выполнялся в конце 1940-х гг.), однако в латинском тексте и хороший вид, который должно иметь приобретаемое поместье, и вид поместий соседей (De Agr. Cult. 1) описываются именно с использованием слова animo (как **приятный душе**), а то, что в русском переводе выглядит как «Когда хозяин с **полным спокойствием** обо всем разузнает [по приезде в поместье, а именно, «как поместье обработано, какие работы сделаны, ...выполнены ли работы достаточно своевременно» — О.Т.], он должен позаботиться, чтобы остальные работы были выполнены», в первоисточнике понимается как именно **спокойствие души**: «Ubi cognita aequo **animo** sient quae reliqua opera sient, curari uti perficiantur» (De Agr. Cult. 2). Таким образом, правильная обработка земли и всего выращиваемого человеком на ней предполагает участие души и воспринимается ею же.

качеств и обусловленных ими навыков и сфер его деятельности, прежде всего, путем его образования и воспитания, и, наконец, «воздвигания» самой души, cultura animi [Цицерон 1975, с. 252] — также в ходе образования и воспитания. Такое понимание культуры онтологизирует ее как собственно путь — путь совершенствования души в процессе образования (получения знания, которое есть «бытийное отношение» [Шелер 1994, с. 39]) и воспитания добродетелей в человеке (в античной и равно выросших на ней и европейской, и российской ментальности) и путь человека, мыслимый как его нравственное совершенствование и совершенствуемый на моральных же принципах социальный порядок, — что, замечу, делает принципиально неприменимой к сфере культуры постмодернистской методологии как отрицающей категорию «пути» [Делез, Гваттари 2005].

Метафора пути как движения (в европейской традиции, начиная с IV в., с отцов-каппадокийцев, — восхождения, см., напр., [Григорий Нисский, 1861, т. 1, 2; Святитель Григорий Богослов 2008]) человека к высшим смыслам и идеальным образам и образцам — самого себя (путем самотрансценденции) и всего создаваемого / творимого (от предметов ежедневного обихода до норм поведения, произведений искусства и общественного устройства) является характерной особенностью культуры в целом и локальных культур в частности. Показательно здесь, что практически во всех наиболее ранних мифах и эпосах этот путь совершается исключительно самим человеком — результат такого пути не дается априори свыше (в виде божественного дара — в отличие от отдельных элементов культуры, с которых этот путь начинается, например, основного растительного или животного источника пищи для его последующей культивации). Лишь самый первый шаг на пути культуры, как можно судить по мифам творения, делает культурный герой (в наиболее ранних — выступающий в его роли демиург-первопредок), даже если и связанный с богами своим происхождением, то не принадлежащий полостью их миру. Но и он не получает от богов атрибут культуры, а выкрадывает его благодаря своей хитрости и уму; именно культурный герой первым совершает культурное

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

деяние (обучает людей определенным ремеслам, создает первые инструменты и возводит первые технические сооружения, утверждает первые государства и законы; см. об этом подробнее, напр., [Ланг 2012; Фрэзер 1985; Frazer 1950; Малиновский 2005; Леви-Брюль 2014; Токарев 1990; Мелетинский 1963]) — но все последующие шаги совершает уже сам человек, становясь с этого момента субъектом культуры, в том числе и в собственном сознании. Именно этот вывод — в терминах пути к совершенству разума (мудрости) впоследствии сформулирует Сенека:

«...та радость, что достается богам и соперникам богов [тем из людей, кто прошел по пути совершенствования разума и достиг вершин мудрости и, тем самым, нравственности и добродетели — О.Т.], не прерывается, не иссякает. Она бы иссякла, будь она заемной, но, не будучи чужим подарком, она не подвластна и чужому произволу. Что не дано фортуной, того ей не отнять» [Сенека Луций Анней 1977, с. 104–105], —

именно в качестве единственного субъекта культуры формирует человек и самый образ культуры — формирование этого образа П.А. Сорокин называет второй (после неолитической) культурной революцией.

Подчеркну: если на самых ранних этапах истории, а впоследствии и в отдельных философских системах культура как одухотворение мира и мыслилась пантеистически, то в данной работе одухотворение понимается как специфическое проявление человеческой души, как взаимодействие с миром и отношения с и по поводу принадлежащего этому миру (как материальному, так и духовному и интеллектуальному) через и посредством души (забота). В свою очередь, и духовно-душевной составляющей здесь является принадлежащее не столько надчеловеческому духу, сколько личностному сущностному восприятию, собственно человеческой душе (субъективному опыту), понимаемой не просто как «начало, обуславливающее жизнь организма и способности ощущения, мышления, сознания, чувства и воли» [Душа 1907], но как «отражение космоса всего могущего быть достойным любви» и, тем самым, «микрокосма мира ценностей» [Шелер 1994, с. 358].

Здесь следует особо оговорить одно обстоятельство. По мнению отдельных историков философии, мышление в категориях ценностей «неисторично» и является «продуктом» западноевропейской философской школы XIX в.:

«Имеется в виду при этом историческое формирование фундаментальных предпосылок, которые условно могут быть названы "метафизическими основаниями мышления в ценностях". Есть существенные аргументы в пользу того, что только во второй половине XIX в. в Западной Европе вместе с формированием философии ценностей вся европейская метафизика, по словам М. Хайдеггера, становится "мышлением в ценностях". С другой стороны, философы, сами принадлежащие к аксиологической традиции, без труда обнаружили "ценностную проблематику" во всей предшествовавшей философии и склонны интерпретировать все прошлые эпохи и культуры в ценностных понятиях, приписывая и им "мышление в ценностях", предполагая при этом, что в те ранние времена философия всего лишь "еще не" осознала и не закрепила понятийно своеобразие ценностного отношения и ценностного сознания. ... В наши дни "неисторичность" установки, которую в данном случае имел в виду Хайдеггер, достаточно признана, и искать "ценности" в античной (тем более в восточной и архаичной) философской мысли для многих представляется не самым перспективным занятием, неизбежно ведущим к модернизации прошлых эпох и культур» [Перов Ю.В., Перов В.Ю. 2002, с. 9].

Такая исследовательская позиция и в целом «не-ценностный» (и даже «анти-ценностный») подход фундированы не только упомянутой позицией М. Хайдеггера, полагавшего, что «сразу же после появления ценностной [проблематики] заговорили о "культурных ценностях" средневековья и о "духовных ценностях" античности, хотя ни в средневековье не было ничего подобного "культуре", ни в античности — ничего подобного "духу" и "культуре". "Дух" и "культура" как желательные и испытанные виды человеческого поведения существуют только с Нового времени, а "ценности" как фиксированные мерилы этого поведения — только с новейшего времени» [Хайдеггер 1993, с. 65]. По сути, в основании такого подхода лежит, с одной стороны, принятая в качестве философско-методологического априори позиция Ницше об отсутствии знания о том, что есть добро и зло, и невозможности их существования как абсолютного. С другой стороны, представления об отсутствии «ценностей», «ценностного мышления / сознания» и «культуры» (в том числе и у Хайдеггера) есть следствие «панлингвистической» / «пансемиотической» (О.В. Лещак) картины мира, поставившей аксиологию в зависимость не от исторического, а примитивно-историцистского — в духе того «безбрежного и бесцельного историзма, в чьей ночи все кошки стали серыми» [Йегер 2001, с. 24], что стало причиной явной логической ошибки, поскольку из отсутствия в ту или иную эпоху какого-либо термина в его современном значении в качестве названия того или иного феномена поведения / сознания / мышления / отношения или употребления для именованного этого феномена термина, значение которого со временем изменилось, что происходит во всех живых языках, не следует отсутствия самого феномена; я не говорю уже о понимании культуры как о воспитании души, о восходящей к самой ранней эпохе человеческой истории практике воспитания на лучших образцах, а затем и идеальных образах материального, духовного, интеллектуального и физического — всякое воспитание при таком подходе, не будучи мыслимым как ценностное и культуропорождающее (идеалопорождающее), утрачивает какой бы то ни было смысл.

Оба эти обстоятельства были очевидны, в частности, Н. Гартману, признававшему уже в начале XX в. такую ситуацию «зашедшей в тупик традицией», и выступившему против нее в своей «Этике», «отведя центральное место содержательному анализу ценностей» [Гартман 2002, с. 83]. В отличие от Хайдеггера (и следующих в «фарватере» его идей и в целом «лингвистического поворота» современных исследователей), Гартман видит в классической античности уже высокоразвитое ценностное мышление и ценностные отношения, понимая таковые как мышление и отношения, ориентированные на смысл и содержание нравственного блага независимо от терминологических обозначений такового:

«Ибо дело не в том, фиксируется ли у них... понятие ценности терминологически, а в том, могли ли они — и если могли, то как — схватывать и характеризовать "блага" и "добродетели" в многообразии их ценностной иерархии. И здесь, при ближайшем рассмотрении, богатейшей сокровищницей оказывается "Никомахова этика". В описании ценностей она обнаруживает мастерство, очевидно являющееся уже результатом и высшей точкой всего развития используемого [ценностного] метода» [Гартман 2002, с. 84], —

но еще за сорок лет до гартмановской «Этики» прозвучит как не терпящее никаких возражений «Ни один народ не мог бы жить, не сделав сперва оценки» одного из самых неоднозначных философов Нового времени, поистине «философа преткновения» всего XX века [Ницше 1996, с. 42].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

В свою очередь, П.А. Сорокин убедительно показывает (в «Социальной и культурной динамике»), что лишь на основании доминирующих ценностей возможна не только сколько-нибудь значимая в практическом отношении типологизация культур, тем более движения — динамики — ее типов, но и представление о логико-смысловом единстве и самой культуры, и социокультурного пространства [Сорокин 2000]. А потому ответ на вопрос, как возможна смена парадигмы культуры, предполагает понимание таковой парадигмы в категориях ценностей, равно как и ответ на вопрос о положении дел в науке, образовании — или в какой-либо иной сфере человеческой деятельности, понимаемой как форма бытования культуры, следует со всей очевидностью искать в ценностно-смысловых ориентирах субъектов не столько той или иной конкретной парадигмы культуры, сколько смены таковой:

«Перемена ценностей — это перемена созидających» [Ницше 1996, с. 43].

Придерживаясь далее позиции П.А. Сорокина в вопросе единства культуры / парадигмы культуры, я буду, однако, говорить не о логико-смысловом, а о только смысловом единстве ценностей и комплексов ценностей любой (а не только великой) культуры — в силу неприменимости логического подхода к системам и суперсистемам культуры, в которых логический элемент изначально отсутствует (привлечение прагматизма и семиотики Пирса в целях формирования в рамках «современного конфуцианства» «обновленной духовной культуры, совместимой с ориентирами цивилизации современного западного мира и одновременно наследующей ценности традиционной духовности» [Черных 2015, с. 200], не привносит западную логику в конфуцианскую ментальность и в целом культуру, а остается заемным инструментом, не столько адаптированным, сколько приспособленным). Концепции П.А. Сорокина корреспондируют и понимание культуры «как наиболее общей формы человеческой социальности» А.Я. Флиером [Флиер 2014], и приведенная выше позиция Л. Уайта (о функции культуры, состоящей «в налаживании связи человека с его природной средой: с одной стороны — с местом обитания на земле и с окружающим космосом; с другой стороны — с такими же, как он, людьми. Человек связан со своей средой обитания посредством орудий, приемов деятельности, оценок и представлений. ... Процесс жизни у человека как биологического вида осуществляется коллективно, а также индивидуально, и задачей культуры является организовать людей ради этого» [Уайт 2004, с. 57]).

Таким образом, и функционально-генетическое эволюционно-антропологическое, и сущностное онтолого-метафизическое определение культуры — равно как все ее существующие определения — непосредственно или имплицитно исходят из сущности культуры как явления социального и по своему генезису, и условиям и формам бытования: и воспитание души, и самотрансценденция человека к высшим смыслам, и материальное, социальное, духовное и интеллектуальное производство обретают культурное значение («релевантность» культуре и наукам о культуре, если пользоваться терминологией Л. Уайта) только будучи включенными и рассматриваемыми в социальном контексте. Особого внимания заслуживает здесь, на мой взгляд, и следующую констатацию А.Я. Флиера:

«...культура как особый феномен человеческого существования возникает только тогда, когда жизнедеятельность людей принимает групповой характер и между ее участниками возникает взаимодействие» [Флиер 2014], —

Принимая данную констатацию в качестве отправного момента исследования, я полагаю, что само наличие факта социальной и, начиная с ранних государств бронзового века, политической организации мира человека (государственности как таковой, но не ее типа) выступает здесь единственным общим для всех вмещающих ландшафтов условием формирования культуры, их «культуророждающим и культуровмещающим инвариантом». В известном смысле, само утвердившееся в философии начала XX в. противопоставление цивилизации культуре означало, по сути, признание ею факта первичности форм общественного устройства (социально-политической организации) по отношению к специфическим особенностям, динамике, и даже перспективам культуры (характерно в этом смысле и то, что термин «примитивные культуры» использовался и иногда используется по сей день в отношении этносов и этнических групп, общественная организация которых сохраняется на уровне догосударственного или раннегосударственного). По этой причине далее я буду исходить в целом из преимущественно социологического понимания ценностей, по крайней мере, в вопросе их (что не только не противоречит онтолого-метафизическому подходу к культуре, но и позволяет связать последний с трансформацией социально-политических реалий), а эволюцию ценностного ядра культуры рассматривать в контексте эволюции форм общественных отношений от догосударственных до современных государственных образований (каковые, в свою очередь, также являются формами культуры).

Здесь необходимо ввести дополнительные определения.

— формы культуры и формы репрезентации культуры.

Под формами культуры (материальными, духовными и физическими, т.е. относящимися к человеческой телесности) далее будут пониматься сферы деятельности человека, осваиваемые во времени (форму культуры можно считать освоенной обществом, если таковая форма институционализована — закреплена в общественных институтах, т.е. в формах организации взаимодействий и отношений с установлением правил и норм их саморегуляцией).

«О культуре мы можем говорить только тогда, когда творческая стихия жизни создаст известные явления, находя в них формы своего воплощения; явления эти принимают в себя набегающие волны жизненной стихии, придавая им содержание и форму, порядок и предоставляя им известный простор. Таковы общественное устройство, художественные произведения, религии, научные познания, техника, гражданские законы и многое другое» [Зиммель 1996, т. 1, с. 494].

Принимая за основу определение понятия «репрезентация», данное в «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» [Микешина 2009, с. 825], я буду понимать под формами репрезентации культуры опосредованное представление в сознании человека образов материальных или идеальных объектов и форм культуры, их свойств, отношений и процессов. Соответственно, освоение форм репрезентации культуры происходит не их институализацией, а за счет усилий самого человека — как интеллектуальных, так и «работы души».

Формы культуры и формы ее репрезентации являются «логическими подлежащими» (П.А. Сорокин) культурного процесса, они могут оставаться как неизменными во времени (по крайней мере, на протяжении определенного его промежутка) и пространстве, так и трансформироваться, усложняться или редуцироваться;

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

— культурный процесс.

Л. Уайт рассматривает культуру как поток, текущий сквозь время, различая при этом исторический и эволюционный процессы:

«Культура как течение времени, или поток. Есть несколько значимых способов рассмотрения культуры с научными целями. Мы можем думать о культуре человечества в целом или о какой-либо определенной ее части как о потоке, бегущем сквозь время. Орудия труда, приспособления, утварь, обычаи, правовые нормы, верования, обряды, формы искусства и т.п. содержат в себе это течение времени, или процесс. Процесс этот взаимный: каждая черта культуры, или “созвездие” черт, воздействует сама и реагирует на действия других, время от времени образуя новые комбинации и перестановки.

<...>

Культура подвергается и другому [кроме исторического — *О.Т.*] типу изменений: процессу развития, или эволюции. Эволюцию можно определить как последовательную смену форм во времени: одна форма вырастает из другой; культура продвигается вперед от одной стадии к другой. В этом процессе время является столь же интегрирующим фактором, как и изменение формы. Эволюционный процесс — необратим и неповторяем. Эволюционировать могут только системы; простые совокупности предметов, не связанные органическим единством, не могут развиваться эволюционно. Культура обладает способностью распространяться по частям, как мы убедились, но эволюционировать эти части могут только будучи организованными в систему. Концепция, или теория, эволюции приложима к любой культурной системе, будь то предложенная нами модель общечеловеческой культуры или культура любого народа, группы народов, региона — *при условии, что ее можно расценивать как систему*; концепция эволюции приложима и к тем сегментам целостной системы, которые могут трактоваться как подсистемы культуры (например, технология, социальная организация, философия); приложима концепция даже и к более мелким подразделениям системы, наподобие письменности, денег, плуга, готической архитектуры, геометрии или идеи реинкарнации.

Эволюционный процесс похож на исторический, или диффузный, в том смысле, что оба они имеют диахронную природу и как следствие необратимы и неповторяемы. Их отличие в том, что первый номотетичен, а второй идеографичен по своему характеру. Исторический процесс сфокусирован на частностях, эволюционный процесс — на общих чертах. История связана с отдельными событиями, уникальными с точки зрения времени и места их совершения. Эволюция связана с классами предметов и явлений независимо от определенного времени и места» [Уайт 2004, с. 65, 80–81; курсив первоисточника — *О.Т.*]³.

³ Данное Л. Уайтом развернутое определение эволюции культуры я считаю более точным и плодотворным, нежели определение, даваемое А.А. Пелипенко в рамках его смыслогенетической теории: «Самое общее определение таково: эволюция — это последовательное и направленное изменение системных конфигураций, протекающее на всех уровнях их самоорганизации. [Сноска А.А. Пелипенко: “Понятие самоорганизации здесь используется в широком контексте, не предполагающем обязательного соотношения с синергетикой”] Любого рода изменения не самоорганизующихся образований эволюцией не являются. Кроме того, к эволюционным изменениям относятся лишь те, которые рождают новые качества, выходящие за пределы исходной формы или, иными словами, те изменения, которые превосходят пределы флуктуационных амплитуд для того или иного конфигуративного паттерна. (К примеру, простое онтогенетическое развитие организма также эволюцией не является)» [Пелипенко 2010], — во-первых, по той причине, что в данном случае разводятся категория «культурная форма» и категория «качество» (в то время как в культуре, тем более когда о ней говорится как о сфере смыслов, появление новой формы невозможно без трансформации прежнего качества и, тем самым, появления качества нового), во-вторых, по той причине, что сам по себе термин «самоорганизация» для живых систем и в рамках собственно системного подхода более чем условен: любое изменение организации системы есть ее (системный) ответ на внешнее (средовое по отношению к системе) воздействие.

Учитывая такое динамическое понимание культуры, а также данное П.А. Сорокиным определение процесса как такового, процесса в собственном смысле слова:

«Под процессом понимается любой вид движения, модификация, преобразование, перестройка или “эволюция”, короче говоря, любое изменение данного логического субъекта во времени, касается ли оно изменения его места в пространстве, или речь идет о модификации его количественных или качественных аспектов» [Сорокин 2000, с. 97], —

я буду понимать под культурным процессом изменение во времени и пространстве взаимодействий и отношений субъектов культуры в ходе символического и/или материального производства культурных форм и репрезентаций, самих созданных и создаваемых форм культуры, форм ее репрезентации (материальных и идеальных) и объектов культуры как между собой, так и с вмещающим ландшафтом (единством социальной и природной сред бытования культуры). Таким образом, смена культурной парадигмы / парадигмы культуры есть предельная форма культурного процесса, а понятие «культурный процесс» в пределе может рассматриваться как тождественное понятию «культурогенез»

«Культурогенез — это органичная составляющая общей динамики формо- и системообразования в социокультурной жизни человеческих сообществ... <...> ...культурогенез не является одноразовым актом происхождения культуры в эпоху первобытной древности, поскольку процессы генезиса новых культурных форм и систем протекали и будут протекать постоянно на протяжении всей минувшей и грядущей истории человечества. Таким образом, трансформационная изменчивость и новационный культурогенез могут быть определены как сосуществующие, взаимодополняющие и взаимодействующие модели динамики культуры» [Флиер 1995, с. 6, 11];

— **парадигма культуры**, или **культурная парадигма** (данные термины в рамках данной работы я буду понимать как тождественные, хотя в строгом смысле более точным является первый термин, с учетом его генетической связи с концепцией В.С. Степина и разработкой данного понятия у А.Я. Флиера [Флиер 2016]). Наиболее корректное и полное, на мой взгляд, определение культурной парадигмы, ее структуры и содержания приводит в своей диссертации (1998 г.) Н.Б. Бакач:

«...феномен культурной парадигмы содержит следующие структурные элементы:

1. Субъект — творец и носитель культурной парадигмы. Это конкретные люди, объединенные общей социокультурной эпохой, одним временем, в котором они живут и осуществляют свою культуротворческую деятельность.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

2. Общность жизни, судьбы, культурно-исторической миссии данного субъекта, которые находят свое выражение в ведущем типе отношений при решении общих смысложизненных задач.
3. Наличие общей социокультурной эмоции, общего жизненного настроения.
4. Самосознание субъекта культурной парадигмы, связанное с обретением самоидентичности, истинных смыслов своего социокультурного бытия.
5. Особая ценностная иерархия, система значимостей базовых ценностей для решения жизненных задач субъекта культурной парадигмы.
6. "Духовные лидеры" эпохи, так называемые великие люди своего времени, процесс самоидентификации которых изоморфен такому процессу в отношении всей эпохи. Это люди, которые дают эпохе возможность осознания себя, дают слова для самоназвания эпохи, формулируют и декларируют те смысложизненные задачи, способы решения которых являются стержнем культурной парадигмы.
7. Культурный герой эпохи — не столько реальный живой человек, именуемый собой эпоху, а образ-идеал, выступающий для эпохи образцом стиля жизни.
8. Единый, общий для всей эпохи символический ряд — набор "паролей" эпохи, набор ключевых слов и вещей, общий тип семиотических отношений.
9. Парадигмальные (прецедентные или репрезентативные) тексты, выступающие ведущим мифом эпохи» [Бакач 1998, с. 12–13].

Таким пониманием культурной парадигмы / парадигмы культуры обусловлен мой выбор объект-предметной сферы данного исследования и его задача — проследить динамику смены «ценностной иерархии, системы значимостей базовых ценностей» от классической к постнеклассической парадигме на основании культурфилософских текстов, выбранных в качестве «парадигмальных (прецедентных или репрезентативных) текстов, выступающих ведущим мифом эпохи»;

— цивилизация.

В данной работе я буду рассматривать цивилизацию как этап истории культуры в целом и конкретных локальных культур в частности, а последние — как меняющиеся во времени и пространстве взаимодействующие и взаимопроникающие (что не противоречит использованию в отношении античной и европейской / новоевропейской цивилизаций их шпенглеровских характеристик как отражающих ряд сущностных культурных особенностей), но обладающие каждая включенными в собственный индивидуальный «культурный код» «собственным временем» («собственными скоростями» протекающих в них социокультурных процессов⁴) и собственным выраженным в языке и текстах восприятием пространства,

⁴ У Шпенглера — присущие «коллективной душе» (конкретной локальной культуры) «ритм», «такт», «тональность» переживания действительности.

времени и человека. В этом смысле культура человечества, равно как и локальные культуры оказываются не просто феноменом, возникшим задолго до появления государств и правовых систем — такой подход позволяет определять как начало культуры самую раннюю стадию истории человечества — эпоху археолита⁵, — как период формирования очагов не только

⁵ Археолит — «старший по отношению к палеолиту». Термин введен Ю.Л. Щаповой (см. [Щапова 2005]).

общности артефактов и социальной организации, но и первой духовной общности, без которой невозможно ни появление хотя и примитивных, но впервые искусственно создаваемых древним человеком — *H. habilis* и, далее, *H. habilis archaolithicus* (ок. 2600 тыс. до н.э.) [Щапова, Гринченко 2017] — орудий (приходящих на смену используемым природным объектам), ни социальной общности (несмотря на то, что таковая еще не фиксируется археологическими исследованиями):

«...деление культуры на "материальную" и "духовную" весьма условно и, когда мы хотим подчеркнуть это, мы помещаем их в кавычки. Использование орудия и тем более создание нового орудия требуют работы воображения и сопровождаются эмоциями, что дает основания рассматривать эти явления как часть "духовной" культуры» [Турчин 2000].

— **система культуры** — субъекты культуры, ее формы и формы ее репрезентации (материальные и идеальные), а также объекты культуры, взятые в их отношениях между собой и — в совокупности этих отношений — в отношении к вмещающему ландшафту;

— **мир культуры** — бытие ее объектов, форм и форм репрезентаций, а также процессов, взятых в их отношении к человеку как субъекту культуры и социуму;

— **пространство культуры и культурное пространство:**

«Пространство культуры — это тот кормящий и вмещающий ландшафт, в котором находится та или иная культура. ... Культурное пространство — своеобразное поле, порожаемое взаимодействиями ценностей культур и культурных систем и расположенное в духовном мире социума и личности. Опредмечиваясь в архитектуре, скульптуре, музыке, литературе, эти ценности создают духовную атмосферу. Как правило, они концентрируются в культурных центрах (обычно в крупных городах), их гораздо меньше в культурных провинциях» [Хронотоп, Электронный ресурс б/даты размещения]. См. об этом подробнее [Сараф 2011, 2017];

— **дискурс культуры, дискурс о культуре, концептуальное поле и опорные (базовые) концепты дискурса.**

Здесь я исхожу из представлений о том, что, находясь в мире самой культуры, о ее формах и ценностно-смысловом ядре мы судим в том числе по наиболее устойчивым формам репрезентации культуры — по системам понятий и суждений о ценном и ценностном, о смыслах и контекстах — пространствах, образованных взаимодействием смыслов. Таким образом, анализируя такую важнейшую форму репрезентации культуры, как гуманитарный дискурс о ней, я буду использовать в данной работе сам термин «дискурс» не в его постмодернистской интерпретации и даже не в кантовской

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

трактовке, а как восходящий к пониманию дискурса Платином — как вида мышления (рассудка), присущего исключительно душе, причем особенностью такого (стоящего выше ощущения, но ниже ума) мышления души является его изначальная направленность не на самопознание, а на познание «внешнего» по отношению к душе:

«...душа обладает дискурсивным мышлением, или рассудком, который обсуждает чувственные представления, упорядочивает их, одни соединяя, другие разделяя; таким образом он поступает даже с теми элементами, источник которых лежит в Уме, то есть облакает их в форму зрительных представлений и оперирует над ними. ... Но почему же мы не нашему уму, а душе приписываем эту способность, стоящую над ощущениями? Потому, что душа может приобретать познание не иначе, как путем дискурсивного мышления, а все названные нами операции производятся именно этой способностью. Но почему в таком случае мы просто не приписываем ей способности самопознания и этим признанием не оканчиваем исследования? Да потому, что функция дискурсивного мышления простирается, по нашему убеждению, только на внешнее и состоит в обработке того материала, который получается извне, между тем как Ум тем и превосходит рассудок, что созерцает и знает не только то, что есть в нем, но и самого себя» (Энн. V.3: 2, 3) [Плотин 1995–1996].

В этом смысле дискурс выступает не только «формой объективации содержания сознания, регулируемой доминирующим в наличной социокультурной традиции типом рациональности» [Клюев 2013, с. 211], но и формой объективации «мышления души», тип которого определяет «наличную социокультурную реальность» (в том числе как веберовский «интерес эпохи»).

Такое понимание дискурсивного мышления представляется мне наиболее адекватным культуре как умопостигаемому — как ноумену (совокупности всех дискурсов о культуре как части дискурса культуры, а также совокупности результатов осмысления феномена культуры в рамках той или иной ее парадигмы — классической, неклассической, постнеклассической — или того или иного направления гуманитарной мысли). Аналогичным образом и константы дискурса о культуре — его опорные (базовые / доминирующие) концепты⁶ (которые Ю.С. Степанов считает константами собственно культуры [Степанов 1997, с. 870, 878]) есть,

⁶ Термин «концепт», понимаемый как основа и «формообразование зарождающегося теоретического знания, как философского, так и естественнонаучного», так что «развитые формы теории с ее логическими характеристиками... возникают из концептов» [Буряк 2016, с. 11], сегодня активно используется для построения когнитивной теории культуры (о чем подробно будет сказано ниже). Однако хотя сам данный термин (лат. *conceptus* — «понятие») был введен в философию Абельяром именно в таком его номиналистском смысле, какой востребован когнитивистикой (в связи с анализом проблемы универсалий, что потребовало теоретическое разделение категорий языка и речи), в данном исследовании, даже применительно к парадигмам как самой культуры, так и социогуманитарного знания о культуре, я буду понимать концепт не в сугубо лингвистическом / семантическом ключе, а исходя из того же платиновского определения дискурса — как «мыслимую душой» творческую идею, имеющую высокий интуитивно-эвристический потенциал, содержащую в себе созидательный смысл и «одухотворяющую» им будущую концепцию.

по выражению В.И. Карасика, «кванты переживаемого знания, совокупность которых является концентрированным опытом человечества» [Карасик 2007]. Очевидно, таким образом, что как отдельные образующие дискурс о культуре его основные идеи и опорные концепты, так и взаимосвязанная совокупность последних — концептуальное поле дискурса («набор "паролей" эпохи, набор ключевых слов», в терминологии Н.Б. Бакач) — формируются не только рациональностью (рациональным исследованием культуры, ее форм и репрезентаций).

При этом, с одной стороны, по-видимому, начиная со Средних веков (с развития в рамках средневековой схоластики искусства аргументации) в европейской концептосфере даже в рамках одного философского дискурса могут возникать концепции-«химеры» (если пользоваться терминологией Л.Н. Гумилева), сочетающие в себе аргументацию, привлеченную из различных предшествующих (и современных) учений, что делает дискурс объективацией освоенного человеком (социокультурного) времени. Образование таких «химер» может происходить в процессе теоретического переосмысления в данном случае социокультурного / культурфилософского процесса как в рамках одной парадигмы культуры, так и, чаще, при смене парадигм и может рассматриваться как одновременно и реакция на ценностно-смысловую (мировоззренческий) и/или методологический кризис, и один из способов его преодоления. С другой стороны, дискурс оказывается и объективацией освоенного человеком пространства — не только социального, но и природного:

«...земные территории расселения и жизнедеятельности людей и в первую очередь тот факт, что природные условия в разных частях суши заметно различаются. А это уже на самой ранней стадии становления человечества привело к тому, что разные группы людей, расселяющиеся по земной поверхности, были вынуждены вырабатывать разные способы (технологии) адаптации в этих различающихся природных условиях и соответственно достигать результатов, в некоторых своих чертах специфичных только для данного коллектива на данной территории. Данные археологии дают достаточно оснований для предположения, что этот мир искусственных порядков по крайней мере с эпохи верхнего палеолита формировался не как единая общечеловеческая целостная панкультура, а как совокупность локальных и более или менее автономных «миров культуры» различных человеческих коллективов, адаптирующихся в конкретных природных условиях своего существования» [Флиер 1995, с. 14].

Таким образом, дискурсы культуры и о культуре и их концептуальные поля оказываются не просто связанными с культурным процессом, но и формой репрезентации этого процесса и, имплицитно, с природными условиями культурогенеза. В известном смысле процесс смены парадигмы (и, соответственно, смены дискурса культуры и, в значительной мере, дискурсов о культуре), может, по-видимому, быть описанной в тойнбианских терминах «Вызов» — «Ответ», где вызовами становятся, во-первых, (рефлексируемые философией и искусством) исчерпание себя определенными ценностными установками и ориентациями и, во-вторых, новая физическая картина мира — результат развития естественных наук, а ответ формулируется философской же (а также культурологической и социологической) мыслью в виде идей, концептов и, далее, дискурсов, ценностных и, в пределе парадигмальных установок (в последнем случае — при смене парадигмы культуры — изменения могут затронуть ее ценностно-смысловое ядро). Исходя из этого, а также из того, что философия сама является одной из важнейших форм культуры, философские дискурсы о последней (дискурсы различных философских школ, возникающие в ходе социокультурного процесса) могут рассматриваться как важнейшая — парадигмально значимая — часть дискурса самой культуры.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

По этой причине термин «философский дискурс о культуре» я буду далее употреблять применительно к высказываниям только о самой культуре, а в отношении всего рассматриваемого ниже корпуса культурфилософских концептов и концепций использовать понятие «(философский) дискурс культуры».

Отсюда дискурс-анализ представляется адекватным методом исследования содержания понятий «культура» и «ценность» в культур-философских и культурологических работах классической, неклассической и постнеклассической эпох — при господствующем положении в этих дискурсах именно философской мысли.

Было бы, однако, как минимум, недостаточным понимать дискурс культуры и дискурсы о культуре (и их изменение) как явление, принадлежащее исключительно миру информации / информационному пространству, — как недостаточным было бы считать тождественными миру информации сферу идеального в целом (в том числе идеи, основываясь, например, на кантовской трактовке таковых как понятий разума, которым ничто не соответствует в опыте) и парадигмы теории культуры (тем более, самой культуры) и их смену в частности — и не только потому, что, как отмечалось выше, сами указанные парадигмы формировались / менялись под влиянием в том числе и тех теорий, которые были построены на основе эмпирических фактов.

Речь идет о том, что уже само понятие процесса (в данном случае, смены парадигмы) «по определению» подразумевает движение («под процессом понимается любой вид движения...», по П.А. Сорокину). При этом подразумевается и наличие у такого движения определенных элементов:

«Любой процесс, чтобы называться таковым, должен включать в себя следующие составляющие: 1) логическое подлежащее (unit) — единицу, то есть то, что изменяется или находится в процессе; 2) временные отношения; 3) пространственные отношения; 4) направление» [Сорокин 2000, с. 97; курсив первоисточника], —

и хотя П.А. Сорокин не говорит о такой важнейшей составляющей процесса, как движущая сила, таковая должна иметься безотносительно того, будет ли под ней пониматься «разница потенциалов» (экономических, социальных, мировоззренческих и т.д., понимаемых в данном случае как «потенциал» соответствующей формы культуры или формы ее репрезентации) или трактуемая в парсоновском духе энергия социального действия, в нашем случае — субъекта культуры (субъекта культурного процесса). Так, в понимании Л. Уайта энергия культурных систем есть энергия в собственном смысле этого слова — физическая энергия:

«У нас есть все основания считать, что наиболее ранние культуры человечества принадлежали к тому же типу, что и культуры нового времени, в распоряжении которых была только энергия человеческих тел, хотя в технологическом отношении последние культуры могли быть более высокоразвиты. И точно так же мы можем быть уверены, что культурное развитие обязательно достигло бы известного уровня — причем, уровня низкого, — на котором так или иначе стало бы возможным потребление дополнительного количества энергии на душу населения в год. Человечество еще долго пребывало бы в условиях дикости, если бы не возможность расширить доступные ему источники энергии. Культурные системы не развиваются за счет одного лишь интеллекта, высоких идеалов и искренних стремлений, это не вера, которая, как считается, способна сдвинуть горы; у культурных систем должна быть энергия, как, подозреваем, должна она быть и при двиганье горами» [Уайт 2004, с. 93].

Т. Парсонс, трактуя энергию социальных действий через понятие «усилие», называет его «элементом, аналитическое значение которого в теории [социального] действия, вероятно, прямо аналогично значению понятия энергии в физике» и, далее, связывает с побуждением и социальной мотивацией:

«Под побуждением мы подразумеваем такой компонент мотивации, как органическая энергия, с любыми элементами организации и направленности... <...>

Теория действия — это концептуальная схема для анализа поведения живых организмов. Она рассматривает это поведение как ориентированное на достижение целей в ситуации с нормативно регулируемой затратой энергии. Существует четыре момента, которые необходимо отметить в концептуализации такого поведения: 1) поведение ориентировано на достижение целей или задач или какого-либо предвидимого положения дел; 2) оно имеет место в ситуациях; 3) оно нормативно регулируется; 4) оно включает затрату энергии или усилий, т.е. "мотивацию" (которая может быть более или менее организованной независимо от ее включенности в действие)» [Парсонс 2000; курсив первоисточника], —

что сближает социокультурное понимание энергии с самой семантикой данного понятия — «действие», «деятельность», «сила», «мощь», *ἐνέργεια* (а также отсылает к тому значению, какое Л. Уайт придавал роли энергии, в том числе и в собственном смысле этого слова, в процессе культурной эволюции).

Имея в виду такое понимание высокого мотивационного, в основе своей мировоззренческого потенциала (и идеологического, и «парадигмального») дискурсов культуры и дискурсов о культуре (в силу их связи одновременно и с интеллектом, и с душой) и формирующих их идей и концептов, но и их (идей, концептов и дискурсов) социальный и социально-политический мобилизующий потенциал, обоснованным представляется говорить о культурных системах и суперсистемах, формах культуры и формах ее репрезентации — в предельно обобщенном виде — в терминах «связи всех трех фундаментальных субстанций бытия — массы, энергии и информации» и, соответственно, рассматривать (социо)культурные процессы так же, как и процессы во всех открытых, в физическом смысле этого термина, системах — как «"течение" [перенос и трансформацию, см. [Энгельгардт 1984] — О.Т.] веществ, энергии и информации» [Поздняков 2008, с. 10]⁷ и, в этой связи,— говорить об «энерго-информационной» движущей,

⁷ «...в основе жизни лежит сочетание трех потоков: потока вещества, потока энергии и потока информации. Они качественно глубоко различны, но сливаются в некое единство высшего порядка, которое можно было бы охарактеризовать как "биотическое триединство", составляющее динамическую основу жизни» [Энгельгардт 1984, с. 189] (см. также [Штеренберг 2007; Демин 2007]). В целом же начиная с работ Л. фон Берталанфи конца 1940-х гг., Н. Винера и (в СССР / России) со становлением информатики как фундаментальной науки об информационных процессах в природе, обществе и технических системах, особенно с институционализацией данной отрасли знания учреждением в 1983 г. Института проблем информатики АН и деятельностью таких ведущих исследователей данной проблематики, как С.Н. Гринченко и К.К. Колин, в естественных науках и междисциплинарных исследованиях социально-гуманитарного профиля, прежде всего проводящихся на их стыке с естественнонаучными дисциплинами, произошла смена парадигмы с вещественно-энергетической

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

(утвердившейся под влиянием развития квантовой физики) на вещественно-энерго-информационную (см., об этом, например, [Колин 2002, 2015]). В рамках этой парадигмы также и мной самой при анализе устойчивости сложносоставных государств к геополитическим процессам таковые рассматривались как процессы переноса вещества, энергии и информации [Тынянова 2008] (данные представления легли также в основу авторской модели геополитической динамики и ряда статей по результатам применения данной модели, в том числе: Тынянова О.Н. Пространственная причинность геополитических процессов и опыт ее эвристического моделирования // Труды Пограничной академии ФСБ России. 2011. № 66. С. 146–159. (Секретно, инв. № 14010); Тынянова О.Н. К вопросу о пространственной причинности геополитических процессов (попытка геополитического моделирования) // Система планета Земля (нетрадиционные вопросы геологии): Рублев — Ломоносов — Гагарин. Монография. М.: ЛЕНАНД, 2011. С. 336–366; Тынянова О.Н. «Арабская весна» 2010–2012 гг. в свете представлений о социоприродной обусловленности геополитических процессов // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. 2012. № 4 (99). С. 66–94; Тынянова О.Н. К концепции социоприродной организации геополитического пространства: Тахрир — Таксим — Майдан — ... [Электронный ресурс] // Электронное научное издание *Альманах Пространство и Время*. 2013. Т. 4. Вып. 1: Система планета Земля. Режим доступа: <http://e-almanac.space-time.ru/assets/files/Tom%204%20Vip%201/rubr6-st3-tynyanova-2013.pdf>. Вещественно-энерго-информационный подход на сегодняшний день уже более тридцати лет является устоявшимся в междисциплинарных исследованиях сложных систем (социальных, социокультурных, технических и природных), хотя время от времени этот подход и «открывают» для себя отдельные представители, по крайней мере, отечественной философии.

мобилизующей, созидающей, трансформирующей или разрушающей как в социальном, так и культурном смысле — природе идей, концептов, дискурсов и парадигм культуры и науки о таковой.

Рассматривая с этих позиций такой вид культурных процессов, как смена парадигм культуры и теории культуры, под вещественным «логическим подлежащим» можно понимать создаваемые человеком материальные объекты и формы культуры, а под собственно информационным «логическим подлежащим» — языки культуры (как собственно живые языки, так и языки конкретных отраслей научного знания, научных теорий, философских школ и т.д., включая формальные языки) и тексты на этих языках с точки зрения семантики. «Энерго-информационное» же «логическое подлежащее» культурного процесса, позволяет относить к источникам такового, идеи как, с одной стороны, мобилизующее начало, творческий импульс созидательной деятельности субъекта культуры (метафора Прометеева огня, укорененная в европейской ментальности, в этом смысле представляется мне весьма наглядной и продуктивной; к этому же ряду могут быть отнесены и «энергетические» концепции психики от П. Жане и Н. Грота до В.М. Бехтерева и К.Г. Юнга), и, с другой стороны, как идеальные образы исторического и даже физических процессов — как правило, речь в таких случаях идет о гегелевском Абсолютном Духе (и всех производных от него концепциях, например Н. Гартмана) или, в случае традиционных восточных культур, рассматриваемых с эволюционно-антропологической точки зрения — с точки зрения эволюционной культурологии (и эволюционной теории культуры), истории философии Древнего мира и даже современного естествознания и космологии, — колесо сансары в индийской философии, Колесо Дхармы в буддизме, прана в йоге и индийской медицине, ци в китайской философии и медицине⁸. С точки зрения же

⁸ Что делает категории религиозных, философских и этических систем Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии (даосизма, конфуцианства, религиозно-философских концепций Древней Индии и буддизма) релевантными современной естественнонаучной картине мира, созданной в рамках новоевропейской культуры. Так, концепции дао, энергии ци и равновесия инь-ян оказались воспринятыми современной европейской медициной, а «в XX веке ... многие физики заговорили об упанишадах (в частности, Шредингер в его книге "Что такое жизнь с точки зрения физики", вызвавший скандал в Москве 1947 г. ...). <...> ...взрывной рост информации бросил Запад и Восток в один котел, где они сталкивались, постепенно постигая глубокое сходство в словах Христа "Царствие Божие внутри нас" и в словах Шанкары-ачарьи "Атман и Брахман едины". Сегодня закрубились новые ассоциации, вышедшие за рамки обособленных культурных кругов и обособленных сфер знания. В американских книгах, изданных миллионными тиражами, бросаются в глаза продуманные ссылки на ведантские и дзэнские тексты. Из этих веточек плетется венок глобальной духовной культуры, век которой придет, быть может, скоро...» [Померанц 2011].

Что касается собственно «энергетического» «логического подлежащего» культурного процесса, то, по-видимому, в этом качестве может рассматриваться только энергия ци классической китайской культуры — но именно и только как объект медицинской практики, а не как религиозно-философский концепт (в этом смысле существом культурного процесса окажется параллельное существование традиционной китайской и новоевропейской медицинских практик или вытеснение какой-либо из них). В качестве собственно «энергетического» «логического подлежащего» культурного процесса не могут рассматриваться, на мой взгляд, также и основные используемые на конкретных стадиях экономического развития энергоносители — они являются «вещественно-энергетическим» «логическим подлежащим» культурного процесса. Даже собственно огонь Л. Уайт не считает возможным рассматривать как «энергетическое» «логическое подлежащее» культурного процесса: «Даже использование огня при приготовлении пищи с трудом может быть поставлено в энергетический контекст, поскольку обработка продуктов не равноценна тому, что может быть сделано за счет затрат мускульной энергии; огонь в данном случае не может быть приравнен ни к мышечной энергии, ни к энергии в целом. На несколько более продвинутых уровнях культуры огонь приобретает большое значение в искусстве керамики, при обжиге глиняной посуды. А на еще более высоких уровнях огонь становится чрезвычайно важным в металлургических ремеслах, при плавке руд и изготовлении металлов. Но ни в одном из этих контекстов огонь все-таки не функционирует как *энергия* в том смысле, в каком мы употребляем этот термин» [Уайт 2004, с. 93].

онтолого-метафизической в данном случае речь идет не об энергетической / энерго-информационной природе, а об энергийной сущности главного «логического подлежащего» культурного процесса — души. В этом случае культурный процесс как движение субъекта культуры к высшим бытийным смыслам есть «феномен трансформации самих средств, модальностей восприятия, отмечаемый почти всеми мистическими традициями и по-русски издревле именуемый отверзанием чувств» [Хоружий 1999]. С.С. Хоружий говорит о таких процессах как о «процессах на антропологической границе — процессах, в которых испытываются и преодолеваются границы самого рода и способа существования человека и опыт, тем самым, приобретает онтологическую значимость» [Хоружий 1999]. «Логическое подлежащее» такого культурного процесса — различные духовные практики, в число которых С.С. Хоружий включает не только православную аскезу, исихазм, но и «весь спектр основных традиций духовной практики основных традиций духовной практики; классическая йога — тибетский тантрический буддизм — дзэн — даосизм — суфизм — античная мистика, в вариантах мистериального культа и спекулятивной мистики неоплатонизма» [Хоружий 1999].

«Мистический опыт всегда выстроен в парадигме восхождения, и разбираемое явление принадлежит к числу вершинных, сопровождающих высшие стадии пути. Эти стадии, или же "высшие духовные состояния" до сих пор очень мало подвергались серьезному изучению (будь то в психологии, философии или религиоведении), и представления о них остаются весьма поверхностны и предвзяты. Обсуждаемые нами материалы позволяют поколебать, по меньшей мере, два застарелых предрассудка. Во-первых, речь опыта "высших духовных состояний" отнюдь не является всецело апо-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

фатической, не сводится к отрицаниям любых конкретных и непротиворечивых свойств и утверждениям о "мистической невыразимости" опыта; совсем нередко она несет содержательную информацию (хотя, разумеется, опыт высоко специфичен и лежит... вне известных методик регистрации и верификации). Во-вторых, вопреки частым утверждениям о сходстве, слиянии всех мистических путей и традиций в сфере "высших духовных состояний", наличные опытные свидетельства позволяют установить целый ряд существенных различий» [Хоружий 1999].

Сами же исследования С.С. Хоружего со всей убедительностью показывают, что онтолого-метафизический подход остается в рамках научной парадигмы и мистическое подлежит рассмотрению в качестве предмета исследования (в том числе и науки о культуре) — и дискурс-анализ письменных свидетельств о мистическом опыте позволяет получить ответы на также остающиеся в рамках научной парадигмы вопросы, «каков тот контекст, в котором "отвержение чувств" может выступать как оформленный концепт? Или на более точном языке: каков тот горизонт, в котором "отвержение чувств" конституируется как феномен?» [Хоружий 1999]. Однако «энергичная антропология», «энергичная онтология» и «энергичный образ» человеческого существа (термины С.С. Хоружего) остаются за пределами данного исследования, хотя онтолого-метафизическое понимание культуры имплицитно содержит и возможность такого исследования — поскольку содержит и само допущение того, что трансценденция человека к высшим культурным ценностям и смыслам может мыслиться как «отвержение чувств» и подразумевать именно энергичную онтологизацию человека.

В то же время, с моей точки зрения, такое понимание культурного процесса — не просто высшее, оно является предельным, *финальным* пониманием трансценденции человека к высшим культурным смыслам — и в этом пределе и сам культурный процесс, и его субъект (но не онтолого-метафизический подход к определению культуры) утрачивают свое качество культурного процесса и его субъекта (поскольку, как уже отмечалось выше, ни священно-безмолвствующий, ни медитирующий йог, взятые сами по себе, хотя и являют собой, каждый по-своему, образцы подвига духа, остаются фигурами, «не релевантными» культуре как высшей формы социальности; рассматриваемые же как социальный феномен, данные фигуры со всей очевидностью перестают быть исключительно и только образцами подвига духа). Таким образом, в рамках данного исследования интерес представляет не «дискурс энергии» (С.С. Хоружий), а дискурс об энергии, но не в связи с мистическим опытом души, а как дискурс о душе, являющийся неотъемлемой частью дискурса о культуре.

В этой связи принципиальным представляется следующее. Поскольку субъектом культуры является человек, постольку и «логическое подлежащее» рассматриваемого в настоящей работе вида культурного процесса — философский дискурс о культуре и его концептуальное поле — есть прежде всего дискурс о человеке и концептуальное поле, базовые (опорные) концепты которого есть средства выражения характерного для каждой парадигмы культуры «переживаемого знания» (В.И. Карасик) об отношении человека к и с физической, социальной и идеально реальностям.

Таковыми опорными концептами — несколькими (взаимосвязанными) фундаментально-онтологическими идеями, разворачивающимися и трансформирующимися в ходе культурного процесса от классики к постнеклассике — являются идеи о природе, о богах/Боге (точнее, о божественном / Абсолютном / сакральном / идеальном), о душе, а также об обществе (в последнем случае прежде всего об общественном статусе образования и воспитания как главных инструментов воспитания души, ее способностей к самотрансценденции к высшим смыслам культуры).

С этой кочки зрения, в рамках данной работы временные и пространственные отношения как составляющие культурного процесса я буду понимать как преемственность (наследование) таких идей и опорных концептов, формирующих дискурс культуры, а направление культурного процесса — как задаваемого (обусловленного) ценностно-смысловым ядром культуры, причем не только его высшими, «финальными» (в терминологии Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана) ценностями (они же бытийные ценности, или ценности-цели, в аксиологии М. Шелера), но и социальными, «инструментальными» ценностями (ценностями-средствами), т.е. служащими инструментом для достижения высших ценностей-целей [Культурология... 2005, с. 139–140; Шелер 1994, с. 15–56 и др.]. При этом временную «нелинейность» культурных процессов я связываю с восприятием сложной суперпозиции стадий линейных культурных процессов различных эпох — феномена, форму репрезентации которого С.Н. Гринченко называет «лестницей внахлест Щаповой» [Гринченко, Щапова 2014, 2015, 2017 и др.]. Сам данный термин был введен для структурирования конвенционально принятого в археологии теоретического понятия «археологическая эпоха», используемого в периодизации выделяемых по вещественным признакам (материальным артефактам) археологических культур, каковые в археологии выступают формой научно-теоретической репрезентации локальных сообществ (локальных феноменов культуры).

«Следует различать понятия материальной, социальной и духовной культуры и понятие археологической культуры, — подчеркивает Ю.Л. Щапова, — ... археологическая культура — это комплекс [материальных] памятников, представляющий результат территориального обособления племенных групп населения на определенном отрезке времени. В настоящее время археологическую культуру трактуют как «понятие, обозначающее общность археологических [материальных] памятников, относящихся к одному времени, определенной территории и отличающихся местными особенностями» [Гринченко, Щапова 2014, с. 145].

Однако то, что в модели динамики археологической эпохи, по Ю.Л. Щаповой, каждая ступень (последовательно сменяющиеся археологические субэпохи — археолит, нижний, средний и верхний палеолит, неолит, бронзовый и железный века, представленные в логарифмическом масштабе времени) оказывается частично перекрытой предыдущей и последующей ступенями, так что в каждый момент археологического времени в общем случае происходит развитие сразу двух смежных археологических субэпох [Гринченко, Щапова 2015, с. 137–138] (**схема 1**), отражает — в реконструированных по материальным артефактам мира социального и, далее, мира духовного — реалии движения человечества от архаической культуры к культуре протогосударственной организации общественной жизни как главного содержания историко-культурного процесса в догосударственный период. При этом введение в модель предшествующего материальному производству «информационных» — коммуникативных — «технологий имплицитно вводит фактор социализации, группового характера жизнедеятельности и взаимодействия, начиная с *H. habilis* как первичного по отношению к сферам производства форм культуры. Таким образом, отражаемый «лестницей внахлест Щаповой» реальный культурный процесс оказывается, по сути, совокупностью локальных

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

культурных процессов, протекающих с различными собственными скоростями (обусловленными возможностями различной степени развитости коммуникативных процессов) одновременно и в различных сферах культурного производства, и на различных эволюционных «этажах».

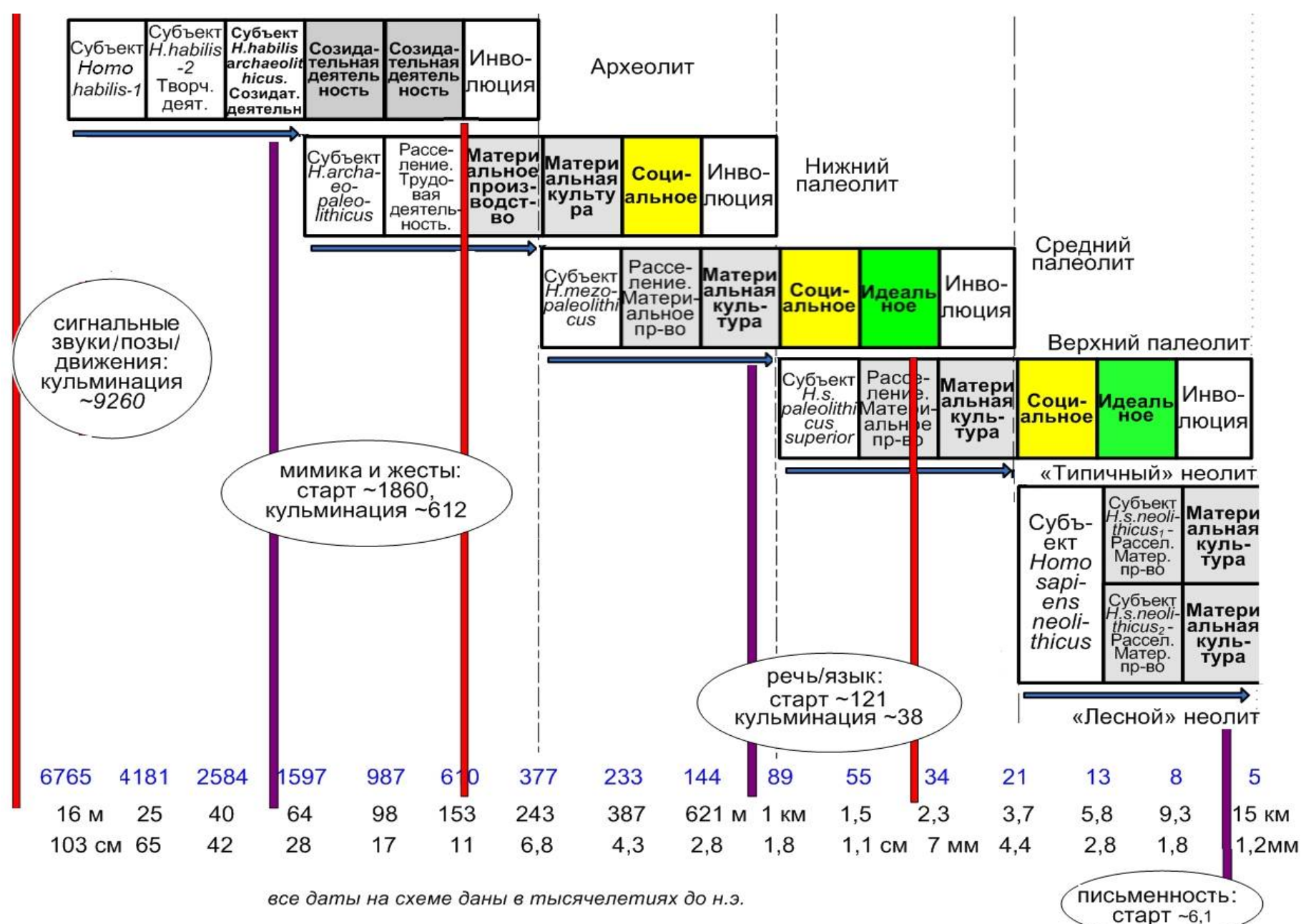


Схема 1. Пример модели динамики археологических субэпох в соответствии с «лестницей внахлест Щаповой»: доминанты археологических субэпох от археологической субэпохи археолита до начала фрагментов археологических субэпох «типичного» и «лесного» неолита по [Щапова, Гринченко 2017, с. 83] с изменениями. В метрах и километрах даны пространственные характеристики ареала расселения субъекта археологической субэпохи, в сантиметрах и миллиметрах — точность антропогенных действий. Безразмерные числа (даны синим цветом) — логарифмическая шкала времени. Фиолетовым и красным цветом указаны границы, соответственно, старта и кульминации осваиваемых человеком социальнообусловленных и обуславливающих следующий эволюционный уровень «информационных» (коммуникативных) «технологий» (введение в модель последних фактически устанавливает первичность социализирующего фактора по отношению к материальному, социальному и идеальному производствам археологической эпохи)

Учитывая приходящуюся на средний палеолит кульминацию развития языка и речи — и, тем самым, «мышления [как] важнейшей составной части “духовной” культуры» [Турчин 2000], я полагаю возможным относить уже к этой эпохе существование относительно развитых социального пространства и поля культуры и считать *H. mezapaleolithicus* обладающим сформированным сознанием и самосознанием, достаточными для совершения действий, обусловленных пусть и архаическими и еще слабо дифференцированными (как то полагал М.С. Каган [Каган 1997, с. 91–92]) ценностями и смыслами.

Таким образом, необходимым заключительным этапом постановки исследовательской задачи и прояснения дефиниций становится определение **категории ценностного, классификации ценностей культуры и структуры / иерархии ценностей (теоретически выделяемого / реконструируемого ценностно-смыслового ядра культуры).**

В вопросе о понимании ценности как ключевого элемента ценностно-смыслового ядра культуры я буду исходить из ее определения «Новейшим философским словарем» под редакцией А.А. Грицанова (1999):

«Ценность — термин, используемый в философии и социологии для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных объектов и явлений, отсылающий к миру должного, целевого, смысловому основанию, Абсолюту. Ценности задают одну из возможных предельных рамок социокультурной активности человека (любого другого социального субъекта). Им приписывается внеличностный, надличностный, а в ряде случаев и внеисторический характер. Они трактуются как порождаемые культурой и (или) задаваемые трансцендентно содержания, вплетаемые в изменчивое многообразие социальной жизни как ее инварианты, позволяющие: связывать разные временные модусы (прошлое, настоящее, будущее).., наделяя все элементы [пространства человеческой жизни — *О.Т.*] аксиологической значимостью; задавать системы приоритетов, способы социального признания, критерии оценок; строить сложные и многоуровневые системы ориентации в мире; обосновывать смыслы. (Франкл трактовал сами ценности как смыслы и через них (или “напрямую”) стратегии жизни, деятельности, поступки, решения и т.д. (в этом отношении их можно рассматривать как механизмы смыслового удержания и укоренения человека в мире). Ценности позволяют простираивать системы ценностных отношений в социуме, конституируют процессы оценивания (вынесения оценок как способов установления значимостей чего-либо для субъектов). Понятие ценности играет центральную роль при анализе механизмов целеполагания и долженствования как вариантов ценностного причинения (телеологической причинности). В этом отношении ценности, обеспечивая временную преемственность, позволяют разделить мир сущего («данность» с ее ресурсными ограничениями) и мир должного (независимо от ресурсных ограничений) и структурировать будущее как преодоление наличных условий, как мир ценностнообоснованных целей (не обязательно до-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

стижимых, но всегда определяющих вектора изменений и развития как возможный мир (возможные миры). Одновременно ценности вносят «метафизическое измерение» в мир человеческого бытия — они всегда абсолютны как самодостаточные сущности, как кладущие «пределы» изменчивости, как «последние аргументы», не подлежащие обсуждению и оспариванию, в силу своей безусловности. «Метафизичность» ценностей усиливается, если они при этом трактуются как внеисторические (существующие в пространстве культуры) и (или) трансцендентные, что позволяет полагать систему религиозных отношений» [Ценность... 1999].

Данное определение предполагает выведение в рамках данного исследования аксиологического подхода «за рамки чисто философской дисциплинарности» (но не философского дискурса о культуре) и его «переформулирование в терминах социогуманитарной науки» — социологии, социальной психологии и культурологии (и, соответственно, истории культуры и истории формирования соответствия — с целью осмысления «того, как возможна ценность в общей структуре бытия» (и бытования культуры) сквозь призму философских дискурсов о культуре и о ценностях, а также как ценность «соотносится с... данностями социума и культуры» [Аксиология... 1999].

В свою очередь, сам термин «ценностно-смысловое ядро культуры» означает для меня не лингвофилософскую, точнее собственно лингвистическую трактовку категории смысла (как она, в паре со знаком, представлена в том же «Новейшем философском словаре»), а как трактует смысл В. Франкл (см. [Франкл 1990]) — не просто в тесной связи смыслов с ценностями, полагая ценности смысловыми универсалиями, утверждая ценностно- и, тем самым, культуропорождающую функцию смысла («Уникальный смысл сегодня — это универсальная ценность завтра», — цитирует А.Д. Леонтьев В. Франкла во вступлении к сборнику работ последнего [Франкл 1990, с. 14]).

Р. Барт называет ценности «феноменами, произведенными культурой» [Барт 1989, с. 489]. С исторической (эволюционной) социокультурной точки зрения, появление феномена ценности было обусловлено, по-видимому, не столько наличием у первобытного человека абстрактного мышления, сколько уровнем развития уже у хабилисов «символического производства», достаточного для принципиального шага к символическому же освоению времени — пониманию прошлого, настоящего и будущего в «координатах Другого», причем даже не обязательно предка:

«[Ранее] мы отмечали выраженную способность высших млекопитающих к абстрагированию от предметного поля, которая достигает, вероятно, естественного предела у человекообразных обезьян. Дальнейшее развитие этой способности (предпосылки интеллекта) было бы самоубийственным: в дикой природе «мечтательная косуля», «задумчивый лев» или «рефлектирующий шимпанзе» долго не проживут. Генные мутации в сторону еще большей пластичности нейропсихических процессов по большей части отсеивались естественным отбором. <...> Сопоставление эмпирических данных археологии и этнографии позволяет предположить, что решающую роль при восстановлении механизмов самоорганизации [первобытного сообщества — О.Т.] сыграла некрофобия — боязнь мертвецов. Именно этот иррациональный (т.е. не вызванный прямой физической угрозой) страх стал первым искусственным блокиратором внутривидовой агрессии. Те популяции хабилисов, в которых преобладали особи со здоровой животной психикой, вымерли из-за высокой доли смертоносных конфликтов. Но там, где разгулявшееся воображение приписывало убитому сородичу способность мстить обидчику (враждебные действия мертвого непредсказуемы и потому еще более опасны), конфликты с оружием в руках не так легко доходили до логической развязки — и популяция оказывалась жизнеспособной» [Назаретян 2007, с. 50, 51], —

и тут не синергетическая «самоорганизация» (как то полагает А.П. Назаретян), а именно придание смысла человеческой смерти и жизни и их взаимосвязи во времени — с последующим превращением жизни в ценность и формирования «самотрансценденции как феномена человека» (Франкл) — стало главным «надприродным механизмом торможения агрессии» и, тем самым, первым шагом человека к культуре (о смысле и об осмысленной коллективной деятельности как инструменте преодоления и снятия агрессии см. подробнее [Франкл 1990, с. 32–33, 36]; характерна в этом отношении и приводимая Франклом цитата из работы американского психолога Р.Дж. Лифтона, признанного специалиста в области психологии войн: «Люди наиболее готовы к убийству, когда они находятся в смысловом вакууме» [Франкл 1990, с. 33]). Поскольку же, как отмечает Франкл (ссылаясь на Т. Адорно), «понятие смысла включает в себя объективность, несводимую к деятельности» [Франкл 1990, с. 37], впервые обнаружив в себе способность к приданию явлению (взаимосвязи явлений) смысла, первобытный человек сделал первый шаг к метафизическому содержанию культуры.

Какова бы ни оказалась не рассматриваемая мной в рамках данного исследования причина запуска надбиологической программы, обеспечившей возможность «выработки [человеком]... сверхприродных способов деятельности и форм поведения» [Казарова 2017], именно символизация определила начало культуры, — производство смыслов, сопровождающее всякое материальное и любое иное производство и усложняющееся (эволюционирующее) вместе с ним:

«В ходе эволюции приматов человек появился тогда, когда получила развитие и нашла себе выражение его способность к символизации. <...> ...существует глубокое различие между орудийной деятельностью антропоидных обезьян и тем, как использует орудия человек. У человека как биологического вида это в целом кумулятивный и прогрессирующий процесс; в рамках именно этого процесса лежит отличие неолитических культур от палеолитических, а века угля и железа — от средних веков. В процессе орудийной деятельности человека одно поколение может начать действовать там, где остановилось предыдущее. Иначе обстоит дело с антропоидами. Использование орудий у них не является кумулятивным или прогрессирующим процессом; каждое поколение начинает с того же, с чего начинали его предшественники. Нет оснований полагать, что антропоиды хоть как-то технологически продвинулись сегодня по сравнению с тем, что они умели десять, сто или тысячу лет назад. Почему такая большая разница? ... Отличительная черта орудийной деятельности человека как биологического вида коренится, таким образом, в способности к символизации. ... **В результате мы видим, что все, что входит в понятие культура, стало возможным благодаря способности к символизации и ею же обусловлено:** это общие и специальные знания человека, его верования; созданные им социальные системы; политические и экономические институты; обряды, ритуальные принадлежности и формы искусства; традиционные установки и чувства; этические нормы и этикет; наконец, технология» [Уайт 2004, с. 51, 55–56, курсив и разрядка первоисточника, выделение мое — О.Т.]

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

В этой связи как минимум небесспорным представляется утверждение Ф.А. фон Хайека об отсутствии связи между развитием норм морали и культуры в целом, с одной стороны, и разума — с другой:

«Развитие наших нравственных традиций (как и многих других аспектов человеческой культуры) происходило одновременно с развитием нашего разума, а не являлось его продуктом. ...традиции морали совершеннее способностей разума» [Хайек 1992], —

подобное утверждение (равно как и все следующие за этим построения и выводы одного из ведущих теоретиков и идеологов либеральной экономики и свободного рынка) явно основывается на исключительно постпозитивистском понимании и разума как окончательно «очищенного» от метафизики и всего, что могло бы допускать существование самой категории сакрального (включая в том числе и собственно жизнь) интеллекта «технотронного общества» — предельно формализованного аналитического новоевропейского мышления. Между тем, и данные антропологии (см., напр., [Щапова, Гринченко 2017, библиография]), а также и концепция археологической эпохи Ю.Л. Щаповой — С.Н. Гринченко свидетельствуют об эмерджентном эффекте процесса «эволюционного развития: анатомо-физиолого-психо-интеллектуальное развитие субъекта [археологической субэпохи], его созидательной деятельности и его отношения к природе (материально» начало), человеку (социальное начало) и к воображаемому им миру (духовное начало)» [Гринченко, Щапова 2014, с. 144–146], где материальное, социальное и духовное начала развиваются синергично анатомо-физиолого-психо-интеллектуальному усложнению представителей рода Homo.

Этому процессу, а также освоению первыми хабилисом символического «надприродного механизма торможения агрессии, соразмерного убойным возможностям искусственного оружия» [Назаретян 2007, с. 49], по-видимому, способствовало начало формирования индивидуально-личностной субъективности уже в нижнем палеолите (возможно, одновременно с формированием представлений о душах умерших, см. [Элиаде 1995, с. 100–101]), что также позволяет говорить об этой эпохе как о начале эпохи культуры:

«Я принадлежит к числу ключевых понятий человеческой культуры. Без него невозможно понять ни сам ее механизм, ни направление ее развития, ни ее суть. Более того, без Я нет культуры вообще, и степень глубины данной культуры в значительной мере определяется богатством и глубиной смыслов, выработанных этой культурой и введенных в объем понятия Я» [Топоров 2004, с. 120], —

а также начало формирования феномена наследства / наследования (от живших ранее), превращавшего наследуемое в материальной — вещной — форме в символ, и, далее, в значимую (культурную) ценность (см. библиографию к [Щапова 2005; Назаретян 2007, библиография; Гринченко, Щапова 2017]).

Следующим крупнейшим шагом символизации стало имяполагание, являющийся мощным «способом сохранения традиции во времени» [Топоров 2004, с. 363], который позволил осуществить *осмысление* (буквально — придание смысла).

«Имя собственно е (nomen proprium) свойственно только человеку и функционирует только в человеческом обществе. Его первичная форма — слово, т. е. произнесенное и слышимое, рассчитанное на то, чтобы быть услышанным (и.-евр. *k'leu-; *k'lou-; *k'lū-). Его «сильная» позиция — оклик (и лишь вторично название), окликание и как результат окликнутость, требующая отклика, т.е. диалог, хотя бы ядро его, что уже предполагает минимум двух участников или двух групп их (особый случай, когда диалог ведется между Ego 1 и Ego 2, сводящимися к одному единственному Ego). Все это, собственно, и делает имя проблемой культурной антропологии. Нигде более имени в понимаемом здесь смысле нет, хотя человек с его стремлением к очеловечению мира живых существ и мира вещей склонен именовать и то, из чего состоят эти миры...» [Топоров 2004, с. 372; курсив и разрядка первоисточника].

В целом, таким образом, можно, по-видимому, говорить о *H. mezopaleolithicus* 121 тыс. до н.э. («старта» речи и языка, **схема 1**) как об обладателе не только сознания, но и самосознания, которое, как представляется, окончательно сформируется у *Homo sapiens neolithicus* с появлением письменности ок. 6,1 тыс. до н.э., этот же временной рубеж можно считать рубежом начала объективации дискурса культуры в форме письменного текста и, тем самым, превращения дискурса в один из значимых регуляторов социальной реальности, каковым он станет с образованием протогосударств бронзового века. С периода оформления протогосударственности (поскольку развитая письменная культура есть важнейшее условия функционирования государства, даже его самых ранних форм) становится возможным говорить и о концептуальном поле дискурса культуры и его опорных концептах — смыслах и ценностях, объективированных в памятниках письменности⁹.

⁹ В этом отношении интерес представляет сам термин «традиционные государства Древнего мира», используемый в [Разуваев 2016] и фактически отражающий начало формирования не только «культуры-обычая», но и «культуры-идеологии» [Флиер 2014] и ее дискурса — документально фиксируемой рефлексии смыслов и ценностей традиции верховной власти и государственного управления (см., напр., [Поучение гераклеопольского царя... 1980; Сборник Законов царя Хаммурапи 1996]).

Этот рубеж — переход от догосударственного к государственному этапу общественного устройства я буду считать переходом от архаической культуры (*H. habilis* — *H. sapiens neolithicus*) к культуре современной.

Здесь же отмечу, что в исторически сформировавшейся многовариантности понимания социокультурного времени, а также поскольку принятое в современном отечественном социально-гуманитарном знании выделение классической, неклассической и постнеклассической парадигм рациональности оказывается мало применимым к восточным культурам (и к не «западнообразным» (А.И. Фурсов) системам ценностей), начиная с протогосударств бронзового века я буду оперировать несколькими шкалами:

1) шкалой «классика — неклассика — постнеклассика» при анализе соответствующих дискурсов о культуре, считая допустимым применение термина «классическая культура» в его широком смысле к культурам не только западным¹⁰;

¹⁰ Помимо античной (греко-римской) культуры «...в это понятие [«классическая культура» — О.Т.] постепенно стали включать всю европейскую аристократическую культуру Нового времени (в том числе и русскую, начиная с XVIII в.), ориентированную на воспроизводство античных форм (опять-таки не только в искусстве и архитектуре, но и в элементах социальной культуры высшего общества, стилизованных под античность)..., противопоставляя ее «темному средневековью». В XIX в. в общественных вкусах произошла «реабилитация» европейского средневекового, византийского и древнерусского искусства. Хотя эти феномены не были включены напрямую в понятие «классическая культура», но фактическое отношение к ним

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

и забота об их сохранении и воспроизводстве ничем не отличалось от отношения к стиливой классике. Ну, и наконец, культуры Востока, в отношении которых появились специальные определения “классическая китайская культура”, “классическая японская культура” и т.п. Т.е. исторические культуры Востока де-факто были признаны классическими, хотя их никогда не объединяли с европейской стиливой классикой в одно явление. ... Так или иначе, но понятие “классическая культура” существует в двух форматах — широком и узком. В широком формате классическая культура — это практически вся постпервобытная элитарная культура Евразии от сложения городских цивилизаций до промышленного переворота второй половины XIX в., а в узком — культура Античности и нововременная европейская городская культура, в той или иной мере воспроизводящая в своих формах античные образцы» [Флиер 2016].

2) общепринятой исторической шкалой «Древний мир (для протогосударств и ранних государств ближневосточного региона и для Китая / ранняя и классическая античность (в данном случае — до I в. н.э.) — поздняя античность / раннее христианство и классическое Средневековье (I—XIII вв.) — раннее Новое время (XVI — первая половина XVII вв.) — Новое время (середина XVII в. — начало Первой мировой войны, 1914 г.) — Новейшее время (с 1914 по настоящее время)» — не достаточно удобной ни с точки зрения соотнесения ее с эпохами смены парадигм культуры (и, соответственно, с изменениями дискурсов о культуре), ни с точки зрения рассмотрения этапов развития государственности как социальной среды бытования культуры;

3) шкалой «премодерн (до середины XV в.) — модерн — постмодерн (после 1989 г.)», позволяющей достаточно корректно соотносить формирование ценностно-смысловых оснований не только собственно западной культуры, но и культур, сформированных в результате экспансии Запада (или по его образцам) и соответствующие дискурсы о культуре. Временные рамки для стадий модерна приняты мной по С. Тулмину и П. Осборну: середина XV в. — 1789 г. — ранний модерн, 1789—1900 гг. — высокий модерн (используемый Тулмином термин «классический модерн» мы здесь применять не будем во избежание путаницы его с эпохой классической парадигмы культуры, окончание которой приходится на конец 1870-х— 1880-е гг.), 1900—1989 гг. — поздний модерн [Toulmin 1992, pp. 3–5; Osborne 1992].

Совокупность данных шкал, с одной стороны, позволяет рассматривать ценности и смыслы диахронически, т.е. одновременно и хронологически, и стадильно:

«Стадийно-типологические черты, связанные с характером протекания основных культурных процессов, при совмещении с хронологической схемой могут дать довольно точную картину культурной эволюции» [Емельянов 2001, с. 33].

С другой стороны, именно смыслы и ценности и их иерархия, рассматриваемые стадильно, позволяют видеть и другое время, которое необходимо учитывать наряду с историческим (хронологическим) — «сакральное (или внутреннее), явленное в календаре и различных ритуалах» и социальных практиках [Емельянов 2001, с. 33].

Что же касается собственно классификации ценностей и теоретически конструируемой иерархии, то здесь за XX и начало XXI вв. философия, культурология и социология, включая социологию культуры, в том числе и отечественные, практически исчерпали возможности новаций не только в теоретизировании, но и в формах и методах практического определения и мониторинга реальных ценностных ориентаций и моделирования на их основании «социокультурного профиля» сообществ от неформальных и профессиональных до государственных и макрорегиональных, так что бóльшая часть по крайней мере классификаций и иерархий ценностей являются сегодня достоянием даже не обзорных публикаций, а учебников (см., напр. [Добренков, Кравченко А.И. 2001; Культурология... 2005] и др.). При этом как для теоретической, так и для реальной (как индивидуальной, так и коллективной) иерархии ценностей справедливым, по крайней мере, в рамках данного исследования, будет утверждение:

«Любая иерархия ценностей содержит элемент “этики принципа” [это же веберовское понятие Парсонс именует «этикой абсолютной ценности» — О.Т.]... В рамках “этики принципа” не только любой индивид, но и любая ценность, если уж она делается таковой, считается “одной-единственной”» [Парсонс 2000], —

характеризующее главный принцип формирования практически любого философского (аксиологического) дискурса о культуре.

В данной работе я буду опираться на трехуровневое деление системы (иерархии) ценностных ориентаций, основанное на классификации М. Шелера (о которой я буду подробнее говорить ниже, рассматривая философские дискурсы культуры, оформившиеся в неклассическую эпоху) и дополненное концептуальными положениями Л. Кольберга [Kohlberg 1984] (и развивающего его идеи А.В. Назарчука [Назарчук 2002]), Т. Парсонса [Парсонс 2000], а также Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана [Культурология... 2005] — как на позволяющее наиболее корректно, с моей точки зрения, рассматривать динамику и организованного социального пространства — среды бытования культуры, и ее ценностно-смысловых (ценностно-нормативных) комплексов — форм репрезентации и парадигм — с позиций если не философского, то, по крайней мере, социокультурного персонализма (подробнее об этом см. [Тынянова 2015]). Верхний уровень такой иерархии, в терминологии Шелера (а задолго до него — Сенеки, возводящего онтологию и метафизику своей иерархии ценностей к Платону и Аристотелю, — см. «Нравственные письма к Луцилию», письма LVIII—LXII), принадлежит высшим бытийным ценностям и ценностям священного (ценностям-целям¹¹) —

¹¹ Используемый Л. Кольбергом и, далее, А.В. Назарчуком для обозначения уровня универсальных этических принципов (и, соответственно, высших бытийных ценностей), а также движения к этому уровню термин «постконвенциональный уровень» я считаю неудачным: по природе своей это, скорее, уровень надконвенциональный.

и у Парсонса (в его интерпретации веберовского подхода к ценностному), и у Солонина и Кагана это ценности *финальные*:

«Хотя при описании [М. Вебером] ценностнорационального ценность характеризуется как “абсолютная”, на самом деле здесь важна, по-видимому, не абсолютность, а “конечность” (“ultimacy”) ценности...» [Парсонс 2000];

«*Финальные* ценности — это высшие ценности и идеалы, важнее и значимее которых нет ничего. Они являются конечными целями человеческих устремлений, главными жизненными ориентирами; направленность на такие ценности определяет ведущие интересы личности и смысл всей ее жизни. Это *самоценности*, которые ценны сами по себе, а не потому, что служат средством для достижения каких-либо иных ценностей. Стремление к ним не нуждается ни в каких обоснованиях — наоборот, стремление к другим ценностям обосновывается тем, что они позволяют приблизиться к финальным» [Культурология... 2005, с. 139, курсив первоисточника] (см. также [Ценность 1999]).

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

Именно актуализация — превращение в ценностную установку и ценностные ориентации общества — финальных, высших бытийных ценностей (к ним я буду относить и ценности священного) делает культуру высшим проявлением социальности и обеспечивает ее возможность быть высшим видом адаптации человека в «первой» и «второй» природе.

Следующий уровень — конвенциональный (в терминологии Л. Кольберга) занимают ценности инструментальные (в терминологии Солонина и Кагана), они же ценности-средства (в терминологии Шелера):

«Инструментальные ценности представляют собой средства и условия, необходимые в конечном счете для достижения и сохранения финальных ценностей. ... Инструментальные ценности имеют утилитарный характер, определяемый пользой. Они ценны, поскольку полезны для достижения какой-то цели (которая в свою очередь тоже может быть лишь инструментальной ценностью, обеспечивающей движение к другой цели, и т.д.)» [Культурология... 2005, с. 140–141, курсив первоисточника] (см. также [Ценность 1999]).

Как убедительно показывает В. Франкл, именно поиск, обретение и удержание социальных (и социально-значимых) по своей природе смыслов, лежащих в основе инструментальных ценностей — и именно в качестве символической основы ценностей-средств, служащих обретению высших бытийных ценностей-целей — составляет важнейшее условие предотвращения смыслового и ценностного вакуума и, в конечном итоге сохранения гуманистического человека. Таким образом, ценностно-смысловое ядро культуры оказывается сформированным не только финальными (высшими бытийными) ценностями-целями, но и инструментальными ценностями-средствами, благодаря которым смысловое наполнение высших бытийных ценностей и их реализация в различных локальных культурах / цивилизациях существенным образом различается. Однако подмена последними высших бытийных ценностей превращает ценности-средства в квази-ценности, что и для самого человека, и для общества означает «аксиологический тупик», а затем и деградацию, поскольку человек в таком случае оказывается лишенным именно того, что делает его таковым — самой возможности самотрансценденции:

«Ведь сущность человека характеризуется также и тем, что он открыт, что он "открыт миру" (Шелер, Гелен и Портман). Быть человеком — значит выходить за пределы самого себя. Я бы сказал, что сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции. Быть человеком — значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому человек себя посвятил, человеку, которого он любит, или богу, которому он служит. Такая самотрансценденция выходит за рамки всех тех образов человека, которые в духе монадологизма представляют человека не как существо, выходящее за пределы самого себя, тянущееся к смыслу и ценностям и ориентированное тем самым на мир, а как существо, интересующееся исключительно самим собой» [Франкл 1999, с. 51]¹².

¹² В этом смысле весьма показательным представляется проводимое И. Лапшиным различие между понятиями трансцендентного и трансцендентального: «Трансцендентальный и трансцендентный — философские термины, введенные в новейшую философию Кантом. Первый из них означает: *определяющий априорные условия возможного опыта*, в этом смысле выражение "трансцендентальная философия" почти равносильно современному термину "Erkenntnistheorie" (теория познания — наука о всеобщих и необходимых условиях возможного опыта [что сегодня соответствует скорее философской когнитивистике, нежели гносеологии — О.Т.]). Вторым термин — "трансцендентный" — означает *переступающий границы возможного опыта* (в противоположность термину имманентный); поэтому "трансцендентная философия" все равно, что "метафизика", т.е. философская область, претендующая познать лежащее за пределами возможного опыта» [Лапшин 1901]. В итоге мы получаем различие если не аналогичное проводимому С.С. Хоружим между хайдеггеровским Онтологическим и Онтическим Человеком, то чрезвычайно близкое к нему: в качестве логической операции трансценденция культурного смысла описывается в терминах (и в духе) монадологизма, а не самотрансценденции человека как его способности «выходить за пределы самого себя» к высшим ценностям и смыслам культуры.

Таким образом, к низшему уровню иерархии ценностного я в данной работе буду относить ценности, которые М. Шелер называет гедонистическими (А.В. Назарчук, характеризуя этот уровень, именуемый Кольбергом предконвенциональным, также связывает его с «наивным гедонизмом» [Назарчук 2002]). Шелеровское понимание гедонистических ценностей позволяет рассматривать этот уровень как представленный (в предельном смысле) только двумя ценностями — псевдо-, а в предельном смысле и антиценностями потребления и власти-господства (принципиально отличающейся от инструментальной ценности социальной власти-управления), безотносительно того, идет ли речь о производстве материальном, символическом (или даже духовном — в этом случае результатом легитимации смыслов и ценностей данного уровня становится религиозный фанатизм). Коренное различие между обладанием и бытием как между двумя основными модусами — способами существования, видами смыслов и, соответственно, целеполагания и ориентации во всех мирах человека, блестяще показывает Э. Фромм, в том числе и на примере знания:

«Различие между принципом обладания и принципом бытия в сфере знания находит выражение в двух формулировках: "У меня есть знания" и "Я знаю". Обладание знанием означает приобретение и сохранение имеющихся знаний (информации); знание же функционально, оно участвует в процессе продуктивного мышления. ... Знать — значит проникнуть за поверхность явления до самых его корней, а следовательно, и причин; знать — значит "видеть" действительность такой, какова она есть, без всяких прикрас. Знать не означает владеть истиной; это значит проникнуть за поверхность явлений и, сохраняя критическую позицию, стремиться активно приближаться к истине. ...

Всех этих мыслителей [Будду, иудейских пророков, Иисуса, Майстера Экхарта, Маркса, Фрейда — О.Т.] волновал вопрос спасения человечества; все они подвергали критике принятые обществом стереотипы мышления. Для них цель знания — не достоверность "абсолютной истины", с которой человек чувствует себя в безопасности, а процесс самоутверждения человеческого разума. Незнание для тех, кто знает, равносильно знанию, поскольку и то, и другое является частью процесса познания, хотя незнание в этом случае не тождественно невежеству бездумных. Оптимальное знание по принципу бытия — это знать глубже, а по принципу обладания — иметь больше знаний» [Фромм 2000].

За полвека до «Быть или иметь» Фромма, в 1925 г. (в работе «Формы знания и образование») М. Шелер — также на примере знания — раскрывает содержание псевдо-ценности (если не анти-ценности) «знания ради господства», противопоставляя его и (инструментальной) ценности «образовательного знания», и, тем более, высшей бытийной ценности «спасительного знания»:

«...существует... цель практического господства над миром и его преобразования для наших человеческих целей и намерений — то самое знание, которое так называемый прагматизм односторонне, если только не исключительно, имеет в виду. Это — знание позитивной "науки", знание ради господства, или знание ради достижений.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Существует ли между этими тремя высшими целями становления, которым служит знание, *объективная иерархия*? По-моему, — очень ясная и сразу же высвечивающаяся: от знания ради господства (оно служит практическому изменению мира и возможным достижениям, посредством которых мы можем его изменить) путь идет по направлению к цели «образовательного знания», посредством которого мы расширяем и развиваем бытие и так-бытие духовной личности в нас до *микрокосма*, пытаюсь быть причастными тотальности мира (по крайней мере в его структурных сущностных чертах и сообразно нашей неповторимой индивидуальности).

От «образовательного знания» путь лежит, далее, к «спасительному знанию». То есть к *такому* знанию, в котором наше личностное ядро пытается стать причастным самому высшему бытию и *самой* основе всех вещей (соответственно, сама высшая основа делает личностное ядро причастным такому участию)» [Шелер 1994, с. 42, курсив первоисточника].

Уже приведенные цитаты (равно как и различные — в зависимости от предложенных оснований выделения — классификации и иерархии ценностей, циркулирующие в философском, социологическом и культурологическом обиходе) позволяют предположить, что формы репрезентации ценностно-смыслового ядра культуры варьируют (хотя и незначительно) для ценностей-целей и ценностей средств как минимум в зависимости от оснований, выбранных для их реконструкции. Помимо этого даже в рамках одной и той же парадигмы культуры проявляться различным образом ценности могут и в рамках различных форм культуры (социальных и политических институтов)¹³ — и особенно для различного типа культур, онтологизированных различными типами

¹³ Попытка проследить такое варьирование представлена, в частности, в работе [Зыков, Сабанина 2015], однако авторы, к сожалению, демонстрируют столь фантастическое (по меньшей мере) и ничем не фундированное представление как об истории культуры (и собственно истории), так и о самых общих основаниях социально-гуманитарных дисциплин, что предложенная ими классификация и реконструкция выглядят принадлежащими скорее мистико-окультурному / эзотерическому, нежели культурфилософскому, тем более социокультурному дискурсу.

социальности. Более того, смыслы и ценности, мыслимые в рамках одной парадигмы и даже значительно меньшего отдельного культурно-исторического периода как принадлежащие высшим бытийным ценностям-целям (будучи «главным интересом эпохи», в терминологии М. Вебера, как, например, Разум в эпоху Просвещения), с точки зрения представителей последующей парадигмы культуры (или представителей иного философского мировоззрения) могут восприниматься (ретроспективно) как относящиеся к инструментальным ценностям-средствам — и наоборот.

Таким образом, выявление культурно-смыслового содержания общих трендов взаимообусловленной динамики трансформации общественного устройства, прежде всего политической организации общества, и ценностных установок как формы репрезентации «интереса эпохи» предполагает не столько написание очередного аналитического обзора культурфилософских концепций и теорий, сколько (в самом предварительном виде) выделение концептуального поля и опорных концептов каждой из трех парадигм культуры / культурфилософских теорий (в рамках онтолого-метафизического подхода) и реконструкции структурных особенностей ценностно-смыслового ядра культуры для каждой из парадигм (в рамках эволюционно-антропологического / социокультурного подхода).

1. От догосударственного периода бытования культуры и рождения ее дискурса до первых городов-государств и начала формирования классической парадигмы культуры

Начало культуры, связываемое с одновременным началом материального производства и производства символического принципиально изменило мир первого человека самим фактом установления связи между ним и первыми объектами символизации — первыми искусственно изготовленными орудиями и первыми изображениями — отношений влияния как «мистического сопричастия», «партиципации» (Л. Леви-Брюль). Символические связи тем самым начинают выступать в качестве самостоятельного значимого объекта мышления, субъект которого в ходе установления таковых связей наделял первыми архаическими смыслами и изготавливаемое орудие, и свои навыки и состояния в связи с их изготовлением, и все обуславливающие жизнь его «Я» и «Мы» объекты окружающего мира, превращая их в первые, архаические, ценности. Так в верхнем палеолите жизнь, постигаемая через смерть (когда и жизнь, и смерть впервые оказались названы и тем самым стали чем-то иным и бóльшим, нежели таковые в их биологическом восприятии), время (которое впервые было помыслено через последовательность совершенного в прошлом, следствие чего существует в настоящем и станет чем-то еще в будущем, — или через вещи или изображения, сделанные в прошлом, доступные в настоящем и могущие быть полученными или увиденным в будущем), земля / территория (которая, получив название, стало местом жизни, смерти, охоты и иной совместной деятельности), и, главное, те «Мы», осознание общности с которыми делали возможным впервые осознать «Я» и его жизнь, смерть, землю / территорию, время и вещи как нечто большее, чем таковые — как впервые воспринятую человека целостность и взаимосвязь его природного, вещного, мыслимого и чувствуемого мира, которая была понята человеком как самостоятельные смысл и ценность и пересказана им в самых первых мифах творения. Тем самым, как отмечает Леви-Брюль, мышление уже первобытного общества (буквально — общества, бытование которого протекает в природных условиях и условиях догосударственной социальности) выступает как регулируемое коллективными представлениями — коллективными смыслами и ценностями — данной культуры [Леви-Брюль 1980].

В отечественной культурологии первое описание дальнейшего движения человека за пределы своего биологического бытия к ценностям и смыслам культуры дано М.С. Каганом в «Философской теории ценности» (и, с моей точки зрения, данное определение имеет не только историческую значимость):

«... исторический процесс космогенеза был одним из аспектов процесса субъектогенеза, который выводил человека из животного состояния его ближайших предков, возвышал его над ними, делая его природно-сверхприродным существом. Потому каждая ценность, вырастая из ее биологической предшественницы — прекрасное из приятного, нравственное из полезного для вида, альтруистическое из инстинкта взаимопомощи и т.д. — качественно от нее отличалась и именно в этом отличии оказывалась ценностью, хотя бы и еще эмбриональной по уровню своего развития. Однако эта форма субъективности была изначально не индивидуально-личностной, а групповой, родоплеменной — напоминаю, что как показала социальная психология, человеческое сознание зарождается не на основе осознания человеком себя как "Я", а осознания им себя как принадлежащего к "Мы", к кровно-родственной общине. Такой совокупный эмбриональный субъект нес с собой соответственное праценностное сознание, т.е. испытывал потребность оценивать и осмыслять окружающий его мир и себя в этом мире, поскольку инстинктивный регулятор поведения от-

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

мирал и должен был быть заменен новым, вырабатываемым культурой. Этот новый регулятор оказывался ценностным потому, что отношение мира к "Мы-субъекту" было амбивалентным — одновременно благим и враждебным: он отзывался на все условия жизни человека, даровавшие ему свет, тепло, пищу, и одновременно на все угрожавшее его жизни, страшное, губительное, таинственно-непостижимое... Мифологии и были попыткой разрешить загадки этого странного, двуликого бытия, представляя его в олицетворявших благое и злое потусторонних силах, духах, богах. Праценности были общими для каждой родоплеменной группы, определяя и ее отношение к природе, и правила поведения по отношению к соплеменникам; правила эти не распространялись на иноплеменников, в которых видели не другого субъекта, а объект (не "Вы", а "Они", на языке той же местоименной терминологии), подобный природным объектам — внетотемным животным и растениям, с которым можно поэтому поступать как с ними — охотиться на них, убивать или брать в рабство, превращая таким образом в домашних животных, даже поедать... С другой стороны, для членов данной общины ценности являются общими, безоговорочно принимаемыми каждым, впитывающиеся им, в буквальном смысле, "с молоком матери", вместе с воплощающими их мифами, легендами, обрядами, ритуалами, танцами, украшениями, орнаментальными узорами» [Каган 1997, с. 91–92].

При этом, развиваясь на протяжении всего периода догосударственной социальности прежде всего в рамках системы первой природы (частью каковой, несмотря на развитую систему «второй природы», человек остается и поныне), субъект архаической культуры не просто сам оказался носителем таких системных качеств (свойств), как «активность (проявление себя как "индивидуальности")»; экспансивность (стремление ко все большей своей протяженности в пространстве); структурируемость вплоть до иерархизации (возникновения в ней подсистем, отграничивающих каждая свою внутреннюю среду от своего окружения); обобщенная адаптивность (стремление к гармоничности, т.е. к согласованию внутренних интересов подсистемы с потребностями ее внешнего окружения)» [Гринченко 2006], но и с самого начала своей созидательной деятельности передал («сообщил») эти свойства всем создаваемым им системам, включая культуру как наибольшую (и наивысшую)¹⁴.

¹⁴ В этом смысле можно считать, что человек архаической культуры есть уже человек структурный (поскольку всякая деятельность может рассматриваться как имеющая структуру), или, в бартовской терминологии, «структуральный» — последнее даже в наибольшей степени относится к древнему человеку, поскольку речь у Барта идет о воображении как способе мысленного переживания структуры: «...аналитиков и творцов следует объединить под общим знаком, которому можно было бы дать имя структуральный человек; человек этот определяется не своими идеями и не языками, которые он использует, а характером своего воображения или, лучше сказать, способности воображения, иными словами, тем способом, каким он мысленно переживает структуру» [Барт 1989, с. 254].

Сопровождающий созидательную деятельность человека процесс символизации привел к выделению смыслов и ценностей в собственный мир, собственное (идеальное) пространство человеческого мышления, формирование которого (пространства) В.Ф. Турчин называет своего рода «удвоением предметов»:

«...вместо предмета R_i человек имеет дело с комплексом R_iL_i , где L_i — имя R_i . В этом комплексе языковой объект L_i представляет более доступную и в этом смысле более *стабильную* компоненту. Произнести слово «солнце» можно независимо от того, видно ли в данный момент солнце или нет. Имя человека можно повторять сколько угодно раз, в то время как сам человек мог давно умереть. Но каждый раз его облик будет всплывать в воображении говорящего. В результате соотношение между именем и значением как бы переворачивается: объект L_i приобретает признаки чего-то первичного, а объект R_i — вторичного. Нормальное отношение восстанавливается только после метасистемного перехода, когда L_i наравне с R_i , а особенно связь между ними становятся объектом внимания. Пока же этого не произошло, слово L_i играет ведущую роль в комплексе R_iL_i , а услужливое воображение готово связать любые картины с каждым словом, употребляемым в общественной языковой практике. Одни слова языка первобытной культуры обозначают с нашей современной точки зрения реально существующие предметы, другие же обозначают, с нашей точки зрения, нечто реально не существующее (духи и т.п.). Но с точки зрения первобытного человека между ними нет никакой разницы, разве что чисто количественная» [Турчинов 2000].

Так за счет имяполагания и появления языкового объекта, по-видимому, и происходило оформление первых устных дискурсов, неразрывно связанных и соотносимых их первыми создателями — древними людьми, с одной стороны, с первой природой (природой как таковой, «вмещающим ландшафтом) и ее силами и первыми масштабными этапами ее освоения в период неолитической революции (прежде всего одомашнивания растений и животных после 13 тыс. до н.э.¹⁵):

¹⁵ В частности, А. Гупта датирует начало этого процесса периодом не позднее, чем 10 тыс. до н.э. и считает Ближний Восток самым ранним в этом отношении центром неолитической культуры [Gupta 2004].

«...занимаясь земледелием, он [человек] уподобляет себя дереву; занимаясь скотоводством — быку или барану. Оно [поведение человека] в то же время и стихийно: находясь в гневе, человек уподобляет себя буре; наслаждаясь изобилием урожая, он сравнивает себя с благодатным дождем. Внутренние импульсы его психической жизни совершенно подобны внешним проявлениям природы. <...> Первоначальным пространством культуры является место ее возникновения. Здесь находятся все отправные точки развития культуры, к которым относятся географическое положение, особенности рельефа и климата, наличие водных источников, состояние почв, полезные ископаемые, состав флоры и фауны. Из этих основ на протяжении веков и тысячелетий складывается форма данной культуры, то есть специфическое расположение и соотношение ее компонентов. Можно сказать, что каждый народ принимает форму той местности, в которой он длительное время живет. Человеческое общество архаической древности может воспользоваться в своей деятельности только теми объектами, которые находятся в пределах видимости и легко доступны. Постоянное соприкосновение с одними и теми же предметами впоследствии определяет навыки обращения с ними, а через эти навыки — и эмоциональное отношение к этим предметам, и их ценностные свойства. Следовательно, через материально-предметные операции с первоэлементами ландшафта происходит оформление основных черт социальной психологии. В свою очередь, сформированная на основе операций с первоэлементами социальная психология становится основой этнокультурной картины мира. Ландшафтное пространство культуры является источником представлений о сакральном пространстве с его вертикальной и горизонтальной ориентацией. В этом сакральном пространстве размещается пантеон и устанавливаются законы мироздания» [Емельянов 2001, с. 13, 31–32], —

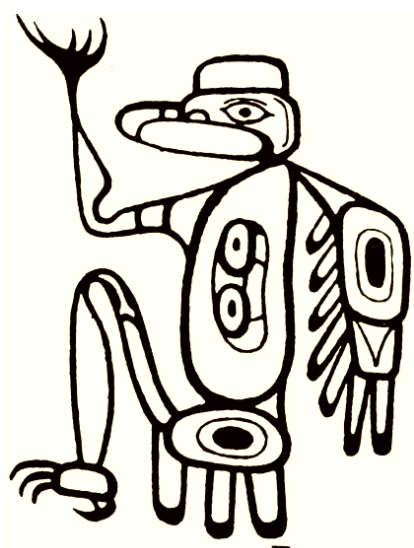
Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

и общинно-родовые отношениями, с другой:

«Человеку, жившему в условиях первобытнообщинного строя, были понятными и наиболее близкими только общинно-родовые отношения. На основании этой понятной ему действительности он и рассуждал о природе, обществе и обо всем мире. Наиболее убедительным для него объяснением природы было объяснение с помощью родственных отношений. Вот почему небо, воздух, земля, море, подземный мир — вся природа представлялась ему не чем иным, как одной огромной родовой общиной, населенной существами человеческого типа, находящимися в тех или иных родственных отношениях и воспроизводящими собой первобытный коллективизм первой в истории общественно-экономической формации. А это и есть не что иное, как мифология, зародившаяся и процветавшая именно на ранних ступенях первобытнообщинного строя» [Лосев 1996, с. 11].

Тем самым концептуальные поля уже первых, слабо дифференцированных аксиологических (мифологических) дискурсов культуры формируются базовыми взаимоотражающими [Элиаде 1995, с. 32–33] концептами природно-сакрального и социально-сакрального.

По мере освоения человеком новых форм культуры и ее репрезентаций начинается усложнение структуры комплекса смыслов и ценностей и все более полное опредмечивание в дискурсе культуры ее главных онтологических идей — о «Я» и «Мы» в связи с природным, сакральным, социальным и собственно человеческим (телесным и душевным). Начальный этап оформления этих идей фиксируется этнографическими исследованиями синполитейных обществ (современных «примитивных» обществ, живущих одновременно с развитыми цивилизациями), которые позволяют проследить формирование первых онтологических идей — только начинающего дифференцироваться комплекса «природное — сакральное» и уже выделяемого социального, — в рамках которых собственно природа выступает в качестве первоисточника культуры: культурный герой, он же первопредок-демиург периода догосударственной истории человека неизменно оказывается представителем мира природы и имеет зооморфную или полузооморфную ипостась. Ворон у коренного населения Америки и Африки, эскимосов, чукчей, коряков, ительменов, юкагиров, Норка, Кролик, Койот, Черепаха, Антилопа, Обезьяна, Хамелеон, Муравей, Паук, Паук-Скарабей, Дикобраз, Коза у коренных племен Америки и Африки, Койот, Кролик, Заяц у австралийцев, дух Кайа, принимающий вид змеи в меланезийском фольклоре — всех их объединяет особая «культурная» сфера деятельности: добывание «огня, злаков, орудий труда, обучение людей приемам производства», все они выступают «творцами современного мироустройства и изображаются либо первопредком-родоначальником людей, либо их создателем и учителем» [Мелетинский 1963, с. 25].



Великий ворон Йель, культурный герой в мифологии индейцев северо-западного побережья Северной Америки (слева) и ворон Кутх, прародитель человечества и культурный герой мифологии коренных народностей российского Дальнего Востока (справа)

Священный олень Мяндаш, первопредок и культурный герой саамов. Изображение на резном кулоне (слева) и на бубне шамана (справа)

Великий заяц Манабозо, первопредок северо-американских индейцев-алгонкинов, верхом на черепахе

Принципиально значимой здесь становится выявленный еще Леви-Строссом дискурс «промежуточности», в частности, в случае, когда культурными героями становятся животные-падальщики, например Ворон и Койот («промежуточности» между травоядными и хищными животными и, в пределе, между жизнью и смертью) — и культурной ценности промежуточного как соединяющего миры, в конечном итоге порождающего единую вселенную смыслов:

«К этому можно было бы добавить, что Ворон у северо-восточных палеоазиатов выступает медиатором также между верхом и низом (в силу своих шаманских свойств), небом и землей (птица небесная и хтоническая, пробивающая небесную твердь и копающаяся в земле), зимой и летом (как не перелетная птица), сухим и влажным, сушей и морем, пресной и соленой водой (добывает пресную воду у морских хозяев), мужским и женским началом (попытка изменить пол) и т.д.» [Мелетинский 2000, с. 187].

Полагаю, что критика Е.М. Мелетинским жесткой синхронизации развития мифотворчества с социальным развитием в «Античной мифологии» А.Ф. Лосева справедлива, и в силу эффекта системной памяти на каждом последующем этапе социальной организации общества «в образе каждого бога обязательно выделяются его многочисленные хтонические, тотемические, зооморфные, антропоморфные и другие формы, так что мы видим эти образы в историческом движении, отражающем исторические стадии в развитии самой мифологической фантастики» [Мелетинский 2000, с. 133]. Однако принципиально значимым здесь является выделение Лосевым именно самого рубежа социальной организации — перехода от догосударственной к раннегосударственной социальности: по мере усложнения социальной организации и увеличения дистанции между ней и «непосредственным потоком жизни» (Г. Зиммель) уже в условиях раннегосударственной (городской) формы общественной жизни образ первобытной природы сменяется образом природы «социализированной» — либо той, которая непосредственно возделывается человеком и «принадлежит» Городу (здесь с заглавной буквы, как символу, смыслу и ценности социального / государственного), либо той, что служит его существованию. В результате в древнейших религиозно-мифологических систе-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

мах формируется единый комплекс космо-теогенеза — слабо или практически не дифференцированного природного (хтонического), сакрального и социального:

«Архаический комплекс первопредка — культурного героя обнаруживается и у некоторых важнейших шумеро-аккадских богов — у Энлиля и Энки, которые не только участвуют в теогоническом процессе, в порождении богов, персонифицирующих природные объекты (и сами их персонифицируют: первый — ветер и воздух, а второй — пресную воду и земную твердь), но прежде всего совершают культурные деяния. Энлиль произвел деревья и злаки, кирку-мотыгу, Энки наполнил пресной водой русла Тигра и Евфрата, а в воду напустил рыбы, наполнил леса дичью, а долину — злаками. Энлиль вспахал поле и вырастил хлеб, создал скотоводство и добыл молочные продукты, изготовил строительные материалы и начал строить дома, наконец, распределил управление реками и ветрами и т.д. между отдельными богами-хозяевами. Энки рисуется первоначальным хранителем тайн культуры, так называемых мэ, впоследствии отнятых у него Инанной с помощью хитрости. В ряде текстов Энки — творец людей и их первый учитель. Он часто действует совместно с богинями (Нинмах, Нинхурсаг), имеющими характер матерей-прародительниц: например, совместно с Нинмах делает из глины людей, и его попытка обойтись без нее терпит фиаско.

В Египте, где в космогоническом процессе столь исключительную роль играют боги-творцы, имеющие солярную (Ра-Атум, Птах, Хнум) или, как исключение, лунарную (у Тота) характеристику, они сохраняют черты культурных героев лишь в сугубо реликтовых формах...» [Мелетинский 2000, с. 191].

По мере дифференциации данного комплекса полузооморфные и зооморфные существа, не утрачивая своих черт, трансформируются в пантеон богов (боги Древнего Египта, пернатый змей Кетцалькоатль в Центральной Америке, слогоголовый Ганеша в Индии и др.) или становятся символом сакрализованного доброго начала (дракон в Китае и в целом Юго-Восточной Азии). При этом превратившийся в бога культурный герой, входя в иерархию богов, не столько терял свою зооморфность, сколько дифференцировался от нее с превращением последней в атрибутивных священных животных (Один и его вороны и волки, священные бык Мирты и коровы Геры, Кришны, Заратуштры — в последнем случае это еще и Душа Скота, представленная стельным, т.е. родящим, скотом (Йасна 29.5) [Гаты Заратуштры 2009]¹⁶, и др.)¹⁷.

¹⁶ В то же время, в дуалистическом космосе зороастризма «благим животным» — воплощению Ахура-Мазды, противопоставлены воплощенные в насекомых, пресноводных, хищных птицах, волках и иных живых существа порождения Ангра-Манью вредоносные духи: «Все существа, вредные или неприятные для человека, начиная от хищников и кончая скорпионом, осой или уродливой жабой, являлись частью антитворения Ангра-Мэинью, а потому нечистыми. Такие существа обозначались словом храфстра, и их следовало убивать, так как это ослабляло мир зла. Уничтожить живые существа не было грехом, но сама по себе смерть считалась дэвовской и отвратительной. Так, мертвое храфстра было еще более скверным, чем живое, и ни один правоверный зороастриец не притронулся бы к этой мерзости добровольно рукой» [Бойс 1988, с. 57].

¹⁷ Замечу здесь, что полного утраты ценностно-смысловой связи с первой природой не происходит и позднее, и даже мышление современного «технологизированного человека» (В.А. Лекторский) не в состоянии преодолеть сохранение в системной памяти человечества ценности первой природы как культуропорождающего начала — и, по-видимому, не будет в состоянии преодолеть без катастрофических последствий для себя, а также в той мере, в какой научный интеллект, осваивая природу, вынужден обращаться к ней же в поисках технических решений (в том числе и в рамках бионики — прикладной отрасли научного знания о применении в технической сфере принципов организации, свойств, функций и структур живой природы).

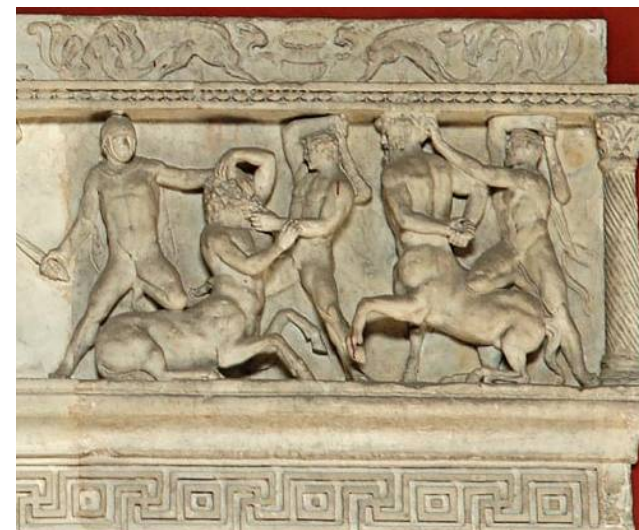
В дальнейшем природа «как таковая» — неуправляемая и, главное, непознанная, т.е. не упорядоченная интеллектуально и тем самым не освоенная как космос — становится в принципе недружественной городу и человеку. Так в греческой античной классике с начала восприятия ею природы как интеллектуально-духовного понятия («Понятие природы, которое они [древние греки — О.Т.] ввели впервые, без сомнения обязано своим существованием их особой духовной конституции» [Йегер 2001, с. 18]) бывший зооморфный демиург трансформировался в образ враждебных человеку хтонических сил — олицетворение хаоса (за исключением сохранившего свой статус культурного героя Кекропа и Хирона, противопоставленного прочим буйным и необузданным кентаврам) (подробнее см., например, [Сухарев 2016]). Зооморфизм у греков начинает связываться не только с хтоническими (стихийно-фетишистскими, по Лосеву), но и с любыми опасными для человека — не поддающимися воздействию с его стороны — силами (богини мщения Эринии с собачьими головами и со змеями в распущенных волосах; Химера — чудовище с головой и шеей льва, туловищем козы, а иногда ее же второй головой, и хвостом змеи; воплощение различных ипостасей моря и опасной морской стихии — полуженщины-полуптицы сирены и гарпии; буйные и необузданные кентавры), с наказанием (как в случае Арахны, превращенной Афиной в паука), смыслом которого является низвержение наказуемого из культурного космоса в первобытно-природный хаос, и в конечном итоге предполагает либо неизбежную и неизбежно победную борьбу людей с хтоническими демонами (борьба богов и героев с хтоническими существами — гигантомахия, кентавромахия), либо освоение, а по сути присвоение, человеком самой этой природной силы (дионисии в Греции, сатурналии в Риме).



Кекроп, культурный герой греческой мифологии, рожденный из земли; основатель и первый царь Аттики. Краснофигурная керамика, 440—430 гг. до н.э.



Гарпии. Краснофигурная керамика, ок. 480—406 гг. до н.э.



Кентавромахия. Фрагмент рельефа римского саркофага, II в. н.э.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Такая победа становится первой ценностью как сакрального, в первую очередь сакрализованного перехода от неупорядоченности (и в этом качестве неосмысливаемости) к порядку:

«В космогонических мифах развитых мифологических систем упорядочивающая деятельность богов более ясно и полно осознается как преобразование хаоса, т. е. состояния неупорядоченности, в организованный космос, что составляет в принципе главнейший внутренний смысл всякой мифологии, в том числе и архаической. В мифах о хаосе этот смысл и пафос проявляются наглядно, эксплицитно, посредством адекватной мифологической темы. Как известно, энтропия преодолевается информацией, а мифологической информацией *par excellence* является космогония как повествование о структурировании, формировании упорядоченного мира из его хаотического первоначального состояния. Образ хаоса, как такового, находим в полинезийской, японской, китайской, древнеамериканской (доколумбовой), египетской, вавилонской, греческой, скандинавской, иудейской и других мифологиях.

Хаос большей частью конкретизируется как мрак или ночь, как пустота или зияющая бездна, как вода или неорганизованное взаимодействие воды и огня, как аморфное состояние вещества в яйце, а также в виде отдельных демонических (хтонических) существ, таких, как змеи-драконы, древние великаны и боги старшего поколения. Превращение хаоса в космос оказывается переходом от *тьмы* к *свету*, от *воды* к *суше*, от *пустоты* к *веществу*, от *бесформенного* к *оформленному*, от *разрушения* к *созиданию*» [Мелетинский 2000, с. 205–206; *разрядка и курсив первоисточника*], —

так и социального и собственно человеческого, поскольку если победа над враждебными силами природы осуществляется социально, то осмысление этой победы принадлежит разумной человеческой душе, что делает термин Г.Д. Гачева «Космо-Психологос» формулой самоидентификации-взаимной идентификации и развертывания культуры в целом. Здесь следует подчеркнуть, что и сам такой переход от хаоса (природы) к космосу (общества) и, соответственно, его формирование дискурса и ценности происходит не в период государственности, пусть даже и ранней, а именно на догосударственном этапе человеческой истории [Мелетинский 2000, с. 208] и, возможно, восходит к наиболее архаическому пласту символической оппозиции жизни и смерти — в данном случае в описанной Тойнби форме Ответа (первобытного общества) на Вызов окружающей среды. Ответ — преодоление неблагоприятных условий — означает в этом случае не только доступ к жизненно необходимым природным ресурсам, но и приобретение уникального опыта адаптации — инструментальной (накопление навыков), интеллектуальной (накопление знаний и реализация их в новых технологиях) и духовной (укрепление символической — мифологической и религиозно-этической ценностно-смысловой — общности). В результате сообщества, не сформировавшие собственный Ответ на Вызов вмещающего ландшафта, не формируют и собственной государственности и, соответственно, не становятся цивилизациями.

Замечу здесь, что в отличие от А.Ф. Лосева, Э. Кассирер связывает феномен мифического мышления именно с цивилизационным периодом. Так, отмечая, что «наряду с мифологией природы существовала мифология души» [Кассирер 2002, с. 29], он относит деление (и собственно мифическое сознание) к «классической» (государственной) эпохе, понимая «доцивилизационную» (всю «доисторическую», «первобытную» — догосударственную) эпоху как время, «где еще не может быть речи о развитом понятии души и личности или, по крайней мере, еще нет четкого рубежа между физическим и психическим, между духовно-личным и безличным бытием» [Кассирер 2002, с. 91], где индивидуальная душа, собственно «Я» еще неотделима от коллективной души («Мы»):

«Миф никогда не смог бы развиваться до уровня последовательного “мировоззрения”.., если бы он возник исключительно из примитивных магических представлений или сновидений, из верований в души умерших и прочих суеверий» [Кассирер 2002, с. 30], —

и лишь на стадии «исторической» (читай, начиная с первых протогосударств) происходит постепенное вычленение души и «Я», и дальнейшая эволюция мышления и языка ведут к дифференциации душевного от телесного и движению от биологического к этическому и превращению души в «субъект этического сознания» (Е. Мелетинский). Между тем, представляется, что и такое понимание мифа, и само отнесение формирования индивидуального «Я» к «историческому» (раннегосударственному) времени (не только у Кассирера, но и явно опирающегося на его работы М.С. Кагана, по крайней мере, в понимании «пракультуры») очевидно отказывает в культуре (и, тем самым, в смыслах и ценностях) человеку догосударственной эпохи общественного устройства.

В то же время действительно применительно даже к *H. sapiens neolithicus* говорить об этических ценностях, тем более о формировании этической / моральной системы по меньшей мере преждевременно, равно как и о моральном сознании, каковое на данном этапе лишь начинает оформляться — как система табу, не просто регламентирующая практически все сферы человеческой жизни, но свидетельствующая о начале формирования аксиологического дискурса культуры — объективации социальной (социоприродной) иерархии как иерархии сакрального — профанного (сколь бы ни считались спекулятивными теоретические построения Дж. Фрэзера, в своей «Золотой ветви» он ярко и весьма убедительно показывает и формирование такового дискурса, и в целом длительный эволюционный путь от системы архаических табу до системы религиозно-этических норм). Таким образом, к периоду культуры неолита можно отнести начало формирования у человека самого первого (по Дж. Ресту [Rest 1986, 1994]) элемента морального сознания — «моральной чувствительности», на данном этапе именно посредством системы табу дающей субъекту культуры (символическое) представление обо всех участниках ситуации (каковыми на том этапе оказывались не только другие члены общины, но и духи / боги, и даже тотемные и нетотемные животные), возможных вариантов поведения в ней и о возможном влиянии на нее действий каждого из ее участников. Кульминация же формирования морального сознания (но еще не кульминация формирования аксиологического дискурса культуры и, тем более, о культуре) приходится, по-видимому, на эпоху протогосударств бронзового века.

2. Становление и эволюция классической парадигмы культуры.

От бронзового века и «осевого времени» к эпохе модерна и неклассической парадигме

Ключевой эпохой для формирования и морального сознания, и всего ценностно-смыслового ядра культуры, и начала осмысления человеком феномена культуры, т.е. для формирования и развития умопостигаемого образа культуры (ее ноумена) и дискурсов о ней по праву считается «осевое время». Сам К. Ясперс, вводя данное понятие, цитирует А. Вебера, также указывавше-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

го на параллелизм развития философского дискурса о мире и человеке в трех важнейших культурных ареалах:

«В период IX—VI вв. до н.э. три сложившиеся культурные сферы мира, переднеазиатско-греческая, индийская и китайская, странным образом почти одновременно и, по-видимому, независимо друг от друга пришли к универсальным по своей направленности поискам в области религии и философии, к общим ответам и решениям. Начиная с этого момента, с Зороастра, иудейских пророков, греческих философов, с Будды, Лао-Цзы и Конфуция, здесь синхронно разрабатывались интерпретации мира и воззрения, которые, будучи впоследствии развиты и преобразованы, систематизированы, возрождены или трансформированы и реформированы, в ходе их влияния друг на друга составили в своей совокупности мировую религию и философскую интерпретацию истории человечества, к религиозному аспекту которой с конца этого периода, т.е. с XVI в., ничего существенного нового добавлено не было» (цит. по [Ясперс 1991, с. 282]).

Однако Ясперс, датируя период смены мифологического мировоззрения рационально-философским и формирования современного типа человека (в том числе и человека морального) 800-ми—200-ми годами до н.э., полагал, что «Египет и Вавилон не знали осевого времени», а Китай и Индия «начиная с осевого времени... уже не могут быть поставлены в один ряд с великими культурами древности — по своему смыслу они служат параллелью осевому времени Запада» [Ясперс 1991, с. 282]. Представляется, однако, что философский в целом и аксиологический в частности рационализм европейского типа является не единственным культуропорождающим фактором, а становление аксиологического ядра культуры начинается задолго до «Зороастра, иудейских пророков, греческих философов, с Будды, Лао-Цзы и Конфуция».

2.1. Дискурсы и структура ценностно-смыслового ядра культуры протогосударств бронзового века

Для первых городов-государств бронзовый век (IV—II тыс. до н.э.) может считаться собственным «осевым временем»: этот период демонстрирует не только развитые системы знаний в области астрономии, математики и механики (Шумер, Вавилон, Египет), но и дифференцированную структуру ценностно-смысловой иерархии, и даже почти сформированное моральное (ценностное) сознание (если оценивать таковое по Дж. Ресту), в котором уже сложились моральные чувствительность, мотивация, мышление, и суждения, и начал формироваться моральный характер. Пример такого морального сознания демонстрирует складывающийся в этот период жанр «поучений», в частности, «Поучение Шуруппака» (XXVI в. до н.э.):

«Ссоры не разжигай, себя не роняй.
Лжи не допускай, голову от шеи отличай.
Слова не нарушай, твое слово — основа.
Слова не возвращай, взгляда злого не привлекай.
Краденым не прельщайся,
Рук своих не марай.
Много прибыли не получишь.
Слов неискренних не говори —
Словно в ловушку, в них потом попадешься.
<...>
Основанье надежно — и путь надежен.
Пути черного не избирай, добро его — злое.
<...>
Добро не освобождает сердца.
Но и зло не освобождает сердца.
...
От злобы и корзина в реке тонет.
<...>
Ибо сердце в любви — строит дом.
Сердце злобное — дом рушит.
Геройство и обладание — защита Сутей княжества.
Перед геройством ты склонишь голову.
Власть имеющему ты подчинишься.
<...>
Сердце обширное, радостное,
Что ценнее для жизни сладостной?
То, что ты ценишь, то и тебя ценит»

[От начала начал... 1997, с. 302—303, 307—308].

Так в ближневосточных источниках бронзового века начинает формироваться письменный аксиологический дискурс и ценностно-смысловое ядро культуры. Однако на этом, первом «постпервобытном» (А.Я. Флиер), этапе речь идет еще не столько о *восхождении-самотрансценденции* к высшим смыслам и ценностям бытия (хотя именно это, собственно, и составляет культурный смысл всего корпуса многочисленных «Поучений» от бронзового века до Средних веков), а к непосредственному *обретению* этих смыслов и ценностей — как в образовательном процессе:

«Вот малыш мой руку раскрыл, и ты мудрость свою в нее вложил. ...
Все решения, все вычисления, все толкования ты ему объяснил.
Познание, сокровенность его, тем сиянием ты его озарил»

[От начала начал... 1997, с. 343; здесь и далее выделение мое — О.Т.], —

так и в процессе самостоятельного познания сокровенного (сакрального):

«О постигшем премудрость, о все пронизавшем:
Сокровенное видел он, тайное ведал»

[Эпос о Гильгамеше... 1961, с. 7].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Более того, древняя шумерская литература практически первой вносит в письменный дискурс культуры опорные концепты дружбы, души и спасения — и как спасения богом / богами человека, человечества и самой человеческой жизни:

[Об одном из богов]:

«Кто имя жизни сберег, человечества семя спас»
[От начала начал... 1997, с. 297],

и как спасения человеком человека, что является первым в истории письменным свидетельством осознания человеком экзистенциальной культурной ценности — осознание своего «Я» через Другого в категориях дружбы:

[Об Энкиду — друге и соратнике Гильгамеша, первоначально принадлежавшем животному миру, но обретшем человеческие облик и сущность]:

«Это — сильный спаситель друга
<...>
Гильгамеш уста открыл и матери своей вещает:
Пусть падет на меня великое горе,
Лишь бы сильного друга себе обрел я!»
[Эпос о Гильгамеше... 1961, с. 14, 15], —

и как спасения человеком души — своей и своего друга:

«Покинь изобилье, заботься о жизни,
Богатство презри, спасай свою душу!»
[Эпос о Гильгамеше... 1961, с. 73], —

что буквально означает спасение земной жизни (поскольку, согласно шумерской мифологии, после смерти человека его душа попадает в подземный мир — «страну, откуда нет возврата», где обречена на безрадостное и тоскливо-однообразное пребывание, в то время как шумерский рай предназначался не для людей, а для богов [Афанасьева 1988; Емельянов 2001; Гуляев 2004]).

Наконец, в том же «Эпосе о Гильгамеше» обнаруживается и еще одна смысловая линия (и, соответственно, ценностная доминанта) — спасения теперь уже человеком бога (Гильгамеш, который хоть и на треть, но человек [Эпос о Гильгамеше... 1961, с. 7], спасает богиню Инанну), — в чем, собственно, как мне видится, и состоит высший онтологический и метафизический смысл культуры. И показательно, что М. Элиаде относит «то, что можно было бы назвать мифологией души, сотериологическими (предполагающими всеобщее спасение) системами» к дискурсам культуры гораздо более старым, нежели сложившимся к бронзовому веку, а именно, дискурсы «солнечных культов и мифологий, астральных и погребальных мифологий, а также всякого рода “суеверий” и “простонародной мифологии”» [Элиаде 1995, с. 160].



Инанна (слева) и Гильгамеш (справа) у дерева, пересаженного богиней в ее сад-цветник. Стела из Ура, 2050—1950 гг. до н.э.

Значимой особенностью шумерского сотериологического дискурса является то, что спасение человеком и человека, и человеческой души, и бога происходит на освоенной человеком территории (в Городе), в результате чего человек и Город оказываются не просто связующим звеном в небесно-земном переходе, а как бы «захватывают» небесное:

«“Небесная ладья” Инанны, в которой она увозит от Энки символы культуры, Сути, движется как бы одновременно и в небесах, и в реальном земном пространстве (а может быть, параллельно в обоих мирах?). В погоне за Думузи демоны подземного мира приходят в тот же Урук. Гильгамеш подносит в молитве “руку к устам” и кричит на небо богу солнца Уту, прося у него совета. ... Нерасчлененность божественного и земного как во времени и пространстве, так и в характерах — одна из привлекательнейших черт древних литератур» [От начала начал... 1997, с. 22].

Эта нерасчлененность, полагает В.В. Емельянов, связана со спецификой шумерского мировосприятия непрерывности как существования множества телесных форм, одухотворенных единственной душой и потому слабеющих и распадающихся под внешним воздействием в тех случаях, когда эта единственная душа покидает хотя бы одну форму. Тем самым «шумерское мироощущение стремится преодолеть дистанцию между “я” и объектом до полного их слияния. Шумерская словесность лишена психологизма, шумерская религиозность увлечена бытием и уделяет небольшое место описанию загробного мира (и мир этот безрадостный и безысходный, в отличие от египетского)» [Емельянов 2001, с. 162, 274]. В свою очередь и боги Шумера не только постоянно общаются с его людьми, причем непосредственно на землях самого Шумера, но и себя вполне «почеловечески» — буйствуют, ужасаются, любят, переживают из-за дел рук своих, и даже почти «почеловечески» смертны (т.е. так же, как и человек, попадают в царство смерти, но, в отличие от человека, могут возвращаться оттуда за равное возмещение — «голову за голову» [Афанасьева 1988]). Почти столь же выраженную (кроме смертности) «человеческую» природу и близость с миром людей сохраняют и греческие античные боги, а вот санскритский ведийский источник «Шатапатха-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

брахмана» будет вспоминать о такой близости как о прошлом:

«Прежде боги и люди, а также Отцы вместе пили [во время жертвоприношения]: это был их совместный пир. Прежде их можно было видеть, когда они приходили на пир; теперь они все еще в нем участвуют, но уже невидимые» (цит. по [Маламуд 2005, с. 280]).

Эту же нерасчлененность картины мира, отраженную в «Эпосе о Гильгамеше», видный юнгианец Р. Клюгер понимает так, что в последнем (по сравнению с выраженной моральной идеей Книги Бытия) «никакой моральной проблемы нет. Все еще всецело погружено в природу — это материнский мир. Энкиду переходит в цивилизацию, но это по-прежнему все тот же материнский мир. Здесь цивилизации — это материальная культура ("материя" от слова "мать")» [Клюгер 2016] (см. также [Kluger R.S., Kluger Y. 1991]). Представляется, однако, более корректным мнение отечественного юнгианства, усматривающего в «Эпосе» морально культурно (и морально) значимый «опыт путешествия одной части души в глубины бессознательного для обретения внутренней целостности» — причем, полагаю, именно в этой части «Эпос о Гильгамеше» является наиболее полным описанием того первого культурного опыта символизации жизни и смерти, который впервые осознал преодоление внутривидовой агрессии как *спасение* и тем самым создал фундамент для последующего формирования морального сознания и самосознания:

«Гильгамеш начинает задумываться о конечности собственного существования, об объективных границах собственной воли, установленных временем и пространством. Мысли о смерти выводят его за пределы привычного существования. Гильгамеш встречает нового противника, в противопоставлении которому (и в единстве с которым) утверждает самость. Открытие собственного «нижнего мира», бездны бессознательного — пугающий, но в то же время уникальный опыт реализации своего предназначения и своего Пути через собственного внутреннего трикстера — Энкиду, выходящего за пределы границ (границ город, границ эго, границ миров)» [Соловьев А.Н. 2012], —

ср. с выделяемой В.В. Емельяновым в записанном в старовавилонский период в Ниппуре гимне-мифе «Энки и Нинхурсаг» «формулой познания» — «возвращение живущего вовне внутрь с целью познания его свойств» [Емельянов 2001, с. 227]. Показательно также и то, что исследователь определяет доминантную функцию активной культурной элиты Шумера (по Э. Сепиру) как «интровертную этику» — «желание определить свое отношение к объектам и существам внешнего мира, руководствуясь собственными представлениями о благоприятных или неблагоприятных влияниях» [Емельянов 2001, с. 275].

В древнейших городах-государствах Древней Месопотамии и Египта, где впервые происходит переход к цивилизационной стадии эволюции культуры, в качестве высших бытийных ценностей оформляются концепты общественного блага и Города «как такового» — «Дома прибрежного», который «водой изобилья ее [богиню Инанну] поит» и который есть «связь земли и неба город, и мы живем в нем» [От начала начал... 1997, с. 34, 35, 61], — причем обе ценности являются ценностями-целями как для общинников — жителей города, так и для политической и культурной элиты и, более того, для богов, и в этом также проявляется «нерасчлененность божественного и земного как во времени и пространстве, так и в характерах»¹⁸:

¹⁸ Хотя Е.М. Мелетинский и полагает, что хотя «для египетской мифологии характерно взаимопроникновение, взаимоотражение космоса и государства, однако эта вселенная-государство описывается не в политических терминах (как, например, в Китае), а в природных», сами египетские боги, моделирующие природные стихии, «бесстрастны,.. лишены человеческих слабостей (в отличие, например от богов греческих) и отчетливой индивидуальности. Земным людям нет места в египетской мифологии, где еще не выработалась концепция героя. Действительная или мнимая связь между различными природными явлениями воплощается здесь либо посредством генеалогических связей богов, либо их отождествлением, полным или частичным» [Мелетинский 2001, с. 255]. Представляется, однако, что в данном случае мы имеем дело с описанным М. Элиаде феноменом «отдыхающих богов» — забывших о человеке после его сотворения: «Можно сказать, что в каком-то смысле бог отдыхающий — это первый пример "гибели Богов", неистово провозглашаемой Фридрихом Ницше. О Боге-творце, культ которого утрачен, в конце концов забывают. Забвение Бога, как его полная потусторонность, трансцендентность, есть пластическое выражение его религиозного отсутствия, религиозной неактуальности или, что то же самое, его "смерти"» [Элиаде 1995, с. 101]. В случае же египетских богов можно в определенном смысле говорить, что они забыли о людях после того, как передали заботу о них земному властителю (см. приведенную ниже цитату из «Поучения гераклеопольского царя»), что лишь дополнительно подтверждает ценность общественного блага как социально-сакрального. В этом же ключе, по-видимому, возможно и понимание древнеегипетского концепта «вселение (души ба бога)»: «...этот термин с поразительной точностью передает специфику египетских представлений о "локальном измерении": в отличие от выражений типа "«локальная укорененность" или "автохтонность", указывающих на статический аспект присутствия бога на земле, он подчеркивает "процессуальный", "событийный" характер божественного присутствия. Боги не "живут" на земле — что было бы состоянием — но "вселяются" (в свои изображения): то есть речь идет о событии, которое, правда, происходит постоянно и регулярно, но каждый раз осуществляется при посредничестве людей, зависит от их культовой деятельности» [Ассман 1999, с. 71].

«О царь мой, кто о своем граде заботится, как мать родная!» [От начала начал... 1997, с. 86]

«Заботься о людях, пастве бога. Сотворил он **для них** небо и землю по их желанию, уничтожил он мрак вод, создал он **для них** воздух, чтобы жили им их носы. Это подобия его, которые вышли из его тела. Восходит он на небо **по их желанию**. Он создал **для них** растения, скот, птиц, чтобы их питать» [Поучение гераклеопольского царя... 1980];

«(Вот) справедливые законы, утвержденные Хаммурапи, победоносным царем, водворившим истинное благополучие и доброе управление в стране. ... Я не пренебрегал черноголовыми [жители Шумера — этнокультурная общность шумеро-аккадцев и представителей других племен, в том числе амореев — О.Т.], **которых даровал мне Энлиль и пасти которых поручил мне Мардук**, не был нерадив, отыскивал для них безопасные места (жительства), раз/р/ешал ва/ж/ные беды, давал сиять на них св/ет/у. Могучим оружием, врученным мне Забабою и Иштар, премудростью, осужденной мне Эа, мощью, данной мне Мардуком, я изгнал врагов вверху и внизу, погасил раздоры, даровал стране благоденствие, дал людям жить в огражденных селениях, не допускал их до тревог. ... Чтобы сильный не обижал слабого, чтобы сироте и вдове оказывалась справедливость, в Вавилоне, городе, главу которого вознесли Ану и Энлиль, в Э-Сагиле, храме, основание которого прочно, как небо и земля, чтобы судился суд в стране, чтобы решались приговоры в стране, чтобы притесненному оказать справедливость, я начертал мои драгоценные слова на моей стеле...» [Сборник Законов царя Хаммурапи 1996].

Между тем в шумерском дискурсе культуры совершенно особое место занимает базовый концепт (он же ценность) «ме», в переводе В.К. Афанасьевой «суть», точнее, во множественном числе, «сути» — трех основных видов деятельности человека

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

первых городов-государств Междуречья: храмовой, властной и ремесленной. Перечень этих видов деятельности шестикратно повторяется в шумерском мифе «Инанна и Энки» [Емельянов 2001, с. 236–241], чем подчеркивается их значимость как основы культурного — цивилизационного — модуса бытия (Е.М. Мелетинский называет «ме» «тайнами культуры» [Мелетинский 2001, с. 191], В.В. Емельянов отмечает, что «список МЕ,.. повторяющийся в мифе об Инанне и Энки, рассматривался первыми исследователями как реестр достижений человеческой культуры» [Емельянов 2001, с. 235]). Сути этих видов деятельности выступают одновременно и источником энергии — и самой деятельности и всякого существования и движения, что делает и особой ценностью не только сами по себе «ме», но и их связь Городом как освоенного человеком пространства:

«Текст [мифа «Инанна и Энки» — О.Т.] очень важен для понимания шумерских представлений о культурных ценностях. *Ме* — в нашем переводе Сути — емкое и многозначное слово, включающее характеристику всего того, что шумерами мыслилось как проявление цивилизации, а также конкретное обозначение разного рода человеческой деятельности. При этом в понятии *ме* содержалось и представление о внутренних силах, своего рода энергии, которая этой деятельностью управляла. Перенесение *ме* из древнейшего культурного шумерского центра Эрсдута в другой древний город — Урук символизировало развитие последнего как центра культуры. Из текста в том виде, в каком он дошел до нас, остается неясным, были ли возвращены *ме* в Эредут или снова попали в Урук — видимо, об этом и должна была повествовать несохранившаяся часть текста. Но возможна и такая интерпретация: сам факт того, что *ме* побывали в Уруке, делает этот город значительным центром культуры. В таком случае ежегодным действием мог быть обряд выведения Сутей из Эрсдута в Урук и возвращение их обратно в Эредуг» [От начала начал... 1997, с. 365; курсив первоисточника].

В тесной связи культурных смыслов и энергии их освоения (и, тем самым, освоения собственно культуры) происходит их обретение (постижение) и в Древнем Египте:

«При этом [в деле претворения Маат в действительность, когда царь вершит суд между людьми и умиротворяет богов — О.Т.] он [царь] располагает двумя божественными силами (которые являются живыми орудиями самого Бога-Творца): Сиа, "Пониманием", и Ху, "Действенным словом". Сиа помогает царю постичь первоизданную полноту смысла и запечатлеть ее в своем духе (или, как говорят египтяне, "в сердце"); Ху дает его словам силу мгновенно претворяться в действительность. "Полнота" подразумевает изобилие земных плодов и их справедливое распределение. О первом заботятся боги, о втором — царь. Все вместе образует систему обмена» [Ассман 1999, с. 20], —

и отнюдь не только в том случае, когда постигающим смыслом субъектом культуры становился царь, т.е. фигура обожествляемая (что делало его не столько внеположенным земному, освоенному пространственному / территориальному, сколько сакрализованной персонификацией именно этих освоенных человеком земли / территории / пространства). Так, в частности, постигалась и освоенная египтянином природа — в качестве обретенного культурного смысла:

«Отношение египтянина к природе отличалось, с одной стороны, необычайным вниманием к деталям и точностью в их передаче, а с другой — странной ограниченностью интересов. К примеру, хорошо известные сцены жизни животных из гробниц чиновников Древнего царства сделали бы честь любому учебнику по зоологии: настолько редко возникают хоть малейшие сомнения относительно видовой принадлежности изображенных там особей. Но, в отличие от учебника, здесь «мир» изображается не из любознательности, не ради него самого, а под особым углом зрения, обусловленным специфическим "горизонтом релевантности". Изображается то, что имеет значение для жизнеобеспечения человека ... Египтяне из-за ограниченности их интереса к природе казались грекам "утилитаристами" (*philochrematos*) — в противоположность "любознательным" (*philomates*) эллинам. Вместо того, чтобы попытаться точно выяснить, откуда берет начало Нил, египтяне удовлетворялись нелепой теорией, согласно которой Нил вытекает на поверхность — и у острова Элефантина, и близ современного Старого Каира — из одного и того же места в подземном мире, которое по-гречески называется «Вавилон». Их интересовал только «египетский» Нил, зато здесь они вдавались в такие подробности, что различали верхне- и нижнеегипетский Нил, каждый со своим особым истоком. О причинах же самого удивительного и загадочного природного явления на территории Египта — ежегодных подъемов и спадов уровня воды в Ниле — египтяне, видимо, вообще никогда не задумывались. ... Для египтян были важны вопросы совершенно иного плана: они хотели не вовлечь мир в сферу человеческого познающего опыта, но объяснить как раз то, что находится за пределами явлений, постигаемых опытным путем» [Ассман 1999, с. 91–92], —

то есть смысла уже освоенного, и в свою очередь источника новых культурных смыслов, обретаемых при освоении не «ввысь» (как то следует из семантики самого термина «трансцендирование» — от латинского *transcendens* — превосходящий, выходящий за пределы), а «вниз», т.е. вглубь (что в такой перспективе становится практически синонимичным выси) — и сакрализованного в той мере, с какой таковая глубина способна открываться (содержит потенцию) постижению:

«Единствен Амур, скрывающий себя от них [богов — О.Т.],
прячущийся от богов за завесой, дабы сути его никто не постиг.
Он — дальше, чем небо,
он — глубже, чем подземный мир»
(цит. по [Ассман 1999, с. 350]).

Более того, именно из такого постижения глубинной сущности вырастает и собственно опыт «эксплицитной теологии» (Я. Ассман) — и, что показательно, вырастает так, как в догосударственный (первобытный) период была символически осмыслена сущность жизни — через символизацию смерти как ее противоположности, имяполагание жизни через имяполагание смерти, но достигает той глубины, с которой и начинается движение «ввысь», к трансцендентному:

«Это [формула имени бога Ра — О.Т.] — попытка возвысившейся до статуса ортодоксии теологии дать точное, исключющее всякое недопонимание и ошибочное прочтение, определение сущности Бога. Для того, чтобы постичь смысл этого определения, необходимо уяснить себе, против чего оно направлено. Положительное содержание формулы раскрывается только тогда, когда мы прочтем ее как отрицание. ... Различные аспекты Единого Бога уже не просто перечислялись, не просто выстраивались в паратактические ряды, но противопоставлялись друг другу, соединялись в пары

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

резко антагонистических понятий — и именно парадоксальность подобных соединений впервые открыла возможность постижения трансцендентной сути божества, недоступной рациональному осмыслению. Новое видение бога структурировалось посредством антиномий» [Ассман 1999, с. 312, 341].

В этой связи особо подчеркну следующее. Хотя культура, по крайней мере, культура европейская как наследница культуры античности и древних государств Ближнего Востока, традиционно выводится из религии, в том числе и как источника экзистенциальных оппозиций «Бог — дьявол», «праведное — греховное» [Флиер 2016]:

«Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается... Древнейшая из культур, — культура Египта началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. ...всякая Культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями» [Бердяев 1969, с. 255];

«Культура родилась из культа. Истоки ее — сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура — благородного происхождения. Ей передан иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы» [Бердяев 1994, с. 525–526], —

а также, по Вл. Соловьеву, из (религиозной) веры как способа и тончайшего инструмента актуализации способности человека к постижению ценности священного / Абсолюта, главными «логическими подлежащими» культурогенеза являются смысл¹⁹

¹⁹ Даже — и особенно — когда таковым представляется, по Я. Ассману, религия (Древнего Египта) в широком понимании, поскольку сакральным ядром и ее является «первозданная полнота смысла, проявляющая себя в изобилии и справедливости» и поскольку «наделяя мир смыслом, он [царь] тем самым противостоит гравитации истории, которая есть процесс отчуждения смысла» [Ассман 1999, с. 19, 20].

и ценность (они же — минимальные «таксоны» культуры), что делает совершенно правомерным трактовку культурологии как науки о смыслах [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 12]. Однако и «логическими подлежащими» культурогенеза, и минимальными «таксонами» культуры смыслы и ценности оказываются именно настолько, насколько создающий их человек как субъект культуры остается таковым и несет ответственность (в понимании последней по Бахтину) за производимые им смыслы и ценности, не допуская их механического соединения с реалиями мира культуры и собственно жизни:

«Три области человеческой культуры — наука, искусство и жизнь — обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству. Но связь эта может стать механической, внешней. Увы, чаще всего это так и бывает. Художник и человек наивно, чаще всего механически соединены в одной личности... <...> Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? Только единство ответственности. За то, что я пережил и понял в искусстве [применительно к данному контексту — в культуре — О.Т.], я должен отвечать своей жизнью, чтобы все пережитое и понятое не осталось бездейственным в ней» [Бахтин 1979, с. 5], —

и потому повторяющийся рефреном посыл А.А. Пелипенко о том, что культура «есть субъект, преследующий свои собственные цели — а они, увы, не совпадают с целями отдельного человеческого субъекта или группы», «**субъект, преследующий свои собственные цели, не совпадающие с целями человека** [выделение первоисточника — О.Т.], что и составляет движущую интригу двуединой системы: человек — культура» [Пелипенко 2008, с. 402; 2010.а, б], иными словами, что культура может отчуждаться от своего единственного творца, субъекта и актора, является для меня принципиально неприемлемым, поскольку отчуждаемое таким образом с момента отчуждения и перестает быть культурой.

Становление классической парадигмы культуры в эпоху протогосударств бронзового века, подготовившее становление этико-философских и религиозно-этических систем в эпоху «осевого времени» осуществлялось именно как поиск такой системной связи и ответственности — символической и бытийной — как регулятора такой связи, что обусловило начало формирования в этот период системы негативных ценностей. Замечу в этой связи, что начиная уже с самого раннего периода оформления мифологии и, тем более, культов и (синкретических) религий эпохи протогосударств, главной негативной ценностью становится страх, — ставший онтологизированным и сакрализованным механизмом адаптации еще в рамках первой природы. В этом отношении представляется целесообразным рассматривать культурную ценность (экзистенциального) страха не как альтернативу моральной ценности совести на следующих этапах развития морального сознания и ценностно-смыслового ядра культуры, а как важнейшую культурную инварианту социальной адаптации, как негативную инструментальную ценность-средство для достижения системного, а не механического единства всего ценностно-смыслового ядра. Так, по-видимому, возник и первый культурный экзистенциальный страх — умерших соплеменников и смерти как символической категории (в частности, страх «страны, из которой нет возврата» у шумеров и настойчивое стремление Гильгамеша обрести не полагающееся и недоступное ему бессмертие), и весь комплекс экзистенциального страха утраты себя в связи с утратой Другого.

В этом отношении древний египтянин делает следующий шаг к обретению позитивной экзистенциальной культурной ценности — осознанию своего «Я» через Другого в категориях не только искренности, дружбы и почитания (в том числе и сыновней / родительской любви-почитания), как это было в шумеро-вавилонской культуре, но и доверия и, как позволяет судить об этом древнеегипетская лирика²⁰, любви «как таковой» (в Древней Месопотамии такая любовь свойственна только богам).

²⁰ Отмечу в этой связи, что понятие «литература» в отношении памятников письменности протогосударств бронзового века подразумевает еще не книжную культуру в современном смысле этого слова, а культуру отдельных текстов, что обусловлено не столько особенностями материального носителя (совокупность глиняных таблиц и листов папируса иногда называют книгами, хотя это название по аналогии, и более корректным здесь был бы, на мой взгляд, термин «корпус текстов», даже в случае старейших эпосов, различные редакции которых объединяют разрозненные предания об их главных героях), сколько потому, что только на следующем историческом этапе в памятниках письменности в едином целостном виде найдет свое отражение либо «дарованная» (как откровение), либо кодифицированная целостная же система космогонии и аксиологии.

Не углубляясь в детали, отмечу здесь, что древнеегипетская культура в целом отличается высочайшим уровнем разработанности темы индивидуальной человеческой души²¹ (в рамках погребального ритуала [Матье 1996; Большаков 1997; Ассман 1999;

²¹ Обладателями собственных душ были и боги, причем в ряде случаев один бог оказывался душой другого [Коростовцев 2000; Матье 1996].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

[Коростовцев 2000] — и как уже упоминавшейся выше инверсии, символического познания жизни и ее смыслов через их противоположность, символы смерти, и как сохраняющего свою культурную значимость вопроса перехода-медиации). На сегодняшний день, как можно судить по данным источникам, выделяют:

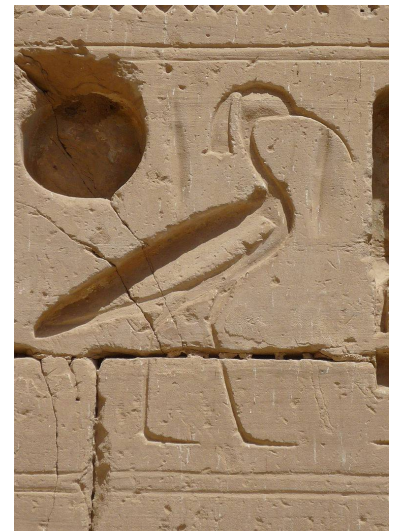
- «Ка» — по Большакову, душа-двойник, подобие человека, после смерти человека обитающее в его гробнице [Матье 1996, с. 47],
- «Рен» — имя, в котором заключалась часть души в случае как человека, так и бога:
«...худшею мезью врагу было уничтожение его имен на памятниках, и наоборот, пребывание имени, "процветание", как выражались египтяне, имени давало возможность душе продолжать загробное существование» [Матье 1996, с. 24],
- «Ба» — бессмертная «жизненная сила» и «одна из форм посмертного существования человека, существования не на земле (в гробнице или памяти соотечественников), но в ином мире, на небе» [Ассман 1999, с. 71], сходящая оттуда, но покидающая умершее тело и отлетающая на небо, «стремясь воссоединиться с первоисточником жизни — солнцем Ра. ... душа человека Ба, соединяясь с солнцем и пребывая с ним в его ладье, тем самым как бы пребывала в небесном оке» [Матье 1996, с. 46, 47],
- «Ах» — не столько душу, сколько дух, не рождающийся вместе с человеком, но обретаемый им лишь после смерти в результате ритуала «отверзания очей»,
- «Шу» — «тень», которую необходимо было сохранять в посмертном существовании и которую повреждают или уничтожают в магическом ритуале причинения вреда или при посмертном наказании.



Душа Ка фараона Хора I. Деревянная статуя, XVIII вв. до н.э. Дахшур



Душа-Ба. Слева — умерший поклоняется собственной Ба. Гробница Инхеркау, ок. 1140 г. до н.э. Дейр эль-Медина; справа — души Ба Рамзеса VI. Роспись гробницы в Долине Царей, Луксор



Иероглиф «Акх» (в виде лысого ибиса). Барельеф южного фасада второго пилона гробницы Рамзеса III, XII в. до н.э. Мединет-Абу, Фиванский некрополь

Собственно, и в самом отношении к душе / душам обнаруживается все то же стремление древнего египтянина «объяснить как раз то, что находится за пределами явлений, постигаемых опытным путем» — поскольку, по-видимому, именно так обретался смысл множественных душ — как странниц, постигающих глубину явлений, знание которых необходимо на возможном обратном пути — к телу умершего и, тем самым, его оживлению. В этом магическом ритуале есть, как мне видится, некое культурно-смысловое / культурно-ценностное общее с магическим ритуалом оживления бога (Озириса Изидой), который, сколь бы ни отличался он от «равноценно-обменного» возвращения к жизни шумерских богов, содержит все ту же культурную доминанту, предельный смысл культуры: символизацию (осмысление) жизни через символизацию (осмысление) смерти.

Отмечу в этой связи, что считаю излишне жестким противопоставление В.В. Емельяновым египетской (и в целом «афразийской») и шумерской культур — как принципиально различных систем мировосприятия, прежде всего подчеркнутое акцентирование архаики шумерской культуры и отнесения ее чуть ли не к эпифеномену первобытной культуры:

«Если Египет по многим своим мировоззренческим конструкциям смыкается с другими областями и народами афразийского мира, то система ценностей шумеров примыкает совершенно к другому полюсу, о местонахождении которого мы можем сегодня лишь догадываться. Шумерский мир — это такая архаика, которую в некоторых проявлениях можно сравнить с архаикой доарийской Индии и дравидского Ирана, в чем-то — с сибирским шаманизмом, а в чем-то даже с индоевропейскими народами (например, с древними иранцами и славянами). Здесь ценится бытийное, множественное, материальное, оседлое, более связанное с домом и землей, нежели собственно с культом предков. Здесь нет абсолютной человеческой власти над миром, чувство равноправно с разумом и волей, а иногда затмевает их» [Емельянов 2001, с. 280], —

в данном выводе (если даже и не считать его преувеличением) можно, скорее, усматривать прообраз первого деления мира (в первую очередь, мира культуры) по принципу «Запад» (Египет) — «Восток» (шумеро-вавилонский мир), хотя сам социальный фундамент такого разделения (типы взаимодействий и отношений, образующих поля материального производства и власти) в бронзовом веке остаются еще не сформированными.

Выделенные опорные концепты и в целом концептуальное поле аксиологических дискурсов шумеро-вавилонской и египетской культуры могут рассматриваться в качестве основы для теоретической реконструкции ценностно-смыслового ядра древнейших протогосударств бронзового века (табл. 1). При этом как здесь, так и в дальнейшем указываемые в таблицах в качестве ценностей-целей отдельные личные добродетели в структуре ценностно-смыслового ядра культуры хотя и выведены отдельными строками, принадлежат к самоидентификации и/или взаимной идентификации (последние же «как таковые» указываются также отдельной строкой — как самостоятельные сложные комплексы с собственной структурой). В этой и последующих таблицах я привожу только позитивные культурные ценности, представленные абстрактными категориями, обозначающими

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

ми как содержание того или иного вида или сферы деятельности (физической / материальной, интеллектуальной и духовной), так и саму опредмеченную деятельность (для чего и используются отглагольные существительные).

Таблица 1

Возможная структура ценностно-смыслового ядра культуры в эпоху протогосударств бронзового века
 (на основании концептуальных полей дискурсов культуры)

Освоенные формы культуры и ее репрезентации	Конвенциональные инструментальные ценности (ценности-средства)		Высшие бытийные ценности-цели			
Ремесла	Труд	Знание	Добро / благо	Саморазвитие		
Культура письменного текста	Результат		Творчество			
Государственность	Внимание	Статус	Имяполагание	Благое имя (бога)	Общественное благо	Жизнь как таковая
Общинно-храмовая аграрная экономика	Учет		Достоинство			
Торговля	Благоговение	Порядок	Город и его благоустройство	Высший порядок	Гармония	Душа
Право	Мужество		Сплоченность общества			
Религия / этика / пред-философское знание	Труд	Правди-вость / честность	Разумность	Правосудие	Добро	Самоидентификация
Медицина	Толкование		Справедливость			
Образование	Польза	Статус	Достоинство	Благополучие	Мудрость	Взаимная иден-тификация
Ранненаучное нание	Канон		Долг			
Искусство	Ритуал	Знание	Справедливость	Благоденствие / изобилие	Постижение идеального	Смысл / энергия / сила / закон
Возраст и телесность	Благочестие		Единство			
Семья	Здоровье	Канон	Мысль о Добре	Познание Добра	Взаимное раз-витие	Разум / сердеч-ное познание
Личные пространство и быт	Толкование		Сокровенное			
Внутриобщинные (вне-семейные / внеродо-вые) межличностные отношения, включая отношения полов	Почтение	Норма	Одухотворение / одушевление	Взаимная под-держка	Достоинство	Радость сердца
Семья	Порядок		Имяполагание			
Личные пространство и быт	Члены семьи и рода	Статус	Опыт	Взаимная поддержка	Достоинство	Мировой поря-док
Внутриобщинные (вне-семейные / внеродо-вые) межличностные отношения, включая отношения полов	Дом		Добро			
Внутриобщинные (вне-семейные / внеродо-вые) межличностные отношения, включая отношения полов	Дружба	Почтительность	Гармония	Стремление к Добру и благу	Достоинство	Забота
Внутриобщинные (вне-семейные / внеродо-вые) межличностные отношения, включая отношения полов	Дружба		Взаимные ис-кренность, до-верие, друже-любие, любовь			

В целом, несмотря характерную для бронзового века значительную (хотя и различную для различных вмещающих ландшафтов) степень нерасчлененности индивидуального и общинного и даже социального и сакрального, высокая степень разделения труда и формирующаяся в результате «символика социальной престижности, которую в целом обеспечивает культура» [Флиер 2016], обусловили значительную дифференциацию ценностно-смыслового ядра культуры данной эпохи, и особенно инструментальных (конвенциональных) ценностей-средств, и начало формирования системы негативных ценностей, что свидетельствует о высокоразвитом индивидуальном самосознании даже там, где особенности хозяйственной (общинной) деятельности надолго «привяжут» человека к своему роду (как, например, в Китае — см. [История Востока 1999—2008; Васильев 1994; Васильев и др. 2002]).

Возникновение в бронзовом веке государственности как наиболее высокоорганизованного типа общественного устройства знаменовало собой безальтернативный переход человека не просто в мир «второй природы», но и к субстантивации (номинализации, называнию абстрактными терминами) и началу институционализации (в деятельности и самих смыслах деятельности государственных и общественных институтов) категорий пространства (с центром-Городом — городом-государством, его территорией и социальной иерархией) и социального времени, т.е. времени, связанного либо с жизнью самого Города, либо с освоенным его жителями природных ритмов. Так не просто появляются, но утверждаются в качестве культурных смыслов темпоральные модальности — абсолютные («было» — в прошлом, «есть» — в настоящем и «будет» — в будущем) и сравнительные («раньше», «одновременно», «позже»). Первым шагом по воссозданию утраченного единства — соединению пространства и времени в единую картину мира в сознании человека после «катастрофы бронзового века» — стало формирование ноумена культуры (представления о ней как об умопостижимом) и дискурса о культуре как имплицитно содержащего категории времени, мыслимые в категориях достигнутого человеком и должного к достижению (самосовершенствования / самотрансценденции), и пространства, мыслимого в категориях деятельности человека и должного к реализации (актуализации, конституирования, институционализации).

2.2. Классическая парадигма культуры в эпоху государств Древнего мира и Средних веков

Следующим этапом эволюции культуры становится ее субстантивация — появление соответствующих абстрактных понятий в «осевое время»: в V в. до н.э. в Древних Китае и Греции («вэнь»²² и «пайдейя»), по-видимому, еще раньше в Древней Индии

²² «...в конфуцианском Луныюе, по-видимому, впервые вэнь начинает употребляться как субстантив, абстрактное понятие со значением "Просвещенность" ("Мудрость", "Культурность")...» [Захарьин 2002]. Речь идет о главной книге конфуцианства под названием Лунь юй, «Беседы и суждения», «Аналекты Конфуция», составленной учениками Конфуция из кратких замечаний, фиксирующих его высказывания, поступки и диалоги с его участием.

(*sāṅskṛti*²³ — культура, цивилизация [Кочергина 1987, с. 671]), и, наконец, во II в. до н.э. в Древнем Риме (собственно *cultura*²⁴)

²³ В.Н. Топоров относит к языкам ранних — древнего и среднего — периодов истории «индийской, или индоарийской группы (северная половина Индийского субконтинента, о. Шри-Ланка)» «ведийский язык (древнейшие тексты — собрание гимнов «Ригведы», конец 2-го — начало 1-го тысячелетия до н. э.), санскрит, известный в нескольких вариантах — классическом, эпическом и т. наз. буддийском (иногда выделяют также ведийский санскрит), возможно, особый «месопотамский» древнеиндийский, о котором можно судить по отдельным словам и именам собственным в переднеазиатских источниках с середины 2-го тысячелетия до н.э.; средний период — среднеиндийские языки, или пракриты, среди которых осо-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

бенно известны пали (язык буддийского Канона, наиболее архаичный из пракритов и более всего близкий к древнеиндийскому), пракриты надписей Ашоки, т. наз. ранний пайшачи, пракриты некоторых ранних эпиграфических документов, т. наз. литературные пракриты...» [Топоров 2006, кн. 1, с. 8]. По традиции, идущей, по-видимому, от древнеиндийского лингвиста Панини (ок. V в. до н.э.), составителя нормативной грамматики санскрита, сложилось устойчивая традиция считать ведийский и классический санскрит разными языками — традиция, фундированная установлением тождества между языком и культурой в русле лингвистического поворота [Топоров 2006, кн. 2, с. 565–590] (в соответствии с хайдеггеровской установкой, согласно которой человек перестает быть творцом языка, а, напротив, становится творением последнего и одновременно «медиумом», посредством которого язык получает возможность говорить) в целом и специфическими особенностями индийской культуры — поздним переходом к письменности и пренебрежительным отношением носителей санскрита брахманов к писцам *kaṣṭha*, как, например, в [Вигасин 2013] — в частности (что фактически означает отсчет существования санскрита от первых письменных памятников на нем, хотя сам факт отнесения каких-либо источников к первым нельзя признать однозначным в силу недолговечности носителя древесного происхождения, на котором они создавались; отношение же к писцам, как отмечает сам А.А. Вигасин, происходило отнюдь не от понимания письменности как профанации сакрального, а от активной фискальной деятельности каястхов). Значительно более взвешенным представляется подход, в рамках которого дописьменный ведийский санскрит рассматривается как непосредственный предшественник письменного санскрита — по аналогии с дописьменным древнегреческим языком Гомера, а эпический санскрит — как переходный между ведийским и классическим [Булич 1900; Топоров 2006, кн. 1] (в последнем случае налицо определенная эволюция взглядов В.Н. Топорова от излагаемых в 1985 г., когда была написана работа «Санскрит и его уроки» [Топоров 2006, кн. 2, с. 565–590] и исследованиями более позднего периода, попавшими в первую книгу второго тома «Исследований по этимологии и семантике», в частности, «Из индоевропейской этимологии III (1–3)» 1992 г. [Топоров 2006, кн. 1, с. 103–117]). В рамках же данной работы принципиальным представляется отнесение первого упоминания о санскрите к «Рамаяне» («само это слово [санскрит — О.Т.] как «лингвистический» термин засвидетельствовано лишь с «Рамаяны»» [Топоров 2006, кн. 2, с. 572]), т.е. к VIII–VI вв. до н.э., по С.К. Буличу, [Булич 1899] или к VII в. до н.э., по В.А. Кочергиной, относящей язык «Рамаяны» к эпическому санскриту [Кочергина 1987, с. 5], что представляется наиболее корректным временным интервалом, — относящимся к тому же «осевому времени».

²⁴ Интересно (и весьма показательно для европейского менталитета начала XX в.), что В. Йегер в силу неосведомленности или нежелания признавать за культурами Востока первенство в осмыслении культуры «как таковой», отказывается китайской и индийской культурам в специальных терминах [Йегер 2001, с. 15–16]. Не менее характерно и пренебрежительное отношение немецкого исследователя к антропологическому подходу — В. Йегер, однако, не задумывается о том, что именно и только социальная среда и развивающееся в ее рамках освоение мира сделали возможными и сам процесс символизации и придания смысла — в том числе и отношениям человека не только по поводу, но и к тем или иным феноменам, включая самого себя, вершиной чего и становится появление термина «культура».

и, соответственно, дискурсов о культуре — иными словами, происходит становление классической парадигмы культуры. Именно в данный период в рамках как западной, так и восточной государственности формируется современное понимание содержательно-смыслового наполнения концепта «культура»:

«Говоря о культуре, мы говорим о ценностях и нормах, о верованиях и обрядах, знаниях и умениях, обычаях и установлениях, языке и искусстве, технике и технологии человека. Культура подразумевает процесс создания и преобразования человеком специфических для него жизненных форм и продукт этой деятельности. Если в контрадикторной оппозиции культуре противостоит не-культура, или природа, то контрарную оппозицию составляют такие понятия, как «война» и «варварство». *Sub specie aeternitatis* и «война», и «варварство» суть тоже культура, но в синхронном рассмотрении противные данной, принятой за таковую, культуре гражданской, цивилизаторской, Культуре с большой буквы» [Захарьин 2002].

Богатейший пласт таких позитивных смыслов представлен в санскрите. Это, прежде всего, культура в ее высоком смысле с семантическое / концептуальное поле этого термина:

«*saṅskṛta* 1) очищенный; 2) украшенный; 3) культурный; 4) обработанный, литературный (о языке);
saṅskṛtá 1) обработка; 2) подготовка; 3) санскрит
sáṅskṛti 1) совершенствование, улучшение; 2) культура, цивилизация
saṅskār 1) связывать, соединять; 2) совершенствовать
saṅskāra 1) приготовление; 2) исполнение; 3) приукрашивание; 4) уход, забота; 5) правильность; 6) законченность; 7) влияние (напр., среды, воспитания)» [Кочергина 1987, с. 671], —

с оппозициями

«*atiprākṛta* 1) совсем простой, обычный 2) необразованный, невежественный
asaṅskāra 1. неукрашенный, простой 2. неукрашенность, простота
asaṅskṛta 1) неукрашенный 2) необразованный 3) необработанный, грубый (о языке)
prākṛta 1. 1) природный, естественный; 2) обыкновенный; 3) вульгарный; 2. грубый, вульгарный человек; 3. пракрит (среднеиндийский язык)» [Кочергина 1987, с. 27, 83, 448], —

равно восходящими к символизации / осмыслению деятельностного начала человека как творца и субъекта культуры:

«*kar* I. (U. pr. *karóti/kuruté*; imp. *kurú*; fut. *karīṣyáti/karīṣyáte*; pf. *cakāra/cakré*; aor. *ákārṣit/ákṛta*; p. *kriyate*; pp. *kṛtá*; pp. *kṛtyá, kartāvya, karanīya, kārya*) 1) делать, совершать; выполнять; 2) изготавливать, *приготавливать; 3) давать, уделять; 4) А. доставать, добывать; 5) обрабатывать, возделывать; 6) применять, использовать что-л.» [Кочергина 1987, с. 150], —

в том числе и как возделывание земли:

«*kṛṣi* 1) хлебопашество, земледелие; 2) поле; 3) пашня; 4) урожай; 5) жатва, уборка урожая» [Кочергина 1987, с. 172], —

с оппозициями

«*akṣetra* 1) невозделанный, необработанный; 2) невозделанное, необработанное поле
ákṣetra-tara дикое, необитаемое место» [Кочергина 1987, с. 19], —

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

что в свою очередь дает семантическое / концептуальное поле:

«*kṛṣṭi* 1. 1) оседлый народ; 2) земледельцы; 2. мудрец
kṣétra 1) земельный участок; поле; 2) земля, почва; 3) место, местность; 4) страна; 5) город; 6) место, сфера деятельности; 7) родина, место рождения; 8) место паломничества; ... 10) утроба матери; 11) местопребывание души (т.е. тело)
kṣetrin 1) хозяин, владелец земельного участка; 2) душа
kṣetra-vid 1) знающий местность; 2) умный; 3) искусный» [Кочергина 1987, с. 172, 182], —

и, соответственно, семантическое / концептуальное поле понятий «знание» и «получение» (знания) — от *-vid* I. знающий; понимающий; II. 1) находящий; 2) добывающий):

«*vidita-bhakti* знающий обхождение, воспитанный
vidyā 1) знание; 2) наука; 3) знание волшебства
vidyā-grahana приобретение знаний, овладение знаниями
vidyā-dhana сокровище знаний
vidyā-dhara — название населяющих пространство между землей и небом добрых полубогов, владеющих искусством волшебства
vidyānupālin (*vidyā* + *anupālin*) приобретающий знание (букв, оберегающий знания)
vidyā-bala сила волшебства, магическая сила
vidyāmaṃsa содержащий сведения, знания
vidyārtha (*vidyā* + *artha*) стремящийся к знаниям» [Кочергина 1987, с. 589].

Во-вторых, культура (как впоследствии в греко-римской античности) может пониматься как просвещение / образование — атрибут аристократии, по умолчанию городской:

«*sú-jatá* 1) знатный, родовитый; 2) образованный, просвещенный; 3) хороший, прекрасный» [Кочергина 1987, с. 735]

с оппозициями

«*grāmiṇa* 1. I) грубый; 2) примитивный; 3) необразованный; 4) простонародный, относящийся к деревне
duḥ-ṣikṣita 1) плохо обученный; 2) необразованный; 3) невоспитанный» [Кочергина 1987, с. 199, 280], —

и, шире, в целом в конвенциональном (социальном) смысле — как *культурность*:

«*avinaya* невежливость, невоспитанность
avinīta невоспитанный
dur-vinīta 1) плохо воспитанный; 2) необразованный
vinīti 1) скромность; ... 3) воспитание, хорошее поведение; 4) уважение
vainayika 1) благонравный, воспитанный; 2) вежливый
savinaya 1) благовоспитанный; 2) скромный
sādhuvṛtta хорошо воспитанный» [Кочергина 1987, с. 79, 278, 584, 623, 716, 723]

Наконец, культура может пониматься в локальном (как этнокультурном, так и нормативном) смысле:

«*ācarita* 1) приближение; 2) обычай; 3) поведение, образ жизни
ācāra 1) образ жизни, поведение; 2) обычай; 3) правило
saṅskāra 8) хинд., обряд, ритуал» [Кочергина 1987, с. 90, 671].

Для всех старейших терминов и концептов «культура» — и для санскритского (ведийского, эпического и классического), и для конфуцианского, и для античного — их общей позитивной (созидательной) коннотацией оказывается *забота* — не только о настоящем и прошлом (памяти), но и, имплицитно, о будущем. Такова и культура-взнь, восходящая к титулованию правителя, заботящегося о своем государстве и его будущем [Захарьин 2002] и сохраняющая этот смысл, и культура-*sāṅskṛti* / *saṅskāra* с ее заботой о знании, языке и творении прекрасного (в знании и языке) — будь то создание законченной (искусной, украшенной) формы или ее совершенствование / улучшение, в том числе под влиянием воспитания, — и культура-пайдейя классической античной Греции с ее заботой о воспитуемом как о личности и гражданине [Йегер 2001] и, одновременно, как о создаваемой / совершенствуемой / самосовершенствуемой идеальной форме / идеальном образе — «культурном идеале как сознательном формообразующем принципе» [Йегер 2001, с. 16] (показательно, что В. Йегер обращает в этой связи внимание на семантику термина «образование»):

«К такого рода воспитанию только и можно отнести слово “образование” в собственном смысле, как оно впервые встречается у Платона в качестве метафоры для воспитательной деятельности. Наше немецкое слово «Bildung» (образование) наиболее наглядным образом отражает сущность воспитания в греческом, платоновском смысле. В нем содержится связь с эстетически формообразующим, как бы внутренне предносящимся художнику нормативным образом, “идеей” или “типом”. ... Причем эта мысль всплывает тогда, когда человеческий дух, расставаясь с элементарной выучкой, направленной на определенные внешние цели, вспоминает о подлинной сущности воспитания» [Йегер 2001, с. 21–22].

Заботой предстает культура и для уже упоминавшейся выше *agri cultura* одноименного трактата Марка Порция Катона Старшего и восходящей к ней *cultura animi* «Тускуланских бесед» Цицерона: в обоих последних случаях исходным становится уход за полем, его возделывание — и, соответственно, уход-возделывание души, сравниваемой с полем (у Цицерона), — т.е. особое заботливое (= душевное, = культурное) отношение к возделыванию. В обоих же случаях это забота о будущей спо-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

способности земли давать пропитание и прибыль своему хозяину (у Порция Катона Старшего) и о будущей способности человека быть достойным гражданином Рима (у Цицерона).

Тема возделывания — культивирования — земли и ее связь с лексемой «забота» вообще весьма интересна в культурологическом отношении. Как показывает В. Йегер, культура-труд (возделывания земли) для Гесиода (VIII—VII вв. до н.э.) есть забота не столько о земле, сколько о возделывающем ее, поскольку «упорная борьба человека-труженика с неподатливой землей и со стихиями обладает своим героизмом и культивирует черты, обладающие вечной ценностью для формирования человека» [Йегер 2001, с. 89], а «Ксенофон [V в. до н.э., историк ученик и друг Сократа — О.Т.] неопровержимо доказывает городу, имеющему тенденцию преувеличивать свою культурную значимость, что всякая культура начинается с агрикультуры [улучшения земли ее заботливым возделыванием — О.Т.], и софисты сами отмечали этот факт» [Йегер 2001, с. 577].

Замечу, однако, что ту же заботу о будущем проявляет и шумерский автор «Наставления непутевому сыну», укоряя своего ребенка: «О будущем ты не заботишься!» [От начала начал... 1997, с. 345], — фактически имея в виду и образование, и «цивилизованное» поведение непутевого (читай, необразованного и невоспитанного — *некультурного*) юноши. В свою очередь, те, кто владеют знаниями (в том числе и знаниями и навыками правильного — удобного богам и принятого в обществе — поведения) и передают часть этих знаний — и учитель, и ученый, и жрец — выступают именно людьми культуры как заботы, в том числе и о будущем (так, комментируя содержащуюся в «Сочинении о школьном обучении» лексему «тот, кто за поведением следит» [От начала начал... 1997, с. 342], В.К. Афанасьева приводит следующие элементы ее семантического поля: «"планы, замыслы, предназначения", также и "чертежи". У Крамера — "тот, кто заботится о рисовании (черчении)"» [От начала начал... 1997, с. 465]).

Характерно для Шумера и заботливое (душевное = культурное) отношение к возделываемой — и вообще к *своей*, в том числе и принадлежащей своему Городу (и, в этом смысле, *освоенной*) — земле формируется уже в городах-государствах Древнего Шумера; так, в «Поучении Шуруппака» читаем:

«Влажно — это поле, о котором заботятся.

Но когда оно сухое — это тоже поле, о котором заботятся»

[От начала начал... 1997, с. 309].

Не удивительно, что «обстоятельства места» необходимой заботы о земле — различия климатических условий, геоморфологии, состава почв и т.д. — становились (наследуемыми) «обстоятельствами действия» и в этом виде оказывались отраженными и опредмеченными в культуре, как материальной, так и духовной (в формах религиозного сознания):

«...надфизиологическая" культура (в данном случае представления о внешнем мире, Вселенной и специально о пространстве) в своих истоках оказывается мотивированной физиологическим аспектом человеческой жизни... Исследования за последние полвека, показавшие врожденный характер некоторых существенных способов ориентации человека, делают особенно наглядной мысль о биологических истоках культурных феноменов. Образ пространства в этом отношении один из наиболее ярких примеров (...образ времени... также мог формироваться на основе био-физиологических моделей, ср. ритм сердечной деятельности, дыхания и другие биоритмы). <...> ...существуют ситуации, где детерминирующим является пространственное (как природное), а детерминируемым — "культурное"» [Топоров 2004, с. 67, 72; разрядка первоисточника].

Так природообусловленные отношения с возделываемой землей и их следствие — культурнообусловленные отношения к ней уже в пределах территории формирования большинства очагов растениеводства — территории «Благодатного Полумесяца», колыбели и вмещающего ландшафта культур и государств Древнего мира, — образуют фундамент ранних, а затем и «классических» локальных цивилизаций. Однако специального термина для обозначения культуры как категории и рефлексии культуры как феномена в эпоху протогосударств бронзового века, по-видимому, еще не возникло, по крайней мере, в известных автору этих строк авторитетных источниках таковое не упоминается — если, конечно же, не считать таковым шумерское «ме» («Сути»). Более того, даже в ведийско-брахманской, китайской конфуцианской и греко-римской античной традициях субстантив «культура» еще представляет собой ценность-средство (по отношению к таким ценностям-целям, как космическая гармония, социально-политическая стабильность, гражданские добродетели и общественное благо).

При этом еще до начала употребления субстантивации культуры, на рубеже II—I тыс. до н.э., происходит важнейшее культурное событие: формирование целостных систем позитивных и негативных нравственных (моральных) ценностей — иудейской (ветхозаветной), ведийско-брахманской и зороастрийской²⁵. Соответствующие аксиологические дискурсы формируются в эпоху

²⁵ Отнесение зороастрийской этической системы к раннеклассической парадигме культуры (VII—VI вв. до н.э.) не вызывает принципиальных разногласий, так как авторство Гат — наиболее архаичной, значимой и почитаемой части зороастрийской «Авесты» — конвенционально признается за пророком Заратуштрой (Зороастром), адресующимся в своих гимнах к единому Богу-Творцу Ахура Мазде и его «Святому Духу (Спента Майнью) и другим ахурам, эманациям Ахура Мазды» [Гаты Заратуштры... 2009]. Авторство и, соответственно, датировка книг Ветхого Завета, прежде всего Книги Бытия как важнейшего источника моральных норм, рассматривается с двух альтернативных позиций. В рамках первой, соответствующей канону и иудаизма, и христианства, авторство приписывается Моисею и датируется XV или, по крайней мере, к XIII вв. до н.э. (Encyclopaedia Britannica, например, указывает, что Ветхий Завет был написан за период с 1200 по 100 гг. до н.э. [Old Testament... 2008]). В рамках второго, т.н. документального подхода, сформулированного Ж. Астриком и развиваемого школой Ю. Велльхаузена, Пятикнижие вместе с книгой Иисуса Навина («Шестикнижие») состоит из нескольких источников — документов, принадлежащих по крайней мере трем различным авторам из Иудеи (Южного царства) и Израиля (Северного царства), условными именуемым Элохист, Яхвист и Девтерономист, т.е. автор Второзакония, и Редактору. В этом случае самые ранние части Ветхого Завета относят к 900-м и 700-м гг. до н.э. [Янг 1998; When Was Genesis Written? 2017]. Что же касается датировки ведийских памятников, то она «за отсутствием внешних источников, крайне осложнена, и положение не значительно облегчается данными языка и отраженными в текстах реалиями» [Индийская философия: Энциклопедия... 2009, с. 261].

«осевого времени» на базе священных текстов религий (Писаний, канонов и т.п.) и близких к священным по своей авторитетности текстов философских и этико-философских учений, — частью собранных в книги откровений, частью книг, составленных из записанных (в случае ведийско-брахманской традиции — заучиваемых) цитат, изречений, преданий и деяний основателей соответствующих религиозных, философских и этических течений. Тем самым начиная именно с этого периода

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов (опыт критического историко-парадигмального исследования)

становится возможным говорить об эпохе книжной культуры; с появлением же такого базового концепта дискурса культуры, как «истина» (данная в откровении и записанная в каноне) письменное слово обретает особую ценность как сохраняющее (священной) истины (позднее всего в Древней Индии, где брахманистская культура практически до начала нашей эры полагала главной ценностью именно устное слово).

В самом общем виде хронология формирования концептуального поля аксиологического дискурсов культуры и, с началом ее субстантивации, дискурса о культуре раннего периода классической парадигмы (по первичным и вторичным источникам) представлена в **табл. 2** (здесь и далее в аналогичных таблицах приводятся концепты только позитивной этики — за исключением зороастризма).

Таблица 2

Дискурсы культуры и о культуре периода развития ее классической парадигмы в эпоху государств Древнего мира

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
<p>Индия, XV — ок. V вв. до н.э.²⁶</p> <p>²⁶ Эпоха «ведийской (XV—VII вв. до н.э.) религии и брахманизма (VII в. до н.э. — IV в. н.э.)» [Индийская философия ... 2009, с. 394] до языковой реформы Панини (стандартизации грамматики и морфологии). Здесь и далее указывается примерный интервал оформления религиозной / религиозно-философской / религиозно-этической / этической системы. Хронологическая последовательность дана по нижней временной границе (началу оформления учения).</p>	
<p>Ведийско-брахманистская религиозно-философская система. Ведийский корпус («Веды» во всех смыслах, приводимых в [Индийская философия ... 2009, с. 257]). Общие космические законы носят этический характер. «В «фамильных» гимнах «Ригведы» выражены представления о регулирующем смену явлений природы и взаимоотношения людей и богов... едином мировом порядке (рыта), за который отвечают Митра и Варуна, а также о божестве, которое объединяет в себе черты отдельных богов...» [Индийская философия... 2009, с. 262]. «Непрерывность жертвоприношения есть условие полноты мира. Жертвоприношение без лакун, мир без дырок — это <i>рита</i> (<i>ṛta</i>), «точная подгонка»: правильное действие в ритуальной работе является одновременно и образом и причиной гармоничного чередования дней и ночей, последовательности времен года и дождей, выпадающих в нужный момент, регулярной встречи едоков и поедаемого. Система систем примыкающих друг к другу частей: космический порядок, ритуальная эффективность, истина как уравнивание — таковы принципы, составляющие понятие риты. Рита, являющаяся высшей ценностью ведийской идеологии, определяется как отсутствие недостатка: это слово происходит от того же корня, что и наречие <i>agam</i>, «достаточно». <...> Единственными элементами, которые мы находим в санскрите и которые способны помочь нам набросать некий эскиз генеалогии долга, являются, с одной стороны, возможная, но не однозначная связь с понятием «вины», с другой стороны — тот факт, что объектом долга является не только добро, попадающее в распоряжение заемщика, но и сама личность должника. Таким образом, на санскрите понятие долга выступает как первичное, автономное и не поддающееся делению на части. Неслучайно брахманы представляют теорию долга важной составляющей частью человеческой природы, которая в определенном смысле — в плане религиозных размышлений — дает образ того, чем — в плане языка — являются термины, обозначающие долг. Так же как слова рина и кусида не имеют этимологии в собственном смысле слова, так и врожденный долг человека, объясняя все, сам ничем не объясняется, не имеет происхождения. Так же как понятие долга — совершенно готовое, оформленное — всегда в наличии в самых древних текстах, так и основополагающий долг воздействует на человека и детерминирует его с момента его рождения» [Маламуд 2005, с. 98–99, 147]. «В более поздних космогонических гимнах... ставятся вопросы о происхождении мира из «сущего» и «не-сущего» (сат и асат), об исходном «материале» космоса, о демиурге, ответственном за его формирование и строившем его по определенному образцу, о речи (вач) как созидательном начале мироздания, об аскетической энергии (тапас) как истоке истины и правды в мире, о соотношении Единого и множественности его манифестаций, о мере познаваемости начала вещей... В «Атхарваведе» выявляются, помимо названного, представления о структуре микрокосма, о космической опоре (скамбха), о жизненном дыхании (прана) как микро- и макрокосмической силе, о желании (кама) как космическом начале и «семени мысли», о времени (кала) как движущем начале сущего и Священном Слове (Брахман), которое одновременно уже рассматривается в качестве высшей сущности, составляющей основу мироздания... В «Белой Яджурведе», помимо введения новых сущностей типа Мысли (манас) как «бессмертного света» в человеке..., воспроизводятся диалоги между жрецами хотаром и адхээрью, которые обмениваются загадками об устройстве мира, в коих можно усмотреть отражение словесного состязания-брахмоды, ставшего культовым истоком будущей мировоззренческой полемики — определяющего модуса философствования в индийской культуре... В брахманах — базовых экзегетических памятниках Ведийского корпуса, — где сама экзегеза священного слова и действия построена на сложных и многоступенчатых корреляциях элементов жертвоприношения, человека и мироздания, выявляются помимо названного соотносительные приоритеты слова и мысли, представление о первоначале мира — в виде как натуральных феноменов, так и мысли; по-новому переосмысливается старый вопрос, что лежит у истоков мироздания — сущее или не-сущее; здесь же содержится представление о повторных смертях (пунармритью), которое станет истоком учения о реинкарнациях, и начало знаменитой идентификации ядра микрокосма с мировым первоначалом — Атмана и Брахмана (Айтарея-брахмана.; Шатапатха-брахмана...). ...в «дубуддийских» упанишадах — древнейшей редакции индийского гносиса — в многообразных контекстах диалогов соперников, а также наставников и учеников рассматриваются Атман, Брахман и Пуруша как жизнеобразующие начала мира и индивида, пять жизненных щяхатт-пран, состояния сознания в бодрствовании, сне и глубоком сне, способности чувств и действий (индрий), ум-манас и распознавание-виджняна (Брихадараньяка-упанишада...) и обобщаются наблюдения за механизмом познавательного процесса (Брихадараньяка-упанишада...). ... В упанишадах впервые формулируется и так называемый закон кармы, устанавливающий причинные отношения между поведением и знанием человека в настоящем и его реинкарнацией в будущем (Брихадараньяка-упанишада... и др.), а также непосредственно связанное с ним представление о сансаре — круге перевоплощений в результате действия закона воздаяния (Чхандогья-упанишада...; Каушитаки-упанишада... и др.) и об освобождении (мокша) знающего от круга сансары (Тайттирия-упанишада и др.). <...> Процесс познания никогда не был ориентирован в Индии на покорение мира, приспособление человека к себе, комфортное обустройство в нем человека, как это типично для западно-европейской культуры, но всегда — на достижение подлинной реальности (мокши, нирваны), перестройку человека для обретения этой реальности» [Индийская философия: Энциклопедия... 2009, с. 263, 879].</p>	<p>Единый порядок вещей во Вселенной / гармония / изначальная истина Непрерывность Жертвоприношение Космическая опора Дхарма (совокупность установленных норм и правил, соблюдение которых необходимо во имя поддержания космического порядка в материальном и духовном мирах) — адхарма (неправедность, аморальность) Карма (вселенский причинно-следственный закон / закон воздаяния) Освобождение Подлинная реальность Брахман (Абсолют) Кара за вину / месть за ущерб Долг Энергия и истина Жертвоприношение / мысленное жертвоприношение Сущее и не-сущее Желание Мысль Слово / грамматика / язык культуры (санскрит) Ритуал Чистота Знание и знающий Дружелюбие Сострадание Подвижничество Непричинение вреда Щедрость Честность Правдивость</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Египет и Ближний Восток, рубеж II—I тыс. до н.э.	
<p>Иудаизм, «Танах» (Ветхий Завет). «Заключительная часть книги [Пятикнижия]... касается законов, данных Богом на Синае. Сначала возвещается основной нравственный закон, а затем следуют определенные установления, которые кладутся в основу утвержденного завета» [Янг 1998]. «Закон явился и был дан Богом в установленное Божественным Промыслом время; но из этого не следует, что прежде, в допотопные времена, после потопа, в эпоху образования еврейского народа никаких нравственных норм не было вообще. Сам принцип «образа Божия» содержал в себе нравственную полноту, которую не было необходимости формулировать словесным способом, потому что все положительное содержание по самой природе до падения было живым и действенным; как способ же отрицательной проверки была дана лишь одна заповедь (не есть плодов от древа познания добра и зла), в которой реализовывался главный нравственный принцип свободного различения добра и зла — принцип послушания. Но и после грехопадения вся история падшего человека (священная история — в книгах Бытия и Исхода) пронизана нравственными смыслами и построениями. Единственным источником нравственных пониманий было предание (традиция), рассматриваемое в свете совести. Если бы не было грехопадения, этого источника было бы достаточно, потому что этические смыслы и постижения неискаженно передавались бы из поколения в поколение, совесть бы их чисто интерпретировала, и сама, будучи неискаженной, загодя сигнализировала бы о приближении к душе образов зла. История Ветхого завета — это история греха и зла, но это и история праведности. Различать их было бы невозможно, если бы в качестве действенного критерия не передавался бы неписанный нравственный закон, по которому праведники оцениваются как праведники, а грешники — как грешники. Правда, эти оценочные критерии носят в основном внешний характер: т.е. отрицательной нравственной оценке подлежат лишь греховные поступки; поведенчески рассматриваемая греховность только одна и оценивается. Праведность же рассматривается в основном по одному, но зато самому важному, религиозному критерию: верность Богу. ... Впрочем, готовность избранного Богом народа к принятию предложенного Им нравственного закона была довольно условной. С одной стороны, можно видеть возросшую готовность к принятию и усвоению предложенных императивов жизни; т.е. возросшее нравственное самосознание; с другой стороны, во время сорокалетнего скитания народа по пустыне после выхода из Египта открылось неверие народа Богу, неупование на Его благое промыслительное водительство, постоянные личные и общие нравственные срывы. Собственно и само блуждание по пустыне было вызвано этим скрытым и открытым неверием и восстанием; необходимо было, чтобы выросло новое поколение, готовое попытаться взять закон в руководителя своей жизни» [Свешников 2000]. «Человек и совершенный им грех нуждаются в очищении, и оно совершается не человеком, а Богом. Таким образом, в этом важном месте нам снова напоминают, что спасение грешника совершается по благодати. Оно исходит от Бога, а не от человека. "Итак очистит его священник <как представитель Бога> от греха" (Лев. 4: 35). ... спасение дается только по благодати, то есть исходит от Бога, а не от человека. Это видно уже в самом имени пророка, но об этом ясно говорят и его речения. В первой главе мы читаем: "Сион спасется правосудием, и обратившиеся сыны его — правдою" ([Ис.] 1: 27). <...> [мудрость] сокрыта не столько в сфере повседневной жизни, сколько в ведении Божиих путей в управлении творением. Человек может исследовать некоторые аспекты физической Вселенной (например, [Иов] 28: 1–11, где речь идет о глубинах подземных шахт), однако в своем познании человек ограничен. Окончательное и абсолютное знание принадлежит одному Богу, и, таким образом, для человека истинное познание заключается в размышлении над мыслями, высказанными Богом о Себе Самом, то есть: "Вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум" ([Иов] 28: 28)» [Янг 1998]. Воспитание связывается с верностью Богу: под влиянием Елисея Иорам основывает пророческие школы, «с целью духовного и интеллектуального воспитания, дабы призвать народ вернуться к Господу» (4Цар.3:1–8:15); оставленные воспитываться при дворе Навуходоносора четверо юношей из числа пленников, увезенных в Вавилон, «отказавшись есть пищу с царского стола,... демонстрируют торжество Божьей милости и быстро продвигаются в своем обучении» (Дан. 1) [Янг 1998].</p>	<p>Образ Божий Завет между Богом и человеком Послушание / верность Грех и воздаяние Страх Господень Нравственный запрет Нравственное испытание Нравственный упадок Пророчество Чистота и очищение Жертва мирная Разум Закон Правда Праведность Правосудие Благодать Справедливость Познание Божье спасение Божий суд Истина Письменное слово (сохраняющее истину)</p>
Греция, VIII—V вв. до н.э.	
<p>Протоантичность и ранняя античная классика от Гомера и Гесиода до софистов и Сократа. Общая тенденция развития понимания феномена культуры — движение от культуры возделывания земли эпохи Гомера и Гесиода к культуре-пайдейе — культуре универсального воспитания и «образовательного стремления» (В. Йегер) у софистов, Софокла, Сократа. «для Гесиода героический мир — иная, лучшая эпоха, нежели современность, "железный век", который он мрачными красками изображает в "Трудах". Нет ничего более характерного для пессимистического жизнеощущения трудящегося люда, чем история пяти поколений, начиная с золотого века под властью Кроноса, постепенно по убывающей приводящая к упадку права, нравственности и человеческого счастья в жестокой современности. Айдос и Немезида скрылись и покинули землю, вернувшись на Олимп в сообщество богов. Ничего, кроме бесконечных страданий и раздоров, не оставили они людям. Из такого окружения не может родиться чистый идеал человеческого воспитания, как при благоприятных предпосылках благородного образа жизни. Тем важнее вопрос, какую долю имело население в духовном достоянии правящего сословия и какое участие оно принимало в преобразовании аристократической культуры к форме воспитания, общей для всего народа. Решающим фактором явилось то, что город еще не подавил село и не лишил его самостоятельности. Феодальная архаическая культура по преимуществу имеет сельский и почвенный характер. Село еще не равнозначно духовной отсталости, к нему еще не применяется городская шкала ценностей. «Крестьянин» еще не есть «деревенщина», синоним необразованного человека. Даже города древней эпохи, в особенности на греческом материке, по преимуществу сельские центры, и таковыми в большинстве своем они и остались. Повсюду на селе еще господствуют жизнеутверждающие нравы, безыскусственное мышление, благочестивая вера, постоянно возобновляемые, как поле, которое каждый год дает все новые плоды из земных глубин; как эти плоды, они были естественным производением родной почвы. Не было нивелирующей городской цивилизации с ее шаблонными мыслями, безжалостно выкорчевывающей все своеобразное и исконное в верованиях и обычаях сельских жителей. <...> ...город и его благополучие остаются мерилем всех ценностей» [Йегер 2001, с. 91–92, 218]. «Пайдейя (греч. παιδεία — формирование ребенка, образование, воспитанность, культура) — понятие античной философии, означающее универсальную образованность (ср. лат. <i>humanitas</i> — вселенская образованность как существо человека). Возникло в греческой софистике в 5 в. до н.э., стало предметом специальной рефлексии у Исократ и Ксенофонта...» [Солопова, Шичалин 2010]. «Ксенофонт безусловно верил, что именно философия проложила путь в новую область — сферу души. ... Призыв Сократа заботиться о душе явился прорывом греческого духа к новым формам жизни. Если понятие «жизнь» (<i>βίος</i>) означает не просто человеческое существование во времени, а некий полный смысла, сознательно избранный путь, то этим мы обязаны той подлинной жизни, которую прожил Сократ. Она послужила моделью новой "биос", жизни, основанной на духовных ценностях» [Йегер 1997, с. 74].</p>	<p>Космос и хаос Природа Труд (на земле) Арете (добродетели) Пайдейя (воспитание добродетелей) Калокагатия («прекрасный и хороший», «красивый и добрый») Доблесть (воинская и гражданская) Город / идеальное государство Логос Философия Душа Забота о душе Справедливость Природное право</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Иран и Центральная Азия. VII—VI вв. до н.э.	
<p>Зороастризм, «Авеста». «...этический компонент авестийской культуры и духовности, сконцентрировавший в себе многовековой моральный опыт, даже более фундаментален, чем религиозный, и... при всей кажущейся нераздельности и очевидной взаимозависимости этих компонентов генетическое первенство и логический примат принадлежат все-таки этике, а не религии, так как этика зороастризма отражает практическое применение основных положений веры. Более того, авестийская религия возникла именно как результат отчаянных поисков человеческой души и разума социальной и моральной справедливости, как компенсация всеобщего пессимизма и неудовлетворенности, безнадежности и беспомощности, как фундаментальный ответ не столько на религиозные, философско-мировоззренческие вопросы, сколько на социальные, гуманитарные и особенно моральные запросы общества и индивида» [Бердиев 2011, с. 3]. В дуалистической этической системе зороастризма наиболее полно для аксиологии Древнего мира представлена структура морального сознания и самосознания, — конституированная 1) через бинарное единство идеальных категорий (рационалистических абстрактных идей, символических представлений, являющихся одновременно и божествами зороастрийского пантеона, и моральными ценностями / антиценностями), 2) в качестве моральных требований и норм, прежде всего триады «Благая Мысль — Благое Слово — Благое Дело». Так, в космической этике зороастризма объективированы позитивная этика Ахура-Мазды и других ахур, его эманаций как идеальный позитивный (благый) полюс дуалистической картины мира и негативная этика Ангра-Манью и его демонов — абсолютный негативный полюс той же космогонии, и оба эти полюса выведены на уровень смешанной этики общины и человека, которым равно предоставлено право выбора любой из двух космических этик (подробнее см. [Лелеков 1991; Гаты Заратуштры... 2009; Бердиев 2011]), и даже на уровень первой природы (где каждый его представитель является воплощением доброго или злого начала) [Бойс 1988]. «Характеризуя естественное состояние человека, зороастризм считает, что человек не может возникнуть с изначально завершенными достоинствами или недостатками, он изначально не обречен на грех, а совершает таковой при определенных условиях. В естественном состоянии человек имеет лишь возможность, предрасположенность к добродетели или пороку. Только по мере совершенствования своего разума индивидуум может приобрести положительные и отрицательные нравственные качества, различать добро и зло, становиться добродетельным или порочным. ... высшей целью этики зороастризма является попытка вывести этику из идеи автономии добра, независимой от религиозных и метафизических предпосылок. В зороастризме чистое добро, добро как таковое, не существует, оно включает всю полноту, всю целостность жизни во всех ее проявлениях, во всех ее сферах — общественной, политической, экономической и т.д. Согласно зороастризму, во всех этих сферах в ходе эволюции жизни на земле осуществляется абсолютное добро, а добро исполнившееся, реализованное на земле, — есть царство Ахура-Мазды. В этом значении добро является не только абсолютной моральной нормой, но и реальной основой организации всей жизни. Поскольку добро само по себе абсолютно, постольку и моральные принципы также имеют абсолютный, автономный характер. Эти принципы определяют нормы всей жизни и находят преломление в частных, отдельных принципах, которые, в свою очередь, регулируют и формируют жизнь отдельной личности, семьи, арийского народа и всего общества, развивающегося в рамках арийской культуры и цивилизации. Иными словами, добро и зло, как фундаментальные категории авестийской этики и этического сознания, от содержания которых зависят все иные представления, в зороастризме занимают ключевое место. В самом общем, абстрактном виде добро можно было бы охарактеризовать как отношения бескорыстия и солидарности. Это такой тип связи, когда один индивид развивается, утверждает себя вместе с другими и через других. Зло, напротив, возникает, когда отношения между индивидами приобретают характер взаимоиспользования, в предельном случае — угнетения одних людей яругами. Противоположность добра и зла специфична для морали, но она, разумеется, не исчерпывает ее содержания. Добро и зло, как и другие нравственные понятия (долг, честность и т.д.), в своей основе являются конкретными формами общественных связей между индивидами, объективными свойствами их поступков. В этом смысле моральное сознание является отражением и выражением моральных отношений, способом их фиксации» [Бердиев 2011, с. 20–21].</p>	<p>этика Ахура-Мазды: Благая Мысль Благое Слово Благое Дело Свет / Благой Огонь Чистота и очищение Совесть Разумная творческая свобода Порядок Дисциплина Красота Сорамерность Благополучие, Счастье Прозорливость Постоянство Разум / Здравомыслие Безупречность, Правдивость Истина Целость-Бессмертие (Йасна 45.5) Здоровье Процветание Спасение Благая / желанная власть</p> <p>этика Ангра-Манью Злая Мысль Зло Безобразное Тьма Ложь / Обман / двурушничество Злость / ярость / агрессивность Зависть Отвержение Леность Эгоизм Голод и жажда Разрушение Тупость</p>
Индия, V в. до н.э. (с 486 г. до н.э. — условной даты оформления буддизма после вступления Будды в паринирвану)	
<p>Буддизм, «Типитака». «По преданию, Будда... сформулировал четыре основных принципа чань-буддизма, предписывающих поддерживать “особую передачу традиции вне учения”, “не опираться на слова и письменные знаки”, “указывать непосредственно на сознание”, “выявляя собственную природу, становиться Буддой”» [Индийская философия... 2009, с. 152]. «Нравственность (шила) составляет первый шаг “восьмеричного пути” и основу религиозной жизни. Нравственное развитие служит необходимой предпосылкой освоения медитации (самадхи) [состояния, при котором исчезает сама идея собственной индивидуальности, но не сознание, и возникает единство воспринимающего и воспринимаемого — О.Т.] и мудрости (панья). Вести нравственный образ жизни значит жить в соответствии с Дхармой. Слово “дхарма” имеет много значений, но заключенная в нем основополагающая идея — это всеобщий закон, регулирующий физический и нравственный порядок Вселенной. Дхарма не исходит от высшего существа и не подконтрольна ему, боги подчиняются ее законам. В буддизме этот термин обозначает естественный порядок вещей и... весь объем буддийских морально-религиозных доктрин. ... Пять заповедей для мирян запрещают отнимать жизнь у живых существ, брать то, что тебе не принадлежит, воздерживаться от несправедливого проявления чувств, от лживых речей, сексуальной распущенности и употребления алкогольных напитков. Смысл буддийской морали содержится в первых четырех. Они дополняются более строгими правилами, соответствующими статусу человека или конкретным ритуалам. ... Длинные перечни добродетелей и пороков, которые появились в поздней литературе, выведены из ключевого комплекса трех главных буддийских добродетелей: бесстрастия (арага), благожелательности (адоша) и понимания (амоха). Они составляют противоположность упоминавшимся выше «трем корням зла», а именно страсти (рага), ненависти (доса) и заблуждению (моха). Бесстрастие означает отсутствие эгоистического желания, заставляющего человека отдать предпочтение собственным потребностям, благожелательность — доброе отношение ко всем живым существам, понимание — знание человеческой природы и человеческого блага» [Кеоун 2001]. «Согласно буддийской концепции власти, царь не только правитель, но и посредник и регулятор социального порядка. Если он несправедлив, он приносит несчастье своим подданным. Монарх, который не следует Дхамме и не соблюдает высшие нравственные нормы, ведет страну к разорению. В этом случае он теряет право на власть и народ вправе свергнуть его или убить. <...> ...буддийская концепция не имеет завершенной формы, ибо ее композиция позволяет вводить бесчисленное число морально-нравственных поучений, включая поучения о морали, медитации, мудрости, долге и обязанностях монарха. ...эта концепция ставит под вопрос законность власти, утверждает фактическую зависимость власти от морально-нравственных законов, а юридически ставит эту власть под контроль сангхи [буддийской общины — О.Т.] как хранителя и толкователя морально-нравственных законов» [Корнев 1987].</p>	<p>Всеобщий закон и нравственный порядок Вселенной Дхарма (дхамма, совокупность установленных норм и правил, соблюдение которых необходимо для поддержания космического порядка) Просветление и путь к нему (колесо дхармы) Ритуал Нравственность Добродетели Неприкосновенность жизни Мудрость Счастье Страдание Страсть и бесстрастие Понимание и заблуждение Благожелательность Человеческая природа Человеческое благо Личное и безличное Единство воспринимающего и воспринимаемого Нирвана и паринирвана (окончательная нирвана)</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Китай, V—III вв. до н.э. (с 479 г. до н.э. — года смерти Конфуция и начала формирования «Лунь юй» — «Аналектов»)	
<p>Конфуцианство, «Лунь юй», «Мэн цзы» и др. Первое употребление понятие вэнь в значении «культура». «1. Первоначальное значение... — узор, рисунок. 2. ...означает "что-то приобретенное человеком и в то же время его украшающее". 3. "Вэнь — не только не обычные, простые свойства человеческой природы, но и приобретаемые моральные качества". 4. "Вэнь — то, что изучают". 5. ...образованность, просвещенность, культурность. 6. С образованием чжоуского государства [вэнь] возникает как особая общественная категория. <...> 9. ...литература как синоним слов "просвещение", "культура". 10. ...духовная культура, запечатленная в слове. 11. ...не письмо, не письменность, а то, что написано знаками письма. 12. ...то в литературе, что соответствовало общественным нормам. 13... не просто "просвещение", "культура", но просвещение гуманистическое, культура гуманистическая. <...> ...вэнь переходит в культ предков Западного Чжоу и употребляется как эпитет перед терминами родства и титулами в посмертных именах предков (в том числе родоначальника Чжоу - Вэнь-вана), в значении, близком к «Родоначальный». При династии Восточное Чжоу (771—256 г. до н.э.) вэнь чаще других имен продолжает употребляться в посмертных именах чжоуских аристократов, в значении "Просвещенный" ("Мудрый", "Культурный"). Под "Просвещенным" понимается знающий религиозный ритуал и светский этикет аристократ. В условиях усложнявшегося аристократического государства основным общественным авторитетом становится именно «Просвещенный» правитель. ... В Лунь юе, по-видимому, впервые, вэнь начинает употребляться как субстантив, абстрактное понятие со значением "Просвещенность" ("Мудрость", "Культурность"), имплицитное знание обрядов культа и придворного этикета. <...> "Культурное знание" (вэнь) должно сочетаться с "нравственной основой" чжи), и только в этом случае возможно появление совершенной личности — "благородного мужа". Уже в Лунь юе вэнь — социо-культурный различитель. Социокультурную триаду образуют "скрибы" (ши), чрезмерно знающие вэнь, "деревенские" (е), не знающие вэнь, и "благородные мужи" (цзюньцзы), в меру знающие вэнь. В период Чжаньго ("Сражающиеся царства", 475—221 г. до н.э.) вэнь начинает означать не одно «культурное знание» человека ("культурность"), но собственно предмет "культурного знания" — "культуру", т.е. чжоуские обряды и установления. Вэнь продолжает быть социо-культурным различителем. Однако теперь вэнь не является второстепенным знанием. Не знающие вэнь, в представлениях конфуцианцев, порочны, или "убоги", "благородные мужи" презирают "убогих". Через доказываемую естественность вэнь для человека конфуцианскими идеологами устанавливается абсолютная ценность вэнь» [Захарьин 2002]. «...конфуцианская [парадигма] разделяла основные принципы традиции и... претендовала на её защиту и выражение её интересов без конфликта с ней самой. ...принцип Конфуция из «Лунь юя» 7.1 «передать, но не создавать, верить [древнему] и любить древнее» (шу эр бу цзо, синь эр хао гу 述而不作, 信而好古) вкупе с принципом из 2.11 «повторять древнее, но узнавать [в нём] новое» (вэнь гу эр чжи синь 温故而知新) задают один из важнейших горизонтов конфуцианской парадигмы — отношение к своей предшественнице. "Поднебесная имеет [свой] Путь, и не мне, Цю, пытаться изменить его (тянь ся ю дао, цю бу юй и е 天下有道, 丘不與易也). <...> Для Китая был абсолютно чужд... образ мира как погрязшей во грехе испорченности или обречённой на страдание сансары. Китайский Мир изначально добр и упорядочен, Небо выступает гарантом порядка и стабильности в мире, этот порядок нужно не завоевывать, а поддерживать в форме стабильности (хэ и). ... Добрая природа человека есть онтологическая данность, она укоренена в самом Мире. Гармонию хэ возможно поддерживать лишь особым способом Бытия-в-Мире: хэ достигается только тогда, когда человек актуализирует заключённую в нём добрую силу-благодать (дэ 德) и излучает её в Мир, тем самым одновременно проживая его и гармонируя. Однако, как утверждает, например, конфуцианский текст "Да сюэ", "пресветлая благодать" (мин дэ 明德) сама нуждается в том, чтобы её свет был зажжён. Именно "воссияние пресветлой благодати" (мин мин дэ 明明德) выступает в этом тексте целью всякого усовершенствования. ...ключевым способом усовершенствования людей в конфуцианстве являлся ритуал (ли 禮). Как нам сообщает другой текст "Ли цзи" [«Записки о благопристойности», «Книга ритуалов», один из главных канонов конфуцианства; составлен в IV—I вв. до н.э., в I в. до н.э. вошел в состав конфуцианского Пятикнижия — О.Т.], "Жу син": "Гармония (хэ и) становится ценностью посредством ритуала (ли 禮)"» [Конончук 2012, с. 140—141]. «Человек культуры» (вэньжэнь) — ученый-интеллектуал, «воплотивший в себе культурное начало», «культивирующий, возвращающий сам себя» [Малявин 2003, с. 80], идеальное сочетание культурного и природного являл собой человек, в котором естественность (природные качества природы чжи) и воспитанность свойства, приобретенные человеком посредством воспитания и образования вэнь) уравнивали друг друга [Конрад 1983, с. 151—152].</p>	<p>Природа Гармония Путь Наследие предков Культура (вэнь) Культурный человек Мудрость Просвещенность Ритуал Мораль и этика Написанное письменными знаками Совершенное государство Порядок и стабильность Самосовершенствование Добродетели Образование Природа человека Добрая сила-благодать Гармония</p>
Греция, V—IV вв. до н.э.	
<p>Высокая античная классика (классическая античность) Платона и Аристотеля. Возникшее в рамках учения софистов понятие «пайдейя» «было разработано Платоном в диалогах "Государство" и "Законы". В соединении с учением о бессмертии души политическая программа Платона, полагающая воспитание "стражей" и "правителей" фундаментом правильного государственного устройства, представляет пайдейю не только как смысл политики, но и как смысл жизни души: согласно "Федону" (107d3), душа уносит с собой на тот свет только воспитание-пайдейю. Аристотель продолжил школьную разработку понятия в трактате "Политика": согласно его учению, объединение людей ("толпы") в единое государство возможно только "путем ее воспитания" (1263b37), т.е. через "внедрение добрых нравов, философии и законов" (b40). Аристотель тем самым полемизирует с платоновским проектом идеального государства, единство которого держится на власти "стражей" и "правителей", а самая многочисленная прослойка общества, "земледельцы", не получает воспитания. Воспитание-пайдейя в системе этико-политических взглядов Аристотеля — условие счастья для всех членов общества, в то время как для Платона воспитание мыслится как задача онтологическая — как условие спасения души, способ приобщения к истинному бытию, что делает пайдейю синонимом самой философии» [Солопова, Шичалин 2010]. Ядром платоновского «Государства» «оказывается проблема Пайдейи, судя по тому повышенному вниманию, которое ей уделяет Платон. Эта проблема неразрывно связана с вопросом о норме поведения. В государстве, стремящемся к соблюдению высшей нормы, проблема Пайдейи становится основной. ... Вопрос об организации общественного воспитания и о формировании органов управления Платон будет позднее рассматривать в "Законах". В «Государстве» этот вопрос остается где-то на периферии. В этом произведении он проявляет исключительный интерес к содержанию образования и пытается наметить его основные направления. В центре рассуждений стоит проблема высшей нормы. Естественным решением задачи двойного воспитания — души и тела — Платону представляется древняя греческая Пайдейя: обучение музыке и гимнастические упражнения. Он и придерживается этих принципов. ... В широком понимании греческое слово "музыка" (μουσική) означает не только воспитание звуком и ритмом, но в первую очередь, как подчеркивает Платон, в воспитании играет роль произнесенное слово — "логос". ... душа ребенка в большей степени формируется от этих [мифологических] рассказов, чем его тело усилиями его тренеров» [Йегер 1997, с. 206—208]. Оппозиция этос — патос (пафос) раскрывается Аристотелем как оппозиция рационального спокойного нравственного (ценностно-обусловленного нормативного) характера и стиля поведения иррациональным неупорядоченным, аффективным (ненормативным и потенциально подрывающим нормативность, связанными с деструкцией ценностно-смыслового ядра этоса и ведущими к «порче нравов»).</p>	<p>Эйдос / идея Единое Феномен и ноумен (мир чувственный и мир умопостигаемый) Жизнь души Мышление Логос / диалог Пайдейя (универсальное образование и воспитание) Мусическое воспитание Общественная жизнь Общественное благо Благо Государство Этика и политика Этос — пафос Философская истина Философские ценности Эстетические ценности Гражданские (политические) ценности Дружба Любовь Доблесть / мужество Самодовлеющая ценность человеческой личности Престиж Почести</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Греция, IV—I вв. до н.э.	
<p>Эллинистическая классика. «В Афинах с 307 по 261 год до н.э. — сорок шесть лет — длятся войны и мятежи. Войны, в которых исчезает самый дух эллинского сообщества, долго сохранявшийся среди греков. Нет более греческих пленников, нет более уважаемых женщин: меч, насилие и рабство. В официальных рамках городов партии, или то, что от них осталось, вырывают друг у друга подобие власти. В дела Афин четыре раза вмешиваются чужеземцы, занимают город, изменяют призрачную конституцию, которая никогда более не вступит в силу. ... Имеются кое-какие свидетельства, позволяющие предполагать, что во времена своего величия Афины были достаточно сильными для того, чтобы некоторые люди могли задумываться над вопросом об уничтожении рабства. ... Еврипид доносит некоторые отзывы их. Но когда Филипп Македонский подчинил Грецию, он внес в мирный договор, навязанный грекам, статью, навсегда запрещающую освобождение рабов. Это значило — довершить бедствия греческого народа. Это значило — закрыть единственный еще оставшийся открытым выход к возрождению, к оздоровлению» [Боннар 1992, с. 364]. Во внешнеполитической сфере — поражение Афин в борьбе с Македонским царством в (338 и 322 гг.) и окончательная утрата Афинами / Афинским союзом статуса великой державы / самостоятельного геополитического актора; первое нарушение территориальной и социокультурной замкнутости греко-античного мира.</p> <p>Ранняя и Средняя Стоя. Трансформация идеи пайдеи, главной целью которой становится воспитание внутренних условий атараксии и апатии — формирование нравственной личности как имеющей мужество и сознание должностования к постижению и принятию смысла посредством стоического логоса, ядром которого является «Лектон ...отглагольное прилагательное от греческого глагола legein, обозначающего не только процесс говорения, но и нечто более осмысленное, а именно процесс "имения в виду". Лектон в этом смысле есть предмет высказывания или, говоря вообще, словесная предметность. Если мы изучим все особенности этого стоического термина, то, безусловно, мы прикоснемся и к самой специфике стоического учения. В дальнейшем мы увидим, что только это лектон может объяснить собою все это суровое учение стоиков о нравственности, всю эту концепцию у них мудреца. Без этой концепции иррелевантного лектон стоический мудрец совершенно ничем не будет отличаться от того мудреца, который вообще выступает во все периоды античной философии. Без применения этого лектон совершенно непонятной оказывается также и вся оригинальность стоического учения о вселенском логосе. Этот логос, как мы уже сказали, был везде. Но везде он был оригинален. <...> стоицизм исходил с позиций принципиальной субъективности, а все объективное рисовал на основах субъективных переживаний. Но ведь эти переживания говорили нам в наиболее отвлеченной форме о лектон, а в наиболее конкретной форме — об атараксии и апатии. При этом атараксия не могла появиться сама собой, и апатии можно было достигнуть при помощи огромных усилий. Поэтому уже в субъективной области человек наталкивается здесь на некоего рода немысленную, совершенно непонятную и с трудом одолимую гущу бытия, с одной стороны, и, с другой стороны, на целый кодекс разумности, на целое законодательство заповедей, повелений, обучения и всякого рода советов, или, короче говоря, на целое методически проводимое искусство организации, оформления, разумно-творческой и художественной деятельности. Стоический мудрец и был таким художественным произведением искусства, в котором все построено методично, все построено целесообразно и все построено согласно строго предусмотренному плану. Это вам не классика, которая все целесообразное и все художественное создавала естественно, вовсе не в порядке запланированной и строго размеренной деятельности, не в порядке специальной обученности и не в порядке специализированного профессионализма. Ведь это же эллинизм. Ахиллы тут не рождались, а только еще воспитывались; и Эдипы не наталкивались здесь на неожиданные случаи и судьбу без всякого намерения, а только в порядке полной предусмотренности. Эдипы здесь обучались, планировались, и они уже заранее знали, что их ожидает и как на это нужно реагировать. Даже все несчастья и треволения для стоического мудреца есть ничто, потому что все это запланировано еще раньше, и педагогическая учеба обеспечила ему атараксию в любом случае. На то ведь это и есть эпоха субъективизма, то есть эпоха сознательности, эпоха планированных волевых усилий, эпоха заранее продуманных правил художественной деятельности. Эллинистические Эдипы не ужасались после того, как узнавали о своих преступлениях, не раскаивались, не били себя в грудь руками, не выкалывали себе глаза и не обрекали себя на вечное нищество, как то было с классическими Эдипами. Эллинистических Эдипов ровно ничем нельзя было удивить. И они были настолько воспитаны и настолько морально тренированы, что даже в моменты любых своих катастроф они переживали у себя в душе только атараксию и только заранее запланированную апатию» [Лосев 1979]. «...Панэтий из Родоса... расширил понятие "блага", включив в него природные ценности, и разделил добродетели человека на "умственную" и "действенную". Выше всего ставя мудрость, справедливость и умеренность, Панэтий, однако, заменил мужество на "величие души", которое, по словам Диогена Лаэртского, есть "знание или самообладание, позволяющее быть выше всего, что с тобой происходит, как хорошего, так и дурного". Он также сблизил величие души с римским <i>virtus</i> (доблесть), которое обобщало традиционные добродетели: <i>pietas</i> (благочестие), <i>fides</i> (верность), <i>gravitas</i> (серьезность), <i>constantia</i> (твердость).» [Кочеров 2016, с. 33].</p>	<p>Атараксия (безмятежность духа) / апатия (бесстрастие, отсутствие аффекта)</p> <p>Вселенский Логос Лектон (смысл) Логичность бытия (единство законов Логоса — закона причинно-следственной связи в сферах познания, мироустройства и морального целеполагания) Единое Боженное единство Единство человечества Мировое государство Равенство от природы судьба Добродетель Благо Долг / должностование Целеполагание Нравственные образцы Умственные и действенные добродетели Величие души Воспитание характера</p>
<p>Эпикур, письма, «Главные мысли» (начало III в. до н.э.). Общественная жизнь (политика и культ) и, соответственно, гражданское арете и его воспитание не составляют смысла человеческой жизни. Будучи природным созданием, человек обеспечивает свою безопасность только незаметной жизнью, которая ограждает его душу от излишнего беспокойства, прежде всего, от чувства страха (воздействия явлений природы, суеверий — мнения толпы, смерти) и неестественных и ненужных желаний, коренящихся в непонимании истинных потребностей человеческой природы. Высшая ценность и цель человека — атараксия, общественное же благо (в том числе и справедливость) обеспечивается общественным договором между людьми, живущими уединенно и руководствующимися естественным правом (<i>φύσεως δίκαιόν</i>). Эпикур отвергает «не только провиденциализм, но и телеологию и связанную с ней теодицею. Знаменитое заключение Эпикура о том, что представление о божестве как всеблагом промыслителе несовместимо с наличием зла на земле, известно в изложении Лактанция (De ira dei 13, 19). <...> Высшая добродетель — благоразумие (<i>φρόνησις</i>) — достигается в результате самостоятельного выбора. Это означает, что боги не определяют критерия нравственности, не выступают в качестве морального регулятора. В сочинениях зрелого Эпикура для характеристики блаженного состояния используются лишь негативные термины <i>ἀπορία</i>, <i>ἀταραξία</i>, <i>ἀφοβία</i>, указывающие на то, что счастье — это избавление от каких-либо зол. Эпикур считал, что душевные страдания хуже телесных и что, помимо наслаждений в движении (радости и веселья), существуют наслаждения покоя — безмятежность и отсутствие страдания» [Шахнович 2010]. Подобно политике искусство также является источником «беспокойства» человека: «...эпикурейцы — и не поклонники и, вероятно, не знатоки [искусства]. Дело в том, что, по учению эпикурейцев, искусство относится к тем беспокойным сферам человеческой деятельности, которые способны только раздражать внутреннюю жизнь человека, возмущать ее, лишать тишины и покоя, нарушать равномерность и безмолвное душевное самонаслаждение.</p>	<p>Свобода Благоразумие Счастье Желания (естественные, пустые, необходимые) Страх (смерти и богов) Боль и отношение к боли Природа / законы природы / познание природы Разумные удовольствия Безопасность Принцип «живи неприметно» (<i>λάθε βιώσας</i>) Справедливость Общественный договор / естественное право Критерии, или каноны, истины (ощущение, предвосхищение, претерпевание, образный бросок мысли)</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Греция, IV—I вв. до н.э.	
<p>Эпикурейцы хотели, как и стоики, тоже освободить человека, тоже сделать его самодовлеющим, ни от чего внутренне не зависящим. Путем к этому является погружение в наслаждение, в мерное и мудро уравновешенное удовольствие. Искусство нарушает эту внутреннюю тишину наслаждения, этот безмолвный покой удовольствия; и потому эпикуреец ни в каком смысле не должен заниматься искусством, и его цель – только отстранить его от себя и остаться без него» [Лосев 1979]. В свою очередь, и «Сад» Эпикура — не публичная философско-образовательная школа, подобная платоновской Академии или аристотелевскому Ликею (также источник беспокойства), а замкнутое сообщество единомышленников. «Философия Эпикура не есть игра цивилизованных людей, роскошь, доступная знатоку; это работа над наиболее неотложными проблемами. "Не следует делать вида, что занимаешься философией, но следует на самом деле заниматься ею. Ведь нам нужно не казаться здоровыми, а быть поистине здоровыми", — говорит Эпикур. Не нужно терять ни мгновения, если хочешь направить человека к истине — единственному лекарству от его бед. Нужно найти это лекарство. Счастье — это неотложная нужда, которая не ждет. Жизнь гораздо короче, чем мы можем себе представить. "Всякий уходит из жизни с чувством, как будто бы он только что родился". ... Но, в конце концов, какова же она, эта истина? Чтобы найти и дать счастье, нужно сначала понять, что люди очень несчастны и почему они несчастны. Почему? Потому что они боятся. Нужно прогнать этот страх, эту постоянную тревогу, живущую в глубине души всякого человеческого существа. Когда эта тревога будет устранена с помощью более верного взгляда на действительность, только тогда возникнет счастье. ... У Эпикура имеется глубокая уверенность в необходимости и простоте непосредственного ощущения радости. Радость во всякое время у нас под рукой. Но люди боятся. Этот страх внушен им ложным представлением о действительности. Страх чего? Наш первый страх, наш главный страх — это страх смерти. Все люди знают, что они должны умереть. Мысль о смерти всюду их преследует: они все время ищут возможности отвлечься от этого страха, но в их самых ошеломляющих забавах эта мысль беспрестанно возвращается к ним, она закрывает все горизонты, она наполняет людей ужасом, у них кружится голова, как если бы они находились на краю пропасти, которая должна их поглотить. ... Есть и другой страх, связанный, однако, с первым, — это страх перед богами. Люди воображают, что боги наблюдают за ними, подстерегают их с высоты небес, что они вмешиваются в человеческую жизнь, что они наказывают людей за неповиновение, за пренебрежение к верховному авторитету. И поэтому люди вопрошают оракулов, ждут от жрецов предсказаний, просят руководства их поведением. Но эти жрецы ровно ничего не знают об истинной природе богов. Отсюда в жизни людей невероятное множество нелепостей, безумия и иногда преступлений. Преступлений, внушенных, если верить мифическим преданиям, самой религией. ... Эпикур смело творит свое самое блестящее дело освобождения, самое простое на свете. У него такой вид, точно он берет нас за руку и говорит нам: "Смотрите на мир, смотрите на него при свете солнца, которое все освещает. Никаких мифов, которые скрывали бы от нас действительность под предлогом боязни обнаружить ее". Он нам говорит: "Смотрите. Откройте глаза. Слушайте голоса, идущие от природы". И нам не остается ничего другого, как ответить ему: "Мы смотрим, мы слушаем". Вода, небо, земные пространства, возделанные людьми, — "труды", как говорили греки, чтобы обозначить "возделанные поля", — этим словом "εργα" можно было обозначить работы по выделке ковров, обязанные терпению женщин, и равным образом завоевания, совершенные на войне с помощью меча, или еще морской простор, преодоленный руками гребцов. Хлеб, чтобы питаться, плоды, чтобы срывать их, земли, чтобы заселять и обрабатывать их, — это всюду, где некогда царили леса и дикие животные. Эпикур показывает это и говорит нам: "Смотрите, слушайте. Можно ли отрицать все это? Нет. Вы не будете отрицать очевидность. Все это существует. И все это в значительной части дело ваших рук. Этот чувственный мир, который связывает вас своей подлинностью и своим изобилием, раскрывает себя перед вами, достоверный, неотвратимый, — этот мир, который будет длиться, пока длится и вы... Чему же вы будете верить, если вы не верите этой единственной очевидности?"» [Боннар 1992, с. 370–371]. Тем самым Эпикур обращается не просто к чувственному восприятию и чувственно воспринимаемому миру, а именно и прежде всего к миру творимой человеком культуры. «Эпикур верит в богов: он не атеист в строгом смысле этого слова. И в то же время он устраняет богов, так сказать, из жизни человека. Практически он атеист. В своем межмировом пространстве блаженные, живущие в высшем покое, — зачем боги будут заниматься нами и, главное, зачем они будут делать нам зло? У богов нет другого объекта заботы, кроме их собственного благополучия. Они, таким образом, дают нам пример, и мы были бы глупцами, не делая того же, что делают они. Эпикур пишет: "Блаженное и бессмертное [существо] и само не имеет хлопот [беспокойств], и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоговением; все подобное находится в немоющем". В другом месте он заявляет, что нелепо воображать, будто боги обременяют себя заботой наказывать виновных и вознаграждать честных людей: "...высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу". ... Душа и не бессмертна и не существовала до рождения тела. Ни мир, ни история человечества не могут быть объяснимы действием провидения, потому что ни в чем нельзя заметить действий разумных, справедливых и доброжелательных. Однако это не значит, что жизнь человека обречена на полный хаос. Но порядок, который можно в ней обнаружить, устанавливается человеком с того самого момента, как человек появился в природе. С момента, когда стало господствовать в мире животное-человек, движение вперед стало стремительнее, и оно не прекратится, пока человек заботится об этом. В этом его прямая задача. Таким образом, все объясняется без богов, в первую очередь игрой атомов, во вторую — потребностями человека, насколько он, стремясь удовлетворить их, способен себя обуздать. Во всяком случае, нет никакой необходимости в богах для объяснения мира. И именно человеком, им одним, объясняется цивилизация. К сожалению, у нас нет текстов Эпикура. Но есть прекрасная картина истории цивилизации, развернутая его латинским последователем Лукрецием. Вот некоторые ее черты. Люди, как и первые живые существа, рождены землей. Вначале они представляли собой дикие стада. Ни языка, ни жилищ, ни техники, ни искусства. Нет семьи, но существуют случайные связи. Охота, рыболовство, беспокойный сон в глубине пещеры — вот участь наших предков. А потом, постепенно, они научаются поддерживать огонь от молнии, упавшей с неба. Позднее они научаются зажигать его собственными силами. Они строят хижины, мастерят себе одежду, утварь, оружие, они одомашнивают животных. Появляется земледелие, возникают города, появляется государственная организация, право и суд. После многих и многих веков род человеческий уже стал располагать некоторым досугом: люди изобретают пляску и пение, музыку и поэзию. А потом положение вещей ухудшается. С цивилизацией родились непомерные желания: ненасытная жадность к богатству, бешеное стремление к власти, чего бы это ни стоило, и религиозные верования, которые использовали все это, и война, и разложение общества и самой цивилизации. Как бы то ни было, нам не приходится благодарить богов за цивилизацию. Это — благо, завоеванное нами самими. Эпикур пишет: "Надо полагать, что сами обстоятельства [предметы] научили и принудили [человеческую] природу делать много разного рода вещей и что разум [мысль] впоследствии совершенствовал [развивал] то, что было вручено природой, и делал дальнейшие изобретения, — в некоторых областях [случаях] быстрее, в некоторых медленнее, в некоторые периоды и времена "делал большие успехи", в некоторые — меньшие". <...> В</p>	<p>Материальный мир и его чувственное восприятие Дружба Мудрость Чувственный мир Чувственное восприятие Душа Атомы</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Греция, IV—I вв. до н.э.	
<p>других кружках дружба была мужской; дружба, к которой призывал Эпикур, — мы это знаем по самим именам его учеников — была открыта для каждого человеческого создания. ... Но эпикурейская дружба не только примирительница и освободительница одновременно и мужчины и женщины, она нечто гораздо большее, она... — самоцель. ...счастье — это результат поисков, проделанных человеческими существами сообща. Дружба — это вершина, потому что она представляет идеальное сообщество учителя и учеников. В таком сообществе только и может расцвести человеческая жизнь. Итак, дружба — эта сама мудрость, а вовсе не средство к достижению мудрости. Именно в полном взаимопонимании учителя и учеников заключается в конечном счете спокойствие души, которое не есть только "атараксия" (отсутствие волнений), но действительно полная ясность, совершенная эвдемония, высшая гармония» [Боннар 1992, с. 375–377, 384–385].</p>	
Китай, III в. до н.э. (начиная с «Чжуан-цзы» и «Дао-дэ цзин», по [Торчинов 1993, с. 135])	
<p>Даосизм, «Чжуан-цзы», «Дао дэ цзинь». «В центре внимания даосских мыслителей находилась та же проблема символической связи между внутренним и внешним аспектами бытия, где внешнее оказывается зеркально перевернутым, «предельно отдаленным» образом, или «тенью» внутренней реальности. Истинное бытие — дао (букв. "путь") — даосы трактовали как универсальный, внесущностный предел всех форм, равнозначный постоянно "отсутствию наличия", "не-данности" (у). Они также называли реальность "пустотой" (сюй), имея в виду, что «пустота», во-первых, способна все в себя вмещать, во-вторых, сама себя устраняет, "опустошает". Таким образом, "пустота" в даосской философии обозначала и «отсутствие наличия», и предельную целостность "одного тела" мира, и бесконечную перспективу самотрансформации бытия, отраженной в категории хуа — "превращение". Самоуступчивая природа «пустоты» подчеркивалась значениями ключевых терминов даосской традиции, таких, как "предел" (цзи), "забыть" (ван) (имеется в виду непрерывная самотрансформация сознания мудреца), "след" (цзи) как прозреваемое в явлениях мира свидетельство ускользающей реальности. Бесконечный самоотрицающий символизм "пустоты" в даосизме превосходит не только свои проявления, но и сам принцип проявлений. Здесь великое единство дао в конечном счете неотлично от хаоса (хунь дунь) как творческого «рассеивания» всего сущего, неисчерпаемой конкретности опыта. Красота (мэй) у даосов предстает, по закону символической формы, контрастным единством сокрытия и выражения. В "Чжуан-цзы" (IV—III вв. до н.э.) говорится, например: "Небо и земля обладают совершенной красотой, но не ведут об этом речь, четыре времени года обладают ясным правилом чередования, но не обсуждают его" (гл. 22)» [Малявин 2006, с. 141]. «...все фундаментальные ценностные и праксиологические установки даосизма в конечном итоге вытекают из принципиального холистического характера даосского мировоззрения. Всякая целостность и единство выступают как благо, тогда как деятельность, ведущая к энтропии и дивергенции, квалифицируется как зло (отсюда и знаменитый даосский принцип "у взй" — "недеяние"). ... Метафора младенца, блаженствующего в утробе матери до рождения — грехопадения, вновь возвращает нас к мифу о Хаосе из гл. 7 "Чжуан-цзы". Представляется достаточно важным, что гибель Хаоса наступает именно вследствие проделывания в нем семи отверстий, т.е. органов восприятия (глаза, ноздри, рот, уши). Оппозиция "воспринимающий — воспринимаемое" для даоса уже сигнализирует о наличии утраты единства, его распадения на ряд противоположностей. Кроме того, сама обращенность вовне также негативно оценивается даосизмом. Отсюда вновь обращение к теме "неродившегося младенца" с нефункционирующими, "замкнутыми" органами чувств. ... Вот характерный пример из § 56 ["Чжуан-цзы"]: "Закрой рот, запри двери, притупи остроту, дай свободу смешению, умерь свет и соединишь с пылью мирской — это называется проникновением в Сокровенное". <...>... "искусство господина Хаоса" — метафорическое обозначение даосской психотехники, взятой в модусе ее целевого назначения — возвращения к изначальному единству сущего и его простоте, что тесно связано с рассмотренной выше мифологемой «возвращения в утробу». Эта же установка на первозаданную простоту, чуждую множественности и жестких различий, ярко проявляется в социальных импликациях идеологемы "хаоса" как ценностной парадигмы — в так называемой "даосской утопии"» [Торчинов 1993, с. 97–98, 101].</p>	<p>Единство / целостность Путь Пустота / отсутствие наличия Предел Забыть След Недеяние Хаос Красота Материнское лоно Бессмертие Счастье</p>
Рим, II—I вв. до н.э.	
<p>Эллинистическая классика. Копирование образцов (в искусстве) и имплементация философских, этико-философских и педагогических идей, а также педагогической практики Древней Греции. Со II в. до н.э., после трактата «О земледелии» Марка Порция Катона Старшего (ок. 160 г. до н.э.), категория <i>cultura</i> используется не только применительно к возделыванию земли и уходу — заботе обо всем, что выращивается на ней. В условиях, когда «Устойчивость существующих политических и общественных отношений» [Йереп 2001, с. 12], этот термин применяется ко всем сферам и объектам общественно полезной деятельности человека, когда речь идет об улучшении, совершенствовании свойств и качеств этих сфер и всего производимого в них. В этом случае термин «культура» употребляется в качестве определяемого слова, а наименование совершенствуемой сферы / объекта (в родительном падеже) — в качестве определения: <i>cultura juris</i> — совершенствование права / норм и правил поведения, <i>cultura linguae</i> — совершенствование языка и т.д.</p> <p>Марк Туллий Цицерон, «Тускуланские беседы» (ок. 45 г. до н.э.). Идеал культурного человека — тот, кто владеет искусством слова и ума (оратор, философ, ученый): «Если бы эти занятия были перенесены к нам, сразу бы явились у нас и книжные собрания, как у греков, — ведь у греков потому так много книг, что у них великое множество писателей; многие говорят одно и то же, оттого все и набито у них книгами. Будь у нас интерес к таким занятиям, то же самое было бы и у нас. Вот я и стараюсь возбудить таких мужей, у которых общее образование и изящество речи сочетались бы с умением философствовать разумно и последовательно. Я знаю, что и у нас есть много людей, величающих себя философами, и говорят, что они уже написали немало латинских книг; я далек от того, чтобы презирать их, тем более что сам я их никогда не читал — все они сами признаются в своих писаниях, что пишут, не заботясь ни о ясности, и о последовательности, ни об изяществе, ни о красоте; а читать без удовольствия я не люблю. Что касается содержания слов и мыслей у приверженцев того или другого учения, то оно Знакомо любому полузнайке; о том, чтобы выразиться получше, они сами не заботятся; так что я даже не понимаю, почему их вообще кто-то читает, кроме собственных единомышленников. <...> ...и поля не все плодородны, хоть и возделываются... как поля, так не все плодородны и души. А чтобы продолжить сравнение, добавлю: как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа. А возделывание души — это и есть философия (<i>Sed cultura animi autem philosophia est</i>): она выпалывает в душе пороки, готовится души к приятию посева и вверяет ей — сеет, так сказать — только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай. <...> Есть ли человек, хоть сколько-нибудь знакомый с музами, то есть с образованностью и наукой, который не предпочел бы быть этим математиком, нежели тем тираном? Сравним</p>	<p>Образец прекрасного (в искусстве и в философии) Государство и политические институты Право / закон Культура-возделывание земли и культура-улучшение (чего-л.) Политическая и личная материальная стабильность Эвдемония</p> <p>Совершенствование практического искусства Искусство слова Культура как возделывание души «Достойный муж» Идеал гражданственности Воспитание</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Рим, II—I вв. до н.э.	
<p>образ жизни того и другого — у одного ум живет в постоянной деятельности, в постоянной пытливости, с тем наслаждением искания, которое для ума — сладчайшее из яств, у другого ум — в кровавых злодеяниях, в ежедневном и еженощном страхе. Припомни Демокрита, Пифагора, Анаксагора — какие царства, какие богатства предпочтешь ты сладости их изысканий? Есть лучшая часть в душе человека, и только в ней может быть то лучшее из благ, которого ты ищешь. А что в человеке лучше пытливого и трезвого ума? Будем же пользоваться благами ума, если ищем блаженной жизни; но добродетель — это тоже благо ума; стало быть, оно тоже неминуемо входит в блаженную жизнь. Только отсюда — все прекрасное, честное, благое в нашей жизни, о чем я говорил и должен буду говорить еще подробнее, и все это полно для нас великой радости. А так как блаженная жизнь вся есть непрерывная и полная радость, то все в ней — нравственно и честно» [Цицерон 1975, с. 250, 252, 342–343]. Цель культуры, культурного процесса (воспитания <i>cultura animi</i>) — достижение эвдемонии (счастливой жизни) и идеала человека, тождественного по своим личностным качествам идеалу гражданина: «окультуренность человека» и есть <i>civilis</i>, т.е. степень включенности человека в общественную жизнь.</p>	
Рим, I–IV в. н.э.	
<p>Поздняя Стоя (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). «Идеал стоического мудреца наложился на идеал “доблестного мужа” римских преданий, что в итоге привело к появлению в качестве нормативного образца (<i>vir bonus</i>) сначала “достойного человека”, затем “мужа добра”. Римский стоицизм отличался от греческого тем, что придавал большее значение обязанностям человека перед государством и обществом. В то же время он, как это ни парадоксально, имел более самоуглубленный характер, будучи обращен к моральному переживанию и осмыслению экзистенциальных основ человеческого бытия. При этом в морально-политических реалиях древнего Рима образ “мужественной красоты” стоического учения часто проявлялся не в “искусстве жизни”, а в принятии смерти. ... Мужество римского стоика было сродни отваге воина, который потерпел поражение (Сенека) или не может выиграть свою битву (Марк Аврелий), но скорее лишит себя жизни, чем поступится внутренней свободой. <...> ...основные особенности римского стоицизма — консерватизм, ориентация на примеры “доблестных мужей” прошлого, верховенство морально должного над политическими расчетами» [Кочеров 2016, с. 31–32]. «...стоицизм в отличие от кинизма никогда не учил, что человек должен быть беден. Деньги сами по себе — вещь безразличная. ... богатство и бедность указывают человеку разные пути к добродетели. ... выступает против роскоши, против алчности, ненасытного желания иметь больше, чем у тебя есть, против ростовщичества и страсти к наживе. <...> ... стоик должен заниматься политикой, несмотря на отвращение, ради блага государства, чтобы у власти был хоть один порядочный человек. ... Стоический мудрец непременно должен участвовать в общественной жизни, “если ему не помешают исключительные обстоятельства”. Традиционный стоицизм признавал три уважительные причины, оправдывающие неучастие в государственных делах. Мудрец имеет право удалиться от политики, если, во-первых, государство слишком коррумпировано, чтобы он мог ему служить. Во-вторых, если он недостаточно богат и влиятелен или если от его услуг отказались. Наконец, третья уважительная причина — тяжкая болезнь. <...> Физика должна служить этике. <...> Стоический царь не отчитывается перед людьми, но он всецело ответствен перед разумом» [Сенека Луций Анней 2001, с. 369–380].</p>	<p>Богатство и бедность Благодетель Строгость Верность Общественная жизнь Моральный пример Бог (= мировой разум) Стоический мудрец «Муж добра» Мужество Рабство Нравственная воля Свобода морального выбора</p>
<p>Луций Анней Сенека, «Философские диалоги», «Нравственные письма к Луцилию» (40–65 гг. н.э.). «...прежде всего я, как это принято у всех стоиков, за согласие с природой: мудрость состоит в том, чтобы не уклоняться от нее и формировать себя по ее закону и по ее примеру. Следовательно, блаженная жизнь — это жизнь, сообразная своей природе. А как достичь такой жизни? — Первое условие — это полное душевное здоровье, как ныне, так и впредь; кроме того, душа должна быть мужественной и решительной; в-третьих, ей надобно отменное терпение, готовность к любым переменам; ей следует заботиться о своем теле и обо всем, что его касается, не принимая этого слишком близко к сердцу; со вниманием относиться и ко всем прочим вещам, делая жизнь красивее и удобнее, но не преклоняться перед ними; словом, нужна душа, которая будет пользоваться дарами фортуны, а не рабски служить им. ...это дает нерушимый покой и свободу, изгоняя все, что страшило нас или раздражало; на место жалких соблазнов и мимолетных наслаждений, которые не то что вкушать, а и понюхать вредно, приходит огромная радость, ровная и безмятежная, приходит мир, душевный лад и величие, соединенное с кротостью; ибо всякая дикость и грубость происходят от душевной слабости. ... все дальнейшие определения обозначают одно и то же. “Высшее благо есть дух, презирающий дары случая и радующийся добродетели” или: “Высшее благо есть непобедимая сила духа. многоопытная, действующая спокойно и мирно, с большой человечностью и заботой о ближних”. Можно и так определить: блажен человек, для которого нет иного добра и зла, кроме доброго и злого духа, кто бережет честь и довольствуется добродетелью, кого не заставит ликовать удача и не сломит несчастье, кто не знает большего блага, чем то, которое он может даровать себе сам; для кого истинное наслаждение — это презрение к наслаждениям. Если хочешь еще подробнее, можно, не искажая смысла, выразить то же самое иначе. Что помешает нам сказать, например, что блаженная жизнь — это свободный, устремленный ввысь, бесстрашный и устойчивый дух, недостижимый для боязни и вождения, для которого единственное благо — честь, единственное зло — позор, а все прочее — куча дешевого барахла, ничего к блаженной жизни не прибавляющая и ничего от нее не отнимающая; высшее благо не станет лучше, если случай добавит к нему еще и эти вещи, и не станет хуже без них. ... Во что бы то ни стало нужно найти свободу. Единственное, что для этого требуется, — пренебречь фортуной; тогда душа, освободившись от тревог, успокоится, мысли устремятся ввысь, познание истины прогонит все страхи, и на их место придет большая и неизменная радость, дружелюбие и душевная теплота; все это будет весьма приятно, хоть это и не само по себе благо, а то, что ему сопутствует.<...> ...добрый человек отличается от бога лишь по времени; он — его ученик, его подражатель, его подлинное потомство, которое великий родитель, суровый наставник добродетели, воспитывает твердо и жестоко, как и земные строгие отцы» [Сенека Луций Анней 2001, с. 15–17, 87]. «Clementia — одна из постоянных характеристик идеального царя (принцепса. как чаще официально именуется Сенека). <i>Clementia</i> — разновидность справедливости, но с оттенком милости и человеколюбия... Это добродетель абсолютного монарха, стоящего над законом. Это слово обозначает совсем не то, что аристотелевская “справедливость”, действующая только в рамках закона и служащая осуществлению закона, который всегда прав. Впрочем, и у Сенеки Нерон, или описанный в “<i>De clementia</i>” идеальный правитель, не вполне свободен от установленной им системы законов. ... <i>Clementia</i>, восхваляемая Сенекой, выше просто справедливости; это добродетель не обычного смертного, а мудреца. ... Мудрец выше закона, поскольку не только исполняет справедливые законы, но и следует <i>clementia</i> — <i>ἐπιείκεια</i>, т.е. проявляет милость там, где справедливость это допускает. Однако он не ставит себя выше закона как те, кто позволяет себе не исполнять его. <...> обращаться с рабами надо без грубости и жестокости: не потому, что это невыгодно; не потому, что</p>	<p>Благоразумие Строгость Блаженная жизнь Телесное и душевное здоровье Душевная сила Моральная ответственность Нравственная борьба пороков и добродетелей Закон <i>Clementia</i> — милосердие, высшая милость Справедливость Свобода Благо Подлинность Честность Честь Разум Добродетель Совершенная душа Дух «Священная вещь» Страх смерти</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Рим, I–IV в. н.э.	
<p>нужно жалеть рабов ради них самих; а потому, что проявление жестокости вредит нравственности хозяина. ... Важен не статус человека, а его дух (<i>animus</i>) (О благодеяниях, 3.18.2). Статус не входит в то, что составляет подлинного "цельного человека". Его лучшая часть всегда свободна от рабства (О благодеяниях, 3.20.1). ... Он осуждает гладиаторские бои, в особенности .прямое человекоубийство. (<i>mera homicidia</i>) в амфитеатре (Письмо 7.3), потому что человек — "вещь священная" (<i>res sacra</i>) (Письмо 95.33). Но это не обязательно предполагает осуждение общественного института: скорее здесь осуждение отдельных людей, поступающих дурно. Со "священной вещью" нужно обращаться достойно — так проповедует Сенека, и сам практикует это в собственной жизни. Но не ради "вещи", а ради себя самого: жестокость и зверство не причиняют вреда жертве, если жертва — хороший человек. Они причиняют вред только дурному человеку, будь он жертвой или ее мучителем.в способности к добродетели женщины равны мужчинам. Природа не обделила их нравственными дарованиями. (К Марции 16.1). Он выражает сожаление, что его матери Гельвии удалось получить лишь поверхностное философское образование (К Гельвии 17.4). Поскольку женщины равны мужчинам как моральные существа, их следует наделить той же моральной ответственностью и теми же правами, что и мужчин. Если от жены требуют целомудрия, то надо требовать его и от мужа (Письмо 94.26). <...> ...нравственные проблемы, борьба добра и зла, добродетели и порока, занимали его [Сенеку] гораздо больше, чем чисто теоретический вопрос о единстве человеческой личности, который так волновал Хрисиппа. ..."Я могу воевать с пороками без конца, без предела", — сообщает он в письме (51.13). Порой он восхищается киником Деметрием,.. но в целом не одобряет киническую философию с ее требованием бесстрастия — "апатии", противопоставляя ей истинную добродетель ортодоксального стоицизма (Письма 5.1; 9.3). Если можно выделить у Сенеки некий главный путеводный принцип, то это стоическое переосмысление старого пифагорейского призыва "Следуй Богу", ибо в повиновении Богу заключается свобода (О блаженной жизни, 15.6–7). Философы, и даже стоики, могут заблуждаться, как заблуждался Посидоний, думавший, будто философия изобрела все науки и ремесла (Письмо 90.7). Но они, по крайней мере, пытаются выбраться на верный путь, и надежда человечества только в них. Сенека, как позднее и Марк Аврелий, признает, что жизнь — всего лишь точка в вечности; тем не менее он не теряет оптимизма относительно исхода великой нравственной борьбы между добром и злом. Иногда именно этот оптимизм заставляет его изменять ортодоксальным стоическим взглядам: возможность стать истинным мудрецом представляется практичному римлянину более достижимой в реальной жизни, чем кому-либо из его греческих учителей-теоретиков. Быть духовным наставником молодежи — дело полезное и небезнадежное; на него не стоит жалеть времени и сил, ибо можно достичь действительного успеха. ... Сенека никогда не устает объяснять кипящие кругом него эпические схватки — нравственные и физические — в духе стоической теории и выводить из них стоическую мораль. <i>Conscientia</i> (совесть) — девиз на его знамени. Если он больше внимания уделяет пороку, а не добродетели, его трудно за это упрекнуть. Ибо в его жизни, как и в его трагедиях, сцену переполняли преступники и преступные безумцы... Но несмотря на все, он настаивает, что победа возможна. Надо лишь победить в себе страсти, и прежде всего страх смерти. Ибо если бояться всего, что может случиться, то незачем и жить (Письмо 13.12)» [Сенека Луций Анней 2001, с. 380–385]. «В письмах к Луцилию Сенека завершает начатое Панэтием переосмысление римского нравственного идеала в духе стоицизма: <i>vir bonus</i> для него не столько "доблестный муж" древности, жаждущий народной славы, или "достойный муж" Цицерона, ориентирующийся на похвалу добрых людей, сколько "человек добра", живущий в ладу со своей совестью и во всех испытаниях сохраняющий спокойствие духа» [Кочеров 2016, с. 37]. «Есть наслаждение и в том, чтобы совершенствовать ее, чтобы стремиться к спокойствию; но совсем иное наслаждение ты испытываешь, созерцая дух, свободный от порчи и безупречный. Ты, верно, помнишь, какую радость испытал ты, когда, сняв претексту, надел на себя мужскую тогу и был выведен на форум? Еще большая радость ждет тебя, когда ты избавишься от ребяческого нрава и философия запишет тебя в число мужей. ...ты сам — ведь ты и можешь, и понимаешь, от чего ушел и к чему пришел, и поэтому догадываешься, куда придешь впредь, — ты сам совершенствуй свой нрав, возвышай душу, будь стоек, что бы тебя ни пугало. ...чтобы добродетель была совершенной, нужно еще вот что: пусть будет твоя жизнь равна себе, пусть ничто в ней не противоречит одно другому, а это невозможно без знания и без искусства, позволяющего познать божеское и человеческое. Таково высшее благо. Достигни его — и станешь не просителем, а ровней богам. ...Нужно искать нечто такое, что не подпадает день ото дня все больше под власть, не знающую препятствий. Что же это? Душа, но душа непреклонная, благородная, высокая. Можно ли назвать ее иначе как богом, нашедшим приют в теле человека? Такая душа может оказаться и у римского всадника, и у вольноотпущенника, и у раба. Что такое римский всадник, вольноотпущенник, раб? Все это — имена, порожденные честолюбием или несправедливостью. Из тесного угла можно вознестись к небу, — только воспрянь и дух свой Бога достойным яви!</p> <p>Чтобы явить его таким, не нужно ни золота, ни серебра: из них не изваять истинный образ бога. Вспомни: когда боги взирали на нас благосклонно, они были из глины. Подлинна только та безмятежность, чей корень — совершенство духа. Только непрестанное бдение и усердие доводят любую вещь до совершенства, да и то с трудом. ...если всякая вещь, усовершенствовав присущее ей благо, становится достойной похвал и достигает своей природной цели, то и человек, чье присущее благо есть разум, в той мере заслуживает похвалы и приближается к своей природной цели, в какой его усовершенствует. Этот совершенный разум носит имя добродетели, и он же есть честность. Она-то и есть единственное благо в человеке, потому что единственно она и присуща только человеку. Лишь одно делает душу совершенной: незыблемое знание добра и зла [которое доступно только философии] — ведь никакая другая наука добра, и зла не исследует» [Луций Анней Сенека 1977, с. 8, 54, 59, 94, 125, 195–196].</p> <p>Марк Аврелий Антонин, «Размышления» («К самому себе», 170-е гг.). «...я усмотрел в природе добра, что оно прекрасно, а в природе зла, что оно постыдно, а еще в природе погрешающего, что он родствен мне — не по крови и семени, а причастностью к разуму и божественному наделу. И что ни от кого из них не могу я потерпеть вреда — ведь в постыдное никто меня не ввергает, а на родственного не могу же я сердиться или держаться в стороне от него, раз мы родились для общего дела, как ноги и руки, как ресницы, как верхний ряд зубов и ряд нижний. Так вот: противодействовать другому противно природе, а негодовать и отвращаться — это противодействие. ... Что от богов, полно промысла, что от случая — тоже не против природы или увязано и сплетено с тем, чем управляет промысел. Все течет — оттуда; и тут же неизбежность и польза того мирового целого, которого ты часть. А всякой части природы хорошо то, что приносит природа целого и что ее сохраняет. ... то, что в руках у тебя, с надежной и ненарочитой значительностью, любовно, благородно, справедливо, доставив себе досуг от всех прочих представлений. А доставишь, если станешь делать всякое дело будто последнее в жизни, удалившись от всего случайного и не отвращаясь под влиянием страсти от решающего разума, вдали от притворства, себялюбия, неприятия сопутствующих решений судьбы. Видишь, сколь немногим овладев, можно повести благотекущую</p>	<p>Общее дело / общее благо / общая польза Благоразумие / здравомыслие Разум Мировое целое Досуг и дело Богоподобная жизнь Природа как таковая и природа человека Душа Отсутствие страстей Целое Необходимое</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Рим, I–IV в. н.э.	
<p>и богоподобную жизнь — ведь и боги ничего не потребуют больше от того, кто это соблюдает. <...> ...человек, который более уж не откладывает того, чтобы быть среди лучших, есть некий жрец и пособник богов, распоряжающийся и тем, что поселилось внутри его, благодаря чему человек этот наслаждениями не запятнан, не изранен никакой болью, ни к какому насилию не причастен, ни к какому не чувствителен злу; подвижник он подвига великого — ни единой не покорился страсти, справедливостью напоен до дна; от всей принимает души все, что есть и дано судьбой. А представлениями о том, что говорит, делает или думает другой, он себя без крайней и общепольной нужды не часто займет. То, что при нем, то ему для действия, а что отмерено судьбой, в то он вглядывается непрестанно; в том он поступает прекрасно, а в этом уверился, что оно благо. Ибо удел, отмеренный каждому, несомненно целым и целое несет. А еще он и то помнит, что единокорно все разумное, и что попечение о всех людях отвечает природе человека, а славы стоит добиваться не у всех, а у тех только, кто живет в согласии с природой. ... Недозволительно выставлять против разумного и деятельного блага что бы то ни было чужеродное, хоть бы хвалу от многих, или должности, богатство, или вкушение наслаждений. <...> Что значит здесь расследование истины? Разделение на вещественность и причинность. Не сбиваться: во всяком устремлении являть справедливость, во всяком представлении — беречь способность постигать. Все мне пригодно, мир, что угодно тебе; ничто мне не рано и не поздно, что вовремя тебе; все мне плод, что приносят твои, природа, сроки. Все от тебя, все в тебе, все к тебе. ...не лучше ли необходимое делать — столько, сколько решит разум общественного по природе существа и так, как он решит? Потому что тут будет благочувствие не от прекрасного только, но еще и малого дела. Ведь в большей части того, что мы говорим и делаем, необходимости нет, так что если отрезать все это, станешь много свободнее и невозмутимее. Вот отчего надо напоминать себе всякий раз: “Да точно ли это необходимо?” И не только действия надо урезать, когда они не необходимы, но и представления — тогда не последуют за ними и действия сопутствующие. <...> ...пусть достижение и свершение того, что замыслила о тебе общая природа, мыслится тобой точно так, как твоё здоровье. Вот и приемли все, что происходит, хотя бы оно и казалось несколько отталкивающим, так как оно ведет туда, к мировому здоровью, к благу Зевесову пути и благоденствию. Не принесла бы вот это природа, если бы оно целому пользы не принесло. ... А самого-то благоразумия что заманчивей, если дойдет до тебя его безошибочность и благое течение во всем, что касается сознающей и познавательной силы. ... Разум и искусство разумения суть способности, которым довольно себя и дел, сообразных себе; устремляются они из свойственного им начала, а путь их прямо к лежащему перед ними назначению. Вот и называются такие деяния прямодеяниями, знаменуя таким образом прямому пути. Не заботиться человеку ни о чем таком, что не есть задание человека, поскольку он человек. Не требуется это человеку, не подразумевает этого сама человеческая природа и не назначено это как совершенство человеческой природы. Нет, не в этом назначение человека, и не в этом то, что составляет его назначение, — благо. ... ради чего устроена всякая вещь, к тому она и устроена, а к чему устроена, к тому стремится, а к чему стремится, в том ее назначение, а где назначение, там и польза всякой вещи, и благо. Так вот благо разумного существа в общности, а что мы рождены для общности, давно доказано. <...> Благополучный — значит такой, кто избрал себе благую участь, а благая участь — это благие развороты души, благие устремления, благие деяния. <...> Тщеславный признает собственным благом чужую деятельность, сластолюбец — свое переживание, разумный — собственное деяние. <...> Внутри гляди, внутри источник блага, и он всегда может пробиться, если будешь всегда его откапывать. <...> Радость человеку — делать то, что человеку свойственно. А свойственна человеку благожелательность к соплеменникам, небрежение к чувственным движениям, суждение об убедительности представлений, созерцание всеобщей природы и того, что происходит в согласии с ней. <...> Спасение жизни — всякую вещь рассматривать вполне, что она есть и что в ней вещественное, а что причинное. И от всей души поступать справедливо и правдиво говорить. Что остается, кроме как вкусить жизни человека, связующего одно благое деяние с другим так, чтобы и малейшего зазора между ними не оставалось?» [Марк Аврелий Антонин, 1985, с. 9, 10, 13–14, 19, 25–27, 29, 35, 41, 45, 71].</p>	<p>Истина Справедливость Мир / Город Здоровье мира Неподдельность / честность Строгость нрава Простота / неприхотливость / выносливость / суровость к себе Благожелательность Великодушие Благоденствие Самоограничение Немногоречие Познание / познающая сила Задание человека Внутренний мир человека как источник блага Путь человека Собственное деяние Прямодеяние Общность людей Жизнь, смерть, спасение жизни</p>
Иудея, Римская империя, I–IV вв. н.э.	
<p>Раннее христианство (Ориген, Климент Александрийский, отцы-каппадокийцы, Блаженный Августин). На смену космоцентризму и политеизму античности приходят монотеистический теоцентризм и персоноцентризм христианства (поскольку Бог есть личность, персонификация Абсолюта, устанавливающая личные отношения с человеком). Цель человека — познание самого себя как творения Божьего, а Бога — как того, по образу и подобию он создан, «...ибо мы Им живем и движемся и существуем...» (Деян. 17: 28). Противопоставление природы и благодати порождает идею бесконечного самосовершенствования индивида, для которого культура — форма диалога с универсальной системой нравственных координат, воплощенных в Абсолюте и исходящих от него. Отсюда под культурой начинает пониматься не воспитание гражданских добродетелей, а «жизнь по Богу» (Бл. Августин). В то же время, «благодаря переводу Библии т.н. 70 толковниками (ср. “Книга притчей Соломоновых” 3, 11, 1: <i>μη ἀλυγῆσαι παιδείας κυρίου</i>; 1, 2, 1: <i>σοφία καὶ παιδεία</i>; “Книга Премудрости Иисуса, Сына Сирахова” 1, 27, 1 и др.) слово “пайдейя” было воспринято эллинизированным иудейством (Филон Александрийский), а в дальнейшем ранним христианством и патристикой» [Солопова, Шичалин 2010]. «В качестве такой основы [полемики — О.Т.] Павел выбрал греческую философскую традицию, которая была наиболее представительной частью того, что уцелело тогда от греческой культуры. Позднейший христианский писатель, автор <i>Деяний апостола Филиппа</i>, интерпретировал замысел <i>Деяний</i> таким же образом: подражая каноническим <i>Деяниям апостолов</i>, он приводит своего героя в Афины, чтобы тот, как и Павел, выступил перед схожей аудиторией на ту же тему. Апостол Филипп говорит: “Я пришел в Афины, чтобы открыть для вас пайдейю Христа”. Именно это имел в виду и автор канонических <i>Деяний</i>. Называя христианство “пайдейей Христа”, подражатель подчеркивает намерение апостола представить христианство как продолжение классической греческой пайдейи, которое было бы логично принять тем, кто уже владел более древней пайдейей. В то же время, ставя Христа в центр новой культуры, он подразумевает, что классическая пайдейя постепенно вытесняется. Античная пайдейя становится орудием христианской. <...> Септуагинта часто говорит о пайдейе; здесь это слово по-прежнему означает то, что древнееврейский оригинал подразумевает в отрывках, цитируемых Климентом: наказание грешника, которое влечет за собой духовную перемену в нем. У Климента это древнее значение слова всегда сохраняется. Однако очевидно, что он употребляет его в послании в гораздо более широком смысле и, несмотря на привлечение свидетельств Писания, сам придерживается именно того представления о пайдейе, которое излагает коринфянам. В этом смысле Послание к ефесянам и некоторые отрывки из апостольских сочинений, бывшие в большом почете в христианских Церквях в то время, говорили о <i>παιδεία τοῦ κυρίου</i>, и именно это слово Климент, пожалуй, имел в виду, говоря в нескольких местах о “божественной пайдейе” или “пайдейе Христа” как великой оберегающей силе в жизни христиан. Заимствования из великой философской традиции и из других языческих источников, несомненно, включаются во всеобъемлющее понятие “божественной пайдейи”. <...> В <i>Педагоге</i> Климент покушается на греческую культуру, на эллинистическую</p>	<p>Любовь Ближний Благо духовное и все производные от него (благодеяние, благоустройство, благоволение, благочестие, благомыслие, благотворение, благость, благодать) Единый Бог, источник всякого блага и первая Причина Вера Отношение / сотрудничество (синергия) Бога и человека Душа / спасение души / онтология спасения Обожение (теозис) как восхождение к Богу «Пайдейя Христа» / христианская пайдейя Христианское образование Степени / ступени, мистического пути богопознания (теогнозис) Боговидение Божественная помощь Свобода воли / нравственного выбора Блаженство Царство Божие Св. Троица / Лица Св. Троицы Сущность / ипостась</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Римская империя, I–IV вв. н.э.	
<p>пайдейю. В этой книге он изображает Христа в роли божественного Учителя, который выше любого образования, когда-либо бывшего в человеческой истории. ... теперь мы видим, как они [христианские мыслители — О.Т.] пытаются обратиться к греческой идее культуры в целом. Они пытаются взглянуть на христианство в свете высшего представления о том, что греки привнесли в духовную жизнь человечества. Не отрицая ценности этой традиции, они утверждают, что их вера выполняет пайдеветическую миссию лучше, чем она выполнялась ранее. Учитывая важность всеобъемлющей идеи пайдеи для эволюции единой культуры в греческом духовном мире, можно сказать, что этот шаг в дискуссии между христианством и эллинистической традицией, как вскоре станет ясно, означает начало решительного развития в стремлении христиан к христианской цивилизации. <...> Философия учила, что достойное и недостойное в человеке связано с его свободной волей, существование которой, конечно, отрицали те, кто верил, что зло — это самостоятельная, произвольно распространяющаяся сила в мире, которая глубоко укоренена в человеческой природе. Сами христиане признавали, что воля человека уже не так свободна, как она была, когда он вышел совершенным из рук Творца. Но они не могли согласиться с тем, что для человека невозможно совершить выбор между добром и злом и сделать этот выбор в пользу добра даже после того, как чистота его природы была помрачена грехопадением Адама. Ориген мыслил человека как нравственно свободное существо, а потому не мог считать, что божественное творение было бы более совершенным, если бы Господь лишил человека важнейшего качества — способности свободно выбирать добро ради самого добра. Таким образом, платонические и стоические убеждения Оригена стали фундаментом в возводимом им здании человеческой истории. Все зависит от способности человека осознать, что есть благо, и отличить его от зла — или, говоря языком Платона, от его способности отличать истинное благо от видимости блага, правду от лжи, сущее от не-сущего. Именно поэтому философия для Платона стала пайдейей, воспитанием человека. И именно так Ориген понимал христианство. Оно было величайшей воспитательной силой в истории и находилось в принципиальной согласии с Платоном и философией. <...> У Оригена она [пайдейя — О.Т.] служила идейной рамкой для систематического развития христианского богословия, в котором слияние христианской веры и греческой философской мысли достигло кульминации. У Григория Назианзина возрождение древнегреческих литературных форм путем внесения в них христианского духа приводит к созданию христианской литературы, способной соперничать с лучшими языческими произведениями тех лет и даже превзойти их живостью и силой выражения. Василий настаивает на непосредственном включении в программы христианских школ, которые все еще были <i>in statu nascendi</i>, античной греческой поэзии как элемента высшего образования. ... Григорий [Нисский — О.Т.] то и дело прибегает в своих сочинениях к понятию, которое было в некотором смысле априорным идеалом всех греческих размышлений на тему образования: понятию <i>μόρφωσις</i>. Постоянное повторение этого основного образа, который подразумевает тождество всякой образовательной деятельности и созидательной работы художника, живописца или скульптора, обнаруживает творческую природу греческой пайдеи в представлении Григория. ... Метафора постепенного роста человеческой личности и ее духовной природы подразумевает аналогию с физической природой человека, однако такой рост принципиально отличается от телесного роста, а питание души — от поглощения материальной пищи. Духовный процесс, называемый образованием, не самопроизволен, он нуждается в постоянном попечении. Добродетели, будь то добродетели нравственные или интеллектуальные, являются плодом как природы человека, так и его воспитания. Однако христианство обратило внимание на некоторые сложности внутренней жизни человека, неизвестные классической греческой философии с ее представлениями о душе. По этой причине совершенство человеческой <i>ἀρετή</i>... оказывается еще более труднодостижимым, чем в классическую эпоху. ...христианская добродетель у Григория [Нисского] оказывается для человека практически недостижимой без божественной помощи. ...Для него [Григория Нисского — О.Т.] это открывало возможность привнести в схему классической пайдеи специфическое христианское понятие божественной благодати. Он мыслил ее как сотрудничество божественного Духа с усилиями самого человека. Более радикальные богословы, вроде св. Августина и позднее Мартина Лютера, утверждали, что инициатива в этом процессе вовсе не может исходить от человека, но только от Бога, и по этой причине синергия, или сотрудничество, выпадает на долю человека, а не Бога; но концепция Григория ближе в этом отношении к классической греческой. Он даже учит, что содействие со стороны божественной силы увеличивается пропорционально человеческим усилиям. Это не просто попытка сблизить христианскую идею с классическим понятием <i>ἀρετή</i>. Истинная причина кроется глубже. ...Григорий полагает, что всякая человеческая воля и устремления направлены от природы к "благу". Он называет этот <i>ἔρως</i> единичным и врожденным человеческой природе, ее истинной сущностью. Из этого следует, что зло по существу своему является незнанием, поскольку лишь самообман способен заставить человека, "разумное животное", по определению греческой философии, выбрать то, что для него не является благом. ... Христианская пайдейя мыслится этим богословом в метафизических терминах, которые проецируют ее продолжение на космическую плоскость, но она достигает своего завершения в конечном восстановлении изначального совершенства божественного творения. В этом вновь проявляется его фундаментальная убежденность в том, что благо является сущностным свойством человека и всего мира, которых Бог изначально создал благими. По той же причине Христос является для Григория врачом, целителем. <...> Воспитание христианина, его <i>μόρφωσις</i>, — это следствие беспрестанного изучения Библии¹⁵. Образец — Христос. Образование христианина — это <i>imitatio Christi</i>: Христос должен воплотиться в нем» [Йереп 2014, с. 36, 52, 95–96, 100–102, 124, 128–131, 136]. «В трактате "О Воплощении" Боговидение представляется ему [Афанасию Великому — О.Т.] необходимым условием для всецелого обожения Адама: если бы, созерцая Бога, он смог бы сохранить в себе свое Ему уподобление, он уничтожил бы всякую возможность греха в своей тварной природе и стал бы навсегда непогрешимым. Как и у св. Иринея, видение означает здесь известное участие в состоянии безгрешности, известную непоколебимость человека, причастного свойственной Логосу творческой силе... В самом акте творения св. Афанасий различает два момента: создание тварного бытия и вхождение Бога в мир, то присутствие Логоса в тварном, которое накладывает на каждое тварное существо Его отпечаток, как некий знак божественного приятия. Это есть тот принцип, по которому Бог дает познание о Себе в Своем творении, и одновременно вложенная в тварное бытие возможность нашей причастности Логосу. Делом Своего Воплощения Логос становится началом новой жизни. Он снова становится "Началом путей Божиих в Его творении". Это — как бы новое творение, в котором воскресшее тело Христа становится корнем нетленности тварных существ. "Слово стало плотным (<i>σαρκωφόρος</i>), чтобы люди могли стать духоносными (<i>πνευματοφόροι</i>)" <...> Св. Василий Великий говорит о "задушевной близости с Богом", о "соединении по любви". Там, где Климент и Ориген говорили о гносисе или обоживающем созерцании, св. Василий Великий скажет о Духе Святом. "Один Бог есть Бог по сущности. Говоря "Один", я указываю на сущность Бога, святую и нетварную". ... "Им [Святым Духом — О.Т.] совершается вознесение сердец, обожение слабых, усовершенствование продвигающихся. Это Он, сияя в тех, кто очистил себя от всякой нечистоты, соделывает их духовными через общение с Собой". Именно в Духе Святом можем мы созерцать Бога: "Подобно тому как солнце, когда оно встречает чистое око, [Дух Святой] покажет тебе в Себе Самом образ Невидимого. В блаженном созерцании</p>	<p>Святой Дух как источник обоживающих энергий и высших смыслов бытия Слово / Логос Правда Природа Бога Образ Божий / созерцание образа и Первообраза Боговедение / богопознание Сотворение мира Антропология (сотворение человека Богом) Человек как образ Божий Духовная природа человека Внутренний мир человека Трихотомия (трехсоставность человеческого естества): тело, душу, дух Добродетель Общие (божественные) и частные (природные) законы бытия Здоровье духовное и телесное / обязательность заботы о телесном Сострадание Оппозиции духовное — телесное / социальное (антитезы душа / дух — тело, град земной — Град Божий, вечность — время; любовь небесная — любовь земная / плотская; воля — вождение, богатство земное, материальное и чувственное, — богатство духовное) Дохристианское философское («книжное») наследие</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 2 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Римская империя, I–IV вв. н.э.	
<p>этого образа ты увидишь неизреченную красоту Первообраза". В Духе Святом мы видим образ Сына, а через Сына — Первообраз — Отца. <...> Активная роль мысли, размышления, приложимая к Богопознанию, способность различения — вот общая черта в Богомыслии трех каппадокийцев. Св. Василий Великий, озабоченный прежде всего вопросами догматическими, пользуется ею, чтобы закрепить четкие понятия, как бы мысленные вехи; св. Григорий Богослов преобразовывает ее в восхищенное созерцание неизреченных Божественных соотношений; св. Григорию Нисскому она дает возможность трансцендировать умопостижное и затем найти более возвышенный путь к соединению с Богом. ... "Таким образом одновременно истинно и то, что чистое сердце видит Бога, и что никто Бога никогда не видел. Действительно, то, что невидимо по природе, становится видимым по Его действиям, которые явлены нам в известном Его окружении". В том же слове, посвященном вопросу видения Бога (ведь 4-я заповедь блаженства гласит: "блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят"), св. Григорий Нисский спрашивает себя, достаточно ли одного созерцания Божественных свойств для того, чтобы они давали блаженство. Ведь недостаточно знать причину своего здоровья, нужно жить в самом здоровье, чтобы действительно быть счастливым. Так же и блаженство не состоит в том, чтобы что-то знать о Боге, но в том, чтобы иметь Его в себе самом. Св. Григорий Нисский видению лицом к Лицу предпочитает последнее: "Мне представляется, что не видение Бога лицом к Лицу предлагается здесь тому, чье душевное око очищено; но предложенное нам в этой дивной формуле то, быть может, что Слово выразило в более ясных терминах, обращаясь к другим, когда говорит: "Царство Божие внутри вас", для того, чтобы мы поняли, что, предпочистив свои сердца от всего тварного и всякой плотской склонности, мы видим в собственной своей красоте образ божественной природы... Итак, соответствующий тебе способ созерцания в тебе самом... Это подобно тому, как глядящие на солнце в зеркале, если и не устремляют своих взоров на само небо, видят солнце в блеске зеркала не меньше тех, кто смотрит на солнечный диск; так же и вы, ослепленные светом Божиим, если возвратите в себе благодать заложенного в вас с самого начала образа, то возымеете то, что ищите. Божество действительно есть чистота, бесстрастие, удаление от всякого зла. Если вещи эти в тебе, то в тебе Бог. Когда твой ум непричастен никакому злу, свободен от страстей, удален от всякой нечистоты, ты блажен от остроты своего зрения, ибо, как очищенному, тебе известно то, что невидимо нечистым, и так как удален плотский туман с душевных твоих очей, ты необозримо созерцаешь в чистом воздухе сердца это блаженное зрелище (<i>το μακαριον θέαμα</i>)" ... Отец Даниелу отмечает, что это выражение (<i>το μακαριον θέαμα</i>) напоминает место из "Федра", когда перед душами, шествующими по небесному своду, открывается зрелище блаженного видения (<i>μακαριον οὐραν και θεαν</i>). Отец Даниелу считает, что это вхождение внутрь себя, <i>θεωρία</i> (созерцание), раскрывающееся, как учит св. Григорий Нисский, в очищенном сердце, в зеркале души, знаменует собой полный переворот платоновской перспективы. Интеллектуальная <i>θεωρία</i>, это платоновское <i>νοητά</i> (умопостижимое), для Григория Нисского уже не есть вершина в восхождении к божественному. Она вершина, но только по отношению к тварному миру. Ведь действительно, у платоников (и в какой-то степени у Оригена) <i>κόσμος νοητός</i>, мир умопостижимый, принадлежал к сфере божественного; он, противопоставляя себя миру чувственному, был для Климента и Оригена Богу соприроден. У Григория Нисского напротив, демаркационная линия проходит между миром тварным и Существом Божественным. Таким образом мир (космос) чувственный и умопостижный сосредотачивается в душе, созерцающей, как в зеркале, в своем очищенном отображении обоживающие энергии, в которых прежде всего соучаствуют существа умозрительные ангелы, чистые образы, которым уподобляется душа человека. Следовательно, небесное "путешествие души" (тема общая для всех платоников) становится путешествием внутренним; оно внутреннее восхождение: душа находит свое отечество, то, которое ей соприродно, в самой себе, во вновь обретенном, первоизданном своем состоянии. Это вершина созерцания, <i>θεωρία</i>, вершина видения» [Лосский В.Н. 2006, с. 367, 375, 379–381]. «...те, в ком на Западе и на Востоке оставались еще признаки жизни, одни, если верить собственным их словам, преклонились мыслью к благочестию, но не простерлись далее, как мертвое порождение, лишившееся жизни еще в материнской утробе; другие, подобно искре, воспламенились несколько, чтобы удовлетворить обстоятельствам времени, или наиболее ревностным из православных и боголюбивым из народа, а некоторые осмелились стать за истину. К последней стороне присоединился бы и я (ибо не смею похвалиться чем-либо большим) не для того, чтобы пристроить свою робость..., но плод свой произвести на свет, с заботливостью воспитать и представить взорам всех непрестанно совершенствующихся» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 366]. «...приобретение добродетели служит к тому, чтобы живущему добродетельно соделаться блаженным; это — верх и предел всего, что умопредставляем себе как благо. Посему и то, что, в подлинном и собственном смысле, усматривается и умопредставляется под сим высоким понятием, справедливо будет называться естеством Божественным. <...> ...приобретающий блага небесные вслед за тем присовокупляет: <i>мне же прилепляется Вогови благо есть полагаши на Господа упование мое</i> ([Пс] 28), показывая, что некоторым образом тот входит в единение с Богом, кто прилепляется к Нему упованием и делается с Ним едино. <...> ...именем правды, алчущих и жаждущих которой ублажает Слово, обещая им исполнение вождеваемого, означает здесь всякая добродетель. ... Итак вот, по моему рассуждению, истинная добродетель, добро без примеси худого, добро, при котором постигается всякое понятие, составляемое мыслию о наилучшем, — Сам Бог Слово, — <i>сия покрывшая небеса добродетель</i>, как выражается Аввакум (Авв. 3, 3). И весьма справедливо ублажены алчущие сей Божией правды, ибо подлинно <i>вкусивший</i> Господа, как говорит псалмопение (Псал. 33, 9), то есть, приявший в себя Бога, делается исполненным того, чего жаждал и алкал, по обетованию Рекшего: <i>Аз и Отец приидем и обитель у него сотворим</i> (Иоан. 14, 21. 23), очевидно, по вселении уже Святого Духа. <...> ...Сотворивший человека по образу Своему в естество твари вложил начатки всех благ, так что не отвне [извне — О.Т.] входит в нас хорошее, но в нашей воле, какое нам угодно, как бы из сокровищницы какой, брать благо из естества.» [Григорий Нисский 1861, ч. II, с. 3, 27, 413, 417, 426; курсив первоисточника].</p>	

Освоенные в «осевое время» формы культуры и ее репрезентации (институты, нормы и лежащие в их основании смыслы и ценности локальных культур и цивилизаций) сформировали фундамент современной ментальности — как европейской и конструируемой на ее основе («...находясь перед лицом этой социальной природы (попросту говоря — культуры), структуральный [здесь: европейский — О.Т.] человек в сущности ничем не отличается от древнего грека: он тоже вслушивается в естественный голос культуры...» [Барт 1989, с. 260]), так и восточной. Однако сами эти образцы формировались в эпоху «осевого времени» в принципиально различных социокультурных условиях: на основе обмена-продажи в греко-римской античном мире и на основе реципрокного обмена²⁷ в государствах Древнего Востока.

²⁷ Реципрокный обмен (лат. *reciprocus* — возвращающийся, обратный; отражающийся, отдающийся; взаимный; возвратный)— обмен, который, в отличие от товарного (происходящего в форме продажи), является одариванием, что, однако, не означает ни односторонность такого обмена, ни его альтруистической природы: каждый принесенный дар предполагал как

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов (опыт критического историко-парадигмального исследования)

минимум эквивалентное возмещение. Для реципрокного обмена характерно знание и полное принятие всеми сторонами обмена взаимных обязательств. Такая форма экономических отношений трансформировалась в античном (греко-римском) мире, но сохранилась в восточных государствах, став основой власти-собственности [Васильев Л.С. 1994, т. 1]. Существовали эти отношения и в многочисленных «варварских» сообществах за пределами первых цивилизаций, в наше время сохраняется в ряде «примитивных» культур [Шишкина 2015].

Замечу здесь, что сложившиеся в эпоху классики Древнего мира различия в характере социальности и, соответственно, в структуре ценностно-смысловых оснований культур античного греко-римского мира, с одной стороны, и государств Древнего Востока, с другой, стали следствием различного типа отношений не к средствам производства, а к произведенному продукту и **по поводу** такового. В итоге сформировалось два принципиально различных типа социальности с двумя столь же принципиально различными политическими системами — «власти-технологии», выросшей на базе товарного обмена и с момента своего оформления дифференцировавшейся от собственно товарного обмена (в античном мире и затем в западных государствах) и «власти-собственности», ставшей недифференцированным продолжением реципрокного обмена (в восточных и, далее, государствах «незападного» типа) [Васильев Л.С. 1994, т. 1]. Уже на рассматриваемом этапе развития классической парадигмы это обусловило не только разницу смыслов, создаваемых и бытующих в тех или иных сферах общественного производства (материального и символического), но и различное понимание (и даже состав) и высших бытийных, и конвенциональных ценностей для культур / цивилизаций Востока и античного греко-римского мира (табл. 3).

Таблица 3

Возможная структура ценностно-смыслового ядра культуры в эпоху ранних дохристианских государств Древнего мира (на основании концептуальных полей дискурсов культуры и о культуре)

Греко-римский античный мир			Государства Древнего Востока					
Освоенные формы культуры и формы ее репрезентации	Конвенциональные инструментальные ценности-средства		Высшие бытийные ценности-цели			Конвенциональные инструментальные ценности-средства		Освоенные формы культуры и формы ее репрезентации
			западные	общие	восточные			
Ремесла	Польза Культура		Творчество Разум	Гармония социальная	Взаимное развитие	Результат		Ремесла
Экономика товарного обмена	Достоинство	Порядок Знание Активизм Польза	Гармония социальная Разум Достоинство Справедливость Благородство Комплекс добродетелей Общественное благо	Стремление к идеальному Постижение идеального Гармония космическая и социальная Взаимная поддержка Социально-политическая стабильность / устойчивость Слово	Долг Благая власть Культура	Традиция Канон Норма / закон Статус Порядок Ответственность Верность	Результат Умеренность	Экономика реципрокного обмена
Система государственного управления "власти-технологии"	Честь Долг Доблесть						Польза Норма	Система государственного управления "власти-собственности"
Этика	Мужество / доблесть Дружба Верность	Ответственность Статус Культура	Саморазвитие Достоинство	Гармония социальная и телесная Стремление к идеальному	Мудрость Долг Культура Истина Дух / душа и их спасение / освобождение от страстей Благородство	Общественное благо Знание Достоинство	Справедливость	Религия
Право	Норма / закон	Статус Культура Слово / текст					Этика зороастризма конфуцианства	
Образование	Знание	Традиция Порядок Культура	Общественное благо	Гармония социальная и телесная Стремление к идеальному	Гармония космическая Мудрость	Канон Обычай Знание Статус Мастерство	Авторитет Польза	Право
Словесность и книжность							Словесность и книжность	
Религия	Дружба Мужество Мастерство Статус	Традиция Порядок Культура	Саморазвитие Взаимное развитие Самоидентификация Добродетели Общественное благо	Гармония социальная и телесная Стремление к идеальному	Гармония космическая Мудрость	Канон Обычай Знание Статус Мастерство	Общественное благо Канон Знание Ответственность Статус	Спорт
Спорт								Спорт
Искусство	Норма / закон Канон Знание Статус Культура	Традиция Знание Ответственность Статус Культура	Гармония телесная Взаимопонимание / взаимная идентификация Творчество Разум	Стремление к идеальному Постижение идеального Гармония	Мудрость Саморазвитие Достоинство Культура	Общественное благо Канон Знание Ответственность Статус	Символическое мышление Философское и раннее научное знание	
Рационалистическое мышление Философское и преднаучное / раннее научное знание	Идея Разум Творчество Добродетели Взаимное развитие Саморазвитие Свобода Честь / память потомков Дружба Умеренность		космическая Мудрость Истина Дух / душа и их спасение / освобождение Счастье / отсутствие страданий и страстей	Гармония космическая / Постоянство Достоинство Культура	Воспитанность Образованность Умеренность			Формирование личности
Формирование личности	Образованность Культура-воспитание и самовоспитание добродетелей / характера	Традиция Знание Ответственность Статус Культура	Идея Разум Творчество Добродетели Взаимное развитие Саморазвитие Свобода Честь / память потомков Дружба Умеренность	космическая Мудрость Истина Дух / душа и их спасение / освобождение Счастье / отсутствие страданий и страстей	Гармония космическая / Постоянство Достоинство Культура	Общественное благо Канон Знание Ответственность Статус	Символическое мышление Философское и раннее научное знание	

Эти различия по мере эволюции отношений и институтов — социальных в целом и политических в частности — обусловили все большее расхождение смыслового наполнения всего символического производства в западной и восточной цивилизациях, приводя по крайней мере западную ментальность к опредмечиванию самого этого расхождения и приданию этому расхождению статуса «гиперреальности» (Ж. Бодрийяр), об опасности чего предупреждал К. Ясперс:

«Противопоставление Европы и Азии не следует метафизически гипостазировать. В противном случае оно может стать страшным призраком. В качестве мифологического образа оно в момент решения может служить шифром, полезным лишь в том случае, если является знаком чего-то исторически конкретного и духовно ясного и не мыслится как по-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

знание целого. И таким шифром, проходящим сквозь всю историю Запада, является противопоставление: Азия — Европа» [Ясперс 1991, с. 91].

В конце XIX в. такое гипостазирование станет основанием концепции «культурно-исторических типов» Н.Я. Данилевского, на рубеже XX и XXI вв. оно конституируется в концепции «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона. Первая концепция, по сути, представляет собой перенесение на социокультурное пространство представлений о межвидовой агрессии — результат рассмотрения различных «культурно-исторических типов» в их предельном понимании как «по умолчанию» приравниваемых к различным биологическим видам (что, замечу, питалось естественнонаучным «бэкграундом» Данилевского), однако в обоих случаях под антагонизмом / столкновением подразумевается такая ситуация крайнего истощения жизненных ресурсов не цивилизации и не «культурно-исторических типов», а именно этносов и этнических групп, представляющих собой неаддитивную систему, в которой «биологическое сохраняется благодаря социальному, а социальное — благодаря биологическому» [Кибасова 2004, с. 13] («Этнос — сущностно биологическая группа социальных существ» [Соловей 2008, с. 69], о биологической природе этничности см. также [Севастьянов 2008; Савельев 2010 и др.]), когда данные общности начинают вести себя как коллективный биосоциальный субъект, биологическое выживание которого оказывается под угрозой и потому на него и только на него работают все социальные сценарии, прежде всего экспансионистский, предполагающий спасение собственной деградирующей «экологической ниши» за счет ее расширения, т.е. «поглощения» соседних территорий / территориальных ресурсов.

В то же время различия между западным (античным) и восточным системами культурных ценностей и смыслов действительно существенны. При этом Запад по мере эволюции полей социального пространства будет не только осваивать новые формы культуры, но и постоянно наращивать количество производимых смыслов и, соответственно, опорных концептов дискурсов культуры и о культуре как элементов своего ценностно-смыслового ядра (и ценностей-целей, и ценностей-средств), что, однако, отнюдь не подразумевает большее символическое богатство западной культуры. Наоборот, символическое мышление восточных культур уже в эпоху протогосударств бронзового века и в «осевое время» произвело такое количество смыслов, что значительной их части до сих пор с трудом можно найти адекватный аналог в западных культурах и языках.

Как уже отмечалось, практически во всех локальных цивилизациях эпохи «осевого времени» термин «культура» был объективирован как в историческом (по сути, социально-антропологическом), так и в онтолого-метафизическом ее понимании — и как материальное и духовное наследие, и как тип отношения к окружающему миру и самому себе (заботливое улучшение), в том числе и восхождение к высшим смыслам и ценностям бытия (самотрансценденция), что и нашло свое отражение в соответствующих терминах. Однако ниже в данном разделе я буду подробно рассматривать вопросы формирования дискурсов культуры и, тем более, дискурсов о культуре только в рамках греко-римской античности (и, далее, европейской классики, возникшей на базе синтеза античных и ближневосточных, иудаистских, ценностей) и китайского конфуцианства (и, *mutatis mutandis*, неоконфуцианства) — в силу их наибольшей контрастности (в том числе и в категориях «Запад — Восток») при значительном социокультурном влиянии обеих аксиологических систем.

Вся греческая античность начиная с Гомера пронизана идеей арете как достоинств этических, и начиная с этой же эпохи арете (*ἀρετή*, добродетель), первоначально «собственный предикат знатности», точнее, аристократизма (о чем свидетельствует «корень слова — тот же, что у *ἀριστος*, превосходной степени «прекрасного» и «превосходного»» [Йегер 2001, с. 32]), так и останется признаком аристократического благородства (аналогичное понимание добродетелей, в том числе гражданских, равно как и их воспитания, унаследует от греческой античности античность римская и греко-римский эллинизм, см. [Цицерон 1975; Сенека Луций Анней 1977]). Первоначально отнюдь не являвшиеся исключительно человеческим свойством, арете выступали свойством существ, либо принадлежащих знатному человеку (например, коня), либо стоящих выше такого знатного человека (богов), более того, «у человека из простонародья... нет вовсе арете, и если рабство настигает отпрыска знатного рода, то Зевс отнимает у него половину его арете, он не такой же, каким был раньше» [Йегер 2001, с. 32]. Одновременно первоначальное понимание арете оказывается если не тождественным, то чрезвычайно близким к комплексу воинских доблестей — хотя Гесиод и вводит в комплекс арете понимания и ценность труда:

«Последний оценивается как тяжкий, но единственный путь к «арете». Понятие [арете — О.Т.] включает в себя как личную добродетель, так и то, что она приносит своему обладателю: благополучие, успех, видное положение. Это не древняя воинственная арете благородных, это не арете сословия землевладельцев, для которого богатство — исходная предпосылка, это арете труждающегося человека, находящая свое выражение в умеренном имуществе. ... Целью [труда — О.Т.] является арете, как ее понимает человек из народа» [Йегер 2001, с. 104].

Между тем именно воинское арете, уходящее своими корнями во фратрии доклассической Греции с их сохраняющимися и в классическую эпоху функциями военной и религиозно-культурной организации, оказалось господствующим, что обусловило неременность инициации — таинства, фиксировавшего момент окончания формирования арете (см. об этом подробнее [Тарасова 2017]). По этой причине лишь со временем и сами доблести-арете, и пайдейя как способ их формирования стали включать также и комплекс идей о гражданских качествах благородного человека и об общественном устройстве, позволяющем свободному эллину реализовать свою гражданскую сущность (элемент сакральности завершения обучения как перехода к полноценной гражданской жизни при этом сохранялся, что, однако, не помешало Периклу материально стимулировать гражданскую активность афинян). При этом, хотя по крайней мере до V в. до н.э. только в случае Спарты возможно говорить об *αἰωυή* как о собственно системе воспитания граждан [Йегер 2001, с. 335–336], уже в гомеровский период, по-видимому, повсеместно начинают складываться три основных элемента традиционного греческого воспитания (почитание богов и родителей и уважение к чужеземцам²⁸;

²⁸ Последнее, однако, не мешало относиться к ним сугубо прагматически (с позиции утилитарной пользы) и считать всех не владеющих (или не владеющих в достаточной мере) греческим языком варварами. Представляется, что оппозиция «человек культуры — варвар», по-видимому, носит универсальный характер, т.е. присуща всем культурам — и, как будет показано ниже, отнюдь не только в эпоху классической парадигмы. В этой связи выскажу в известной мере если не еретическое, то непочтительное мнение: понятие «диалог культур» есть не более, чем фикция или эвфемизм (и в лучшем случае эвфемизм). Утверждение М.М. Бахтина «культура есть там, где есть две (как минимум) культуры, и что самосознание культуры есть форма ее бытия на грани с иной культурой» [Бахтин 1979, с. 85], некритически воспринятое современной гуманитарной наукой, видится мне более чем сомнительным: начиная с архаической эпохи и вплоть до Новейшего времени пространства культур формируются по центрально-периферическому принципу, и даже если таковых центров оказывается несколько (что предполагает их иерархизацию), от центра к периферии градиент «культурное — варварское» (в более «политкорректной» форме «культурное — менее культурное») оказывается все более выраженным, так что «самосознание культуры» вы-

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

ступает «формой ее бытия на грани с иной культурой» лишь в глазах нейтрального в отношении обеих «граничащих» культур представителя третьей культуры (прежде всего, в глазах стремящегося к максимальной объективности и «неангажированного» социокультурно исследователя обеих «граничащих»/соседствующих культур). Для самих же представителей таких двух культур лишь собственная самодостаточна и будет считаться априори таковой безотносительно «ее бытия на грани с иной культурой», вторая же как в этом качестве воспринимается только в случае установления отношений доминирования — зависимости между двумя соответствующими центрами в результате военной, политической, экономической или культурной экспансии / поражения одного из них. Принципиально недиалогичной оказывается и природа культурных заимствований, возникающих в результате как минимум одного из указанных видов экспансии / поражения (при этом, как показывает история, далеко не всегда военно-политическая победа означает победу культурную). Не является диалогом и наследование / преемственность культурных смыслов и ценностей — например, в образовательном процессе с последующей творческой переработкой (как, например, в подробно рассмотренном В. Йегером случае развития идеи античной греческой пайдеи отцами-каппадокийцами [Йегер 2014]); но даже самое глубинное изучение какой-либо философской концепции могло восприниматься в качестве диалога с ее автором разве что в рамках средневековой схоластики, действительно как никогда в истории являющейся искусством полемического диалога (откуда данная идея и была почерпнута Бахтиным и экстраполирована им на всю историю культуры) — однако очевидно, что поиск подтверждений собственных взглядов в том или ином источнике не является полноценным диалогом с автором данного источника.

«предписания внешней благовоспитанности и правила практической житейской мудрости»; профессиональные познания и навыки [Йегер 2001, с. 29]), и та специфическая античная практика воспитания «культурного сознания» (оно же сознание нравственное), которая мыслилась как последовательное приближение к сакрализованному и мифопоэтически легитимированному идеалу телесно и духовно прекрасного и которая окончательно оформится в этом виде в IV в. до н.э.:

«...требование государственного воспитания молодежи было впервые выдвинуто философией IV века; из древнейших государств на формирование молодежи оказывала непосредственное влияние только Спарта. Однако и за пределами Спарты уже в эпоху становления полисной культуры государство стало воспитателем своих граждан благодаря тому, что оно рассматривало гимнастические и мусические агоны [спортивные состязания — О.Т.] на празднествах в честь богов как способ идеального самовыражения и поставило их себе на службу. Это высшее представление духовного и телесного образования того времени. С полным правом Платон называет гимнастику и музыку «древним образованием» (*архаία παιδεία*). <...> Воспитательная сила поэтических произведений для эллинского народа была изначально неоспоримой. Ее воплощение в понятии образования произошло с необходимостью в тот момент, когда сознательное воспитание (*παιδεύειν*) перестало быть адресовано исключительно детскому возрасту (*παις*), но особенно активно обратилось к молодому человеку, и когда возникло представление о том, что у человеческого воспитания нет фиксированных временных границ. Тогда сразу же возникла и пайдейя взрослого человека. Понятие, ранее обозначавшее лишь процесс воспитания как таковой, теперь расширило сферу своего значения в сторону объективности, содержательности, точно так же как наше словообразование или равнозначное латинское *cultura*, превратившееся из процесса образования в обозначение результата образования, а затем содержания образования, и в конечном итоге охватившее весь духовный мир образования, куда конкретный человек получает доступ в силу рождения как представитель своего народа или определенного социального круга. Историческая конструкция этого образовательного мира достигает своей вершины в осознании образовательной идеи. Потому кажется совершенно естественным и само собой разумеющимся, что греки начиная с IV века, когда это понятие обрело окончательную кристаллизацию, стали называть словом *παιδεία* — мы переводим его как «образование» или заимствованным латинским словом «культура» — все зрелые формы и все духовное творчество, все достояние и все содержание своей традиции. С этой точки зрения софисты — явление центральное. Они — творцы культурного сознания, в котором греческий дух обретает свой *τέλος* и достигает внутренней уверенности в своей форме и направлении движения. То, что они помогли прорваться на поверхность этому понятию и этому сознанию, является более важным, нежели то, что они не придали ему окончательной формы» [Йегер 2001, с. 145, 353–354].

Между тем и до IV в. до н.э., точнее, с гомеровских (а, возможно, и догомеровских) времен пайдейя-воспитание выступало культуропорождающим, цивилизующим началом, в чем, собственно и заключались ее смысл и цель как главное условие «снятия» (в буквально гегелевском смысле этого слова) зависимости от природного хаоса превращением его в (культурный) космос:

«Для грека слово «цивилизованный» значит прирученный, обработанный, привитый. Цивилизованный человек — это человек «привитый», который сам себе делает прививки, с тем чтобы приносить плоды более питательные и сочные. Цивилизация представляет совокупность изобретений и открытий, имеющих целью защитить человеческую жизнь, сделать ее менее зависимой от сил природы, укрепить ее в мире физическим путем познания его законов — губительных для человека невежественного на низших ступенях развития, но по мере их изучения становящихся орудием его наступления на этот мир. Однако помимо защиты жизни, цивилизация призвана еще ее украсить, увеличить всеобщее благосостояние, умножить радость жизни в обществе, где более справедливые отношения медленно устанавливаются между людьми. Она должна привести к расцвету этой жизни в искусствах, которыми все люди наслаждаются сообща, должна развить гуманистическое служение человека в том реальном и одновременно воображаемом мире, каким является мир культуры, переделанный и по-иному осмысленный науками и искусствами и ставший в свою очередь неиссякаемым источником дальнейшего нового творчества» [Боннар 1994, с. 27].

Культурный космос, на образе которого зиждется разворачивающаяся в античной культуре идея о природе, — представление об изначальном гармоничном и естественном единстве сущего, будь то боги, люди или вещи, — мыслится как результат не просто приведения в упорядоченное состояние хаоса, но как результат *украшения* последнего («космейн» — «украшать»).

«Чувственный космос, чувственно-материальный космологизм — вот основа античной культуры. Интересно, что даже идеалисты и те с умилением поглядывали на звездное небо, на чувственный космос. Платон (или его ученик Филипп Опунтский) утверждает: самое главное для человеческой души — подражать движению небесных тел. Они прекрасно вращаются целую вечность: всегда одинаково, космос существует вечно, сам по себе, то он сам для себя свой абсолют.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

На этом настаивает и Аристотель на страницах своего трактата "О небе". Космосу некуда двигаться, пространство уже занято им самим. Следовательно, мы можем говорить об абсолютном космологизме как об одном из важнейших признаков античной культуры. ...

Раз есть абсолютный космос, который мы видим, слышим, осязаем... следовательно, этот космос — божество. А что вы понимаете под божеством? Абсолют. Божество — это то, что все создает, что выше всего того, от чего все зависит? Так это же космос. Космос — это и есть абсолютное божество. Пантеизм вытекает из основ этого объективистского и чувственно понимаемого космоса. Таким образом, античная культура вырастает на основе пантеизма. ...

Античные боги — это те идеи, которые воплощаются в космосе, это законы природы, которые им управляют» [Лосев 1988.6].

«...не следует забывать, что человек все же связан с обыкновенными, чисто материальными вещами, что эти вещи имеют свою собственную физиономию, что эти вещи движутся, а если они мыслятся как живые, то они также и движутся сами собой, т.е. что они часто самодвижны, что каждая вещь не сводится на свои свойства, которые могут принадлежать и другим вещам, но каждая вещь имеет еще и носителя всех своих свойств, на них не сводимого, и что в конце концов также и весь мир в своем предельном обобщении есть тоже такая же вещь материальная, чувственная, не сводимая на свои отдельные проявления и в то же самое время живая, самодвижная и одушевленная.

Но позвольте, ведь это же и есть не что иное, как античное мировоззрение; и очевидный метод такого мировоззрения — это есть, попросту говоря, не что иное, как перенос вполне земных и родственных отношений на всю природу. ...античные люди пределом всякой истины и красоты считали космос, космос материальный, физический, чувственный, одушевленный и вечно подвижный. Видимый космос был не чем иным, как просто звездным небом. Мы не будем удивляться тому, что в основе такого космоса полагались идеи, и это не только у идеалистов, но и у материалиста Демокрита, тоже называвшего свои атомы идеями. Ведь это греческое слово "идея" (того же корня, что латинское *video* или русское "видеть") только и обозначало "то, что видно", все равно — глазами или умом. Античная философия и общественно-исторические формации. ...этот физический космос назывался богом. ...кроме существования такого физического космоса в те времена вообще ничего не признавалось; а это значит, что космос ни от чего другого и не зависел, раз ничего другого не было. Космос зависел только от самого же себя, был сам для себя основой, сам себя создавал и сам собою управлял, тем самым создавал и все, что внутри него, и вечно управлял тем, чем он сам фактически являлся. Такой космос был для тех времен божеством и притом божеством окончательным и абсолютным. А те отдельные боги, о которых говорила мифология, были только принципами отдельных сторон все той же чувственно-материальной и единственно возможной действительности космоса» [Лосев 1988.а, с. 12–13].

«Всякое творение, обладающее разумом, подобным человеческому (*φρόνησις*), в принципе должно быть способно и к обладанию душой; но в то время как благодаря сосуществованию тела и души — различных частей человеческой «природы» — тело человека одухотворяется, душа принимает на себя отражение телесной природы (*φύσις*). Духовным оком она воспринимается как нечто осязаемое и постольку способная подчиниться форме и порядку. Как и тело, она [душа] является частью космоса, более того, она сама по себе — космос, хотя для восприятия грека оба они по сути своей едины. Эта аналогия души и тела распространялась и на то, что грек обозначал словом «добродетель» (*арете*), которую так почитали в греческом полисе» [Йегер 1997, с. 72–73].

Отсюда столь высоко ценимый — боготворимый — античной культурой образ природы — гармоничное человеческое тело и его обнаженное скульптурное изображение как высший символ природы:

«...античная культура не только скульптурна вообще, она любит симметрию, гармонию, ритмику, «метрон» («меру») — то есть все то, что касается тела, его положения, его состояния. И главное воплощение этого — скульптура» [Лосев 1988.6].



Танец воинов (предположительно Корибантум). Прорисовка греческого барельефа. IV—III вв. до н.э.

Именно это чувство природы, к которому принадлежат также и представления о веществе, форме и энтелихии (у Аристотеля), Шпенглер называет аполлоновской.

В то же время, несмотря на видимую изначальность разумного самодвижущегося античного космоса —

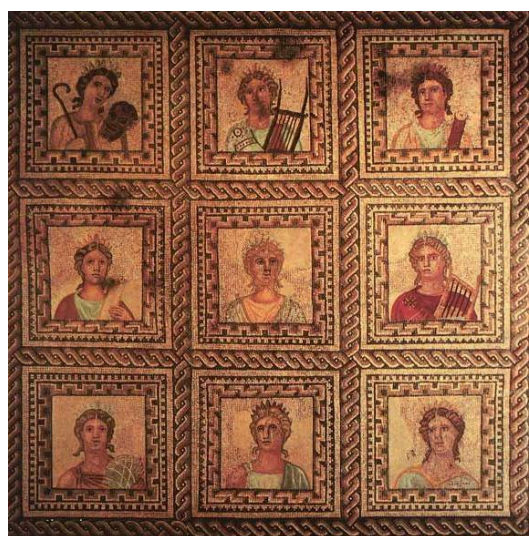
«Античные люди полагали, что самодвижение возникло изначалью. Не нужно уходить в бесконечность поисков принципа движения. Вместе с тем вещь, раз она есть и движется, то она — живая, одушевленная... Поэтому и космос, о котором мы сказали во втором тезисе, — тоже одушевленный, тоже разумный. Все это понимается в человеческом плане; поскольку человеческое тело разумное и одушевленное, постольку одушевленный и разумный космос» [Лосев 1988.6], —

и сам этот космос, и светлое аполлоновское начало античной культуры разворачиваются (и питаются) из темного хтонического / дионисийского хаоса стихийных жизненных — природных же — сил. Осмысленное в философии Нового времени первоначально Ницше, а впоследствии Юнгом и Лосевым хтоническое начало неуничтожимо — ни в богах, ни в людях, и потому вере в разум, способный познать природу вещей, сопутствует вера в зависть богов, в движение неведомых и непостижимых сил, способных

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

разрушить человеческий замысел. При этом как аполлоновское, так и дионисийское начала первоначально связывались с телесностью / материальностью, и какой бы орган ни считался вместилищем души, разрушение тела мыслилось досократиками как равное уничтожению душевной жизни. Однако и у Сократа нематериальная душа — вместилище разума — обитает в физическом теле, руководя им и нравственным поведением; у Аристотеля душа — энтелехия тела, и даже в платоновском противопоставлении тела и души как двух разнородных сущностей и понимании полноценного существования души только после гибели тела, она связывает идеи и чувственные вещи, так, что вторые обретают свое существование, приобщаясь к первым. Бессмертная душа, дар и одновременно частица «мировой души» и «Единого», таким образом, становится подлинной основой и причиной телесного человека, — и это прежде всего мыслительная (разумная) часть души, изначальная, постоянная и обладающая способностью понимания, которая «как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы» [Платон 2007, с. 355]. Аристотель «подкрепляет позицию, разработанную Сократом и Платоном: именно рациональная душа является той доминантой и драгоценнейшей частью, которая выражает сущность человека и поэтому отвечает за человеческое (разумное) действие, неразрывно, связанное с познанием. Этим самым закладывалась общая для всей европейской философии тенденция соотнесения сознания и познания, а затем и их отождествления» [Бердий 1998]. Однако именно начиная с Платона через Аристотеля и Плотина формируется та идея о душе, которая войдет впоследствии в послеантичную европейскую культуру: осуществляемая умом как особой частью души познавательная деятельность, выражает «связь не с отдельными природными явлениями, а с сущностью мира» [Бердий 1998], — соответственно, и культура как воспитание души, целью своей имеет формирование способности ко все более высокому уровню познания таковой сущности (вплоть до единения с ней).

Сакральное начало, скрепляющее социальный и мировой (осмысленный природный) космос, социальную и мировую гармонию, уже в гомеровское время связывалось с музами — дочерьми Зевса и богини памяти титаниды Мнемозины — покровительницами искусств и наук, подательницами умственного и эстетического даров, хранительницами не только самих храмовых коллекций как таковых, но и, что принципиально, собственно ценностей культуры. Афинский, а затем и Александрийский мусейоны — храмы муз и комплексы театров и библиотек при них — становятся особым местом образования и воспитания граждан, более того, поэты (в первую очередь), а также все, кто оказывался отмеченным даром муз, вводился в круг последних в качестве воспитателей народа, непререкаемого авторитета в этико-эстетических и нормативных (нормативно-законодательных) вопросах [Йегер 1997, с. 209–211; Гаспаров 1997].



Девять муз. Греко-римская мозаика из Трира, III–IV вв.



Афины. Остатки храма муз на холме Мусейон. Фото с сайта <http://mir-grekov.ru/travel/pictures/greece/11007/5300/>



Александрийский мусейон. Главный зал Александрийской библиотеки. Реконструкция К. Сагана (из книги «Космос», 1980)

На первый взгляд, близкими к греко-античным можно было бы считать ценность мусического искусства в целом (ср. у Цицерона: «Есть ли человек, хоть сколько-нибудь знакомый с музами, то есть с образованностью и наукой, который не предпочел бы быть этим математиком, нежели тем тираном? Сравним образ жизни того и другого — у одного ум живет в постоянной деятельности, в постоянной пылкости, с тем наслаждением искания, которое для ума — сладчайшее из яств, у другого ум — в кровавых злодеяниях, в ежедневном и еженощном страхе» [Марк Туллий Цицерон 1975, с. 342]) и статус поэта по отношению к музам в частности, в Древнем Риме, где поэзия (равно как и прочие виды искусства) «с самых первых шагов оказывается под влиянием греческой поэзии, уже совершившей свой аналогичный круг развития, и черты, характерные для поздних этапов такого развития, появляются в римской поэзии уже на самых ранних ее этапах» [Гаспаров 1997, с. 49]. Однако в отличие от греческого полиса, где поэзия заполняла законодательные лакуны, а поэт оказывался фигурой государственного масштаба, воспитателем народа [Йегер 2001; Боннар 1994, с. 30], в римском социокультурном пространстве с его строгим делением на «дело» (negotium — войну, земледелие и управление общиной) и «досуг», otium (все остальное), поэзия никогда не претендовала на что-либо большее, нежели досуг [Гаспаров 1997, с. 49], хотя «слово scholē, „досуг“ приобрело иное, дополнительное значение — „учение“...», поскольку именно школа стала главным путем к системному овладению греческим языком и культурой как делом международного римского престижа [Гаспаров 1997, с. 51, 53–54]. Общественное же положение древнеримского поэта, даже избранника и любимца муз, — положение профессионала и, тем самым, лица низкого социального статуса [Гаспаров 1997, с. 59, 60].



Слева — муза Каллиопа и Гомер. Римская мозаика III в.
Справа — Вергилий в окружении муз Клио и Мельпомены. Римская мозаика II–III вв. (?)

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

Связь художественного / творческого, эстетического, и познавательного в античной культуре очевидна уже на семантическом уровне: и само существительное *μῦσα* (мн.ч. *μῦσαι*) подразумевало не только самих дочерей Мнемозины, но и связанные с ними «мусические искусства» (прежде всего музыку, пение и поэзию / поэтическое выражение) и в целом образованность (эстетическую и научную [Вейсман 1899, с. 827, 828]), ученость, просвещенность [Древнегреческо-русский словарь 1958, с. 1111]. В свою очередь, и производное от «муз» прилагательное *μουσική* подразумевало и *τέχνη* (искусство), и *ἐπιστήμη* (знание) и первоначально понималось не только как музыкальное, но и как всякое связанное с музами искусство — и всякая покровительствуемая ими наука, и в целом общее образование, духовная культура («Древнегреческо-русский словарь» под редакцией Дворецкого приводит в этой связи высказывания Платона: «*μ. καὶ πάση φιλοσοφία* — общее образование, духовная культура» [«музыка и всякая философия»]; *ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν* — воспитывать духовно и физически» [Древнегреческо-русский словарь 1958, с. 1111]; см. также [Вейсман 1899, с. 827, 828; Йегер 2001, 1997]).

При этом «духовный мир образования» древнего грека изначально формировался как двуступенчатый, последовательно включавший воспитание мусическое и гимнастическое, так что общим итогом прохождения обеих ступеней должен был стать не просто комплекс добродетелей (арете), но калокагатия (*καλοκαγαθία*), где «*καλός* означает красоту физическую, а *ἀγατός* — не интеллектуальную, но нравственную сторону, которая «оттачивалась» в ходе мусического воспитания» [Тарасова 2017, с. 49], являвшегося (за исключением Спарты) не системой в современном смысле этого слова (уже хотя бы потому, что, как отмечал французский филолог, философ и историк античности П. Адо, «в античности философские труды сочиняли не для того, чтобы изложить систему, а для того чтобы произвести воспитательный эффект», цит. по [Фаго-Ларжо 2016]), а варьирующими образовательными подходами в зависимости от представлений о калокагатии самих педагогов:

«...при существовании неких стереотипов физического воспитания, этого нельзя сказать о мусическом образовании. И многообразие философских школ и софистов, предлагавших свои программы и методики обучения, отражает, вероятно, осознанное стремление эллинов к внутренней свободе. Связующим элементом для поливариантной пайдеи был идеал калокагатийного человека» [Тарасова 2017, с. 49].

Мусическое образование и воспитание, равно как и «мусическое искусство» (философия в понимании Платона) основывалось на этико-эстетических представлениях, а не на абстрактные науки и не было ориентировано на последние, хотя именно в связи музыки и математики Пифагор и пифагорейцы усматривали проявление вселенской гармонии, а Платон подробно обсуждает ценность самих абстрактных наук в книгах V—VII «Государства». Однако и в этом случае речь идет отнюдь не о собственно интеллектуальной деятельности, а о все том же этическом воспитании (поскольку интеллект есть производное от него):

«По теории Платона, сам интеллект, сколь бы он ни был остер, не имеет непосредственно доступа к миру познания ценностей, а в этом познании и заключается, в конечном счете, смысл философии Платона. В VII письме он пишет о процессе познания как о постепенном, длящемся в течение всей жизни уподоблении души человека тем ценностям, которые он стремится познать. Добро не является формальным понятием, чем-то существующим вне нас, к чему мы не причастны внутренне. Познание добра растет в человеке по мере того, как оно становится действительностью и принимает определенные очертания в нем самом. Поэтому, считает Платон, заострить интеллект можно только благодаря воспитанию характера, которое незаметно для самого человека так изменяет его натуру (воздействуя на нее такими духовными силами, как поэзия, гармония и ритм), что он оказывается в состоянии понять высший принцип философии, дорастая до осознания его сути. ... Мы можем считать себя по-настоящему овладевшими мусическим искусством, только научившись распознавать и оценивать по достоинству везде и во всем, в малом и великом, «образы» самообладания и рассудительности, мужества, великодушия, благородного склада мыслей и всего, что им сродни» [Йегер 1997, с. 221].

По этой причине мусическое воспитание и в целом *μουσική* есть для Платона воспитание в первую очередь не столько звуком и ритмом, сколько произнесенным словом — логосом [Йегер 1997, с. 207–208]: не случайно в «Федре» Платон назовет философское служение музам *μουσεῖα λόγῳ*, «мусическим речами» — они и есть те «мусические основания», на который опирается то, что Платон называет диалогом, — «вступлением в беседу с кем-либо, *διὰ λόγων τινὴ ζῶντι γίνεσθαι*:

«Главная задача такого диалога — научить жить духовной жизнью. Речь идет о том, чтобы подняться над соображениями низшего порядка, превзойти их, особенно то, что очевидно для чувств, чувственное знание, чтобы подняться к чистому мышлению и любви к истине» [Фаго-Ларжо 2016].

По этой же причине — в силу значения, придаваемого слову как главному способу и инструменту воспитания, — Платон (наиболее последовательно в ряду предшественников и современников [Йегер 1997, с. 209–210]) критикует поэтов в том числе за неподобающее изображение богов — их фактическую десакрализацию, едва ли не первым улавливая грядущий кризис античной системы ценностей, практически не различающей человеческое и божественное и готовое поставить первое (особенно арете как «предикат» аристократизма и благородства) выше второго. Отсюда требование законодательного закрепления норм «теологии поэзии», прежде всего требования изображения богов причиной и подателями исключительно блага, признания их деяний в отношении людей справедливыми и запрета как на обвинение богов во зле, так и на изображение их метаморфоз:

«Это был бы один из законов и одно из предназначений относительно богов: сообразно с ним и в речах, и в поэтических произведениях следует утверждать, что бог — причина не всего, а только блага. ... А как насчет второго закона? Разве, по-твоему, бог — волшебник и словно нарочно является то в одних, то в других видах: то он сам меняется, принимая вместо своего облика различные другие формы, то лишь нас вводит в заблуждение, заставляя нас мнить о себе временами одно, временами другое? Или бог есть нечто простое и он всего менее выходит за пределы своей формы? <...> ...обязательным и для рассуждений, и для творчества, если они касаются богов, будет у нас этот второй образец: боги не колдуны, чтобы изменять свой вид и вводить нас в обман словом ли или делом» [Платон 2007, с. 173, 177].

Показателен в этой связи интерес Цицерона к конструируемому Платоном образовательному пространству именно в части претензий к поэзии. Так, хотя, как справедливо отмечает М.Л. Гаспаров, «если Платон из своего утопического государства изгнал гомеровский эпос, то лишь во имя другой, столь же общеприемлемой литературной формы — гимнической лирики» [Гаспа-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

ров 1997, с. 50], Цицерон приписывает Платону куда более радикальное отношение и к Гомеру, и к поэтам в целом, тем самым делая Платона выразителем своих собственных взглядов, порой прямо противоположных отстаиваемым автором «Государства». Так, в первом случае Цицерон полагает заслугой ученика Сократа то, что тот «высылает Гомера, украшенного венками и умащенного благовониями, из того города, который он создает себе в своем воображении» [Марк Туллий Цицерон 1966, с. 72]. Во втором случае, относительно поэтов как таковых, Платон Цицерона и вовсе выступает против воспитания поэзией:

«...поэты обессиливают все мышцы нашей доблести; поэтому не без оснований Платон изгоняет их из придуманного им государства, так как они подрывают добрые нравы граждан и добрый порядок всего государственного устройства» [Марк Туллий Цицерон 1975, с. 256], —

причина чего, впрочем, вполне очевидна, и связана не столько даже с низким социальным статусом поэта в римском обществе, сколько с желанием самого Цицерона «оправдать» и таковой статус, и самую вторичность искусства и всего эстетического для прагматичных римлян, и собственно римское общество — как имеющее право (в том числе и право победителя [Гаспаров 1997]) на производство собственных смыслов даже в рамках заимствованной — воспринятой как уже готовой формы — греческой культуры.

В целом же фактически именно Платону принадлежит установка, признаваемая сегодня центральной в классической парадигме рациональности и в целом культуры, — «способность познать абсолютную истину» [Йегер 1997, с. 211]. Платон же делает очевидным и невозможность обретения этой высшей ценности ни поэтическим, ни государственным — ни каким-либо иным, кроме как философским образом, что также позволяет говорить о платоновском «Государстве» как об одном из первых предвестников социокультурного кризиса античного мира:

«Судьба поэзии в этом смысле сходна с судьбой государства. И для него претензии на моральный авторитет стали злым роком, как только Платон применил к государству нравственные критерии Сократа, уровню которых оно никогда не будет соответствовать по своей земной природе. Ни поэзию, ни государство нельзя лишать их воспитательной функции, но в государстве Платона ведущее положение занимает философия — познание истины. Философия предписывает, как они должны себя вести, чтобы соответствовать своим воспитательным задачам. В действительности же они никак не изменяются под влиянием философских предписаний, и видимым результатом критики Платона остается лишь факт полного разлада, возникшего в душах греков» [Йегер 1997, с. 211].

Так усилиями Сократа и, особенно, Платона пайдейя становится не просто субстантивацией культуры, но и (в этом качестве) сама постепенно сакрализуется — и как результат, и как процесс:

«На место религии в качестве питательной почвы человеческой культуры Платон ставит Пайдейю, которая сама по себе превращается в новую религию» [Йегер 1997, с. 107].

Безусловно, здесь следует иметь в виду и то, что «культовое сообщество представляло в то время естественную форму всякого воспитательного учреждения» [Боннар 1994, с. 113], и то, что еще пифагорейцы и орфики наполняли понятие души и познавательным, и моральным содержанием [Скобелева 2009], а Гераклит видел в логосе меру души [Фрагменты... 1989, с. 231], глубина которой определялась ее способностью к познавательной деятельности. Однако именно Платон особо акцентирует ценность одновременно и души, и (ее) познавательной способности — как индивидуализированной, так и социализированной, и именно начиная с эпохи высокой античности категории «пайдейя» (культура-воспитание, способ формирования развитой личности), «логос» (*λόγος*, одновременно и слово / высказывание / речь, и понятие / суждение / смысл), «ноос» (*νοῦς*, разум / ум) и «психе» (*ψυχή*, душа) оказываются наиболее тесно взаимосвязанными. Так, Платон (устаами Сократа в «Филебе») утверждает:

«...ни мудрость, ни ум никогда, разумеется, не могли бы возникнуть без души» [Платон 2007, с. 40], —

указывая, что «разум, который в качестве бога или мировой цели есть объективное начало, может стать причиной и мирообразующей деятельностью лишь благодаря тому, что он имеет "душу", т.е. переходит в сознание» [Скобелева 2008, с. 25], причем культура души, свидетельствующая о духовной развитости человека, является врожденным личностным качеством, присущим не всем даже из тех, чьи души возделываются (т.е. не всем гражданам благородного происхождения):

«...и поля не все плодоносны, хоть и возделываются... как поля, так не все плодоносны и души» [Цицерон 1975, с. 250].

На «водоразделе» ранней и высокой античной классики, у Сократа, формируются и представление о пайдейе как о заботе о душе, и та иерархия ценностей, с помощью которой поясняется, в чем состоит таковая забота (как забота культурная), в пределе онтологизирующая *спасение души*, в основе чего лежит иерархия ценностей, практически не претерпевшая изменение с принятием христианства:

«Мотив опасности вообще характерен для Сократа и всегда связан у него с призывом заботиться о душе. Манера говорить у Сократа напоминает врача, но он заботится не о теле пациента, а о его душе. В сочинениях сократиков мы очень часто встречаем увещевания, касающиеся забот о душе. Мы сталкиваемся здесь с тем, что было для Сократа самой главной задачей, связанной с его призванием, а именно — с воспитанием. Воспитание сограждан становится для него служением богу. Религиозный характер учения Сократа основан на том, что воспитание — это прежде всего забота о душе. Душа для Сократа представляет божественное в человеке. Сократ характеризует заботу о душе как попечение о познании ценностей и истины (*φρόνησις* и *ἀλήθεια*). **Душа столь же отделена от тела, как и от различных внешних благ. На этом основана сократовская шкала ценностей, а вместе с ней и все учение о благах; душевные блага занимают в ней первое место, телесные — второе, а внешние блага, например, собственность или власть — последнее»** [Йегер 1997, с. 69].

Возникшая в период протогосударственности тема ценности общего (общественного) блага в эпоху античной классики поднимается на ту высоту, которая сделает эту идею ценностно-смысловым основанием всей европейской политики как таковой и которая в этом качестве сохранится практически неизменной вплоть до конца XX в. (что позволит В. Йегеру справедливо отметить, что «наша этика восходит к христианской религии, а наша политика — к античному государству, и что,

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

таким образом, они растут из разных нравственных корней» [Йегер 2001, с. 378]). При этом если само общественное благо осознается как высшая ценность (см. табл. 3):

«Желанно (agapeton), разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств» [Аристотель 1976–1983, т. 4, с. 54];

«...если благо — цель всех умений, то очевидно, что целью высшего умения будет высшее благо. А высшее умение, несомненно, политическое искусство, так что именно целью политики будет высшее благо. Нам нужно, стало быть, говорить о благе, причем не вообще (haplos) о благе, а о нашем благе,— ведь мы не должны говорить здесь о благе богов, потому что о нем другое учение и исследовать его надо иначе. Итак, наше дело говорить о благе в общественной, политической жизни» [Аристотель 1976–1983, т. 4, с. 276], —

то наука об общественном благе устойчиво связывается Аристотелем с этикой и с наукой о государстве (политикой), причем последние считаются тождественными, как, например, в «Никомаховой этике»:

«Надо, видимо, признать, что оно, [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика]» [Аристотель, 1976–1983, т. 4, с. 54], —

и в «Большой этике»:

«...этика, по-видимому, входит в политику как ее часть и начало (arche); и вообще, мне кажется, этот предмет по праву может называться не этикой, а политикой» [Аристотель 1976–1983, т. 4, с. 295], —

и, в этом качестве, составляет содержание пайдейи как идеала образования-*μόρφωσις*, включающего идеал общественного блага. Помимо науки об общественном благе (этики) высокая греческая античность дала также науки о мифе:

«Достаточно бегло и конспективно перечислить основные направления в толковании мифа: символ (Платон), фабула (Аристотель), персонификация божественных функций (стоики), орудие в руках жрецов и правителей, поддержка власти (Эпикур), аллегории (Эмпедокл), отражение истории и исторических событий (Эвгемер), логические категории в соединении с аллегориями учения о переселении душ (неоплатоники) и т.д. — чтобы понять, насколько состоялась уже в античности наука о мифе» [Афанасьева 1988, с. 38], —

и о (неутилитарном) разумном чувствовании (эстетику), чем фактически заложила основу современной науки о культуре.

В отличие от предельно эстетизированной греческой культуры римская предельно прагматизирована. Несмотря на влияние и престиж греческого образования и воспитания, в Риме утвердилась преимущественно их начальная ступень, и даже Цицерон, введший в оборот понятия «гуманизм» (ставшее основой всей европейской культуры) и неоднократно заявлявший о необходимости воспитания *cultura animi* для формирования «совершенного оратора», полагал, что полноценного образования достойны лишь немногие римляне. Римское общество так и не создало собственных Академии, Ликей, Пестрого Портика и «Садов Эпикура», как не создало и новых философских систем. Внешнее копирование победителями достижений побежденного — греческого искусства — не предполагало дальнейшего развития последнего, воспринятый же рационализм, лишенный эстетического содержания, реализовывался в политико-правовой и военно-политической сферах, в которых единственно сосредоточились общественное благо и добродетели («Из всех античных племен разве что римляне имели впереди простую и ясную цель — завоевание мира...» [Можегов 2009]). Между тем принципиально ошибочным представляется противопоставление «греческая цивилизация — это цивилизация культуры, римская — цивилизация права» [Спиридонова 2003, с. 12] — уже хотя бы потому, что и право, и иные социальные и политические институты суть формы культуры; при всей прагматичной и деятельной сущности римской политико-правовой культуры и примитивно-гедонистической трактовке философии Эпикура, здесь возникает и все более укрепляется интерес к стоицизму (хотя о творческом развитии стоицизма в Риме едва ли возможно говорить).

Более того, в силу «той целостной идеологической основы, которая была присуща социально-политическому универсализму античности, покоившемуся на метафизическом универсализме, в котором религия и земная жизнь были просто слиты» [Струве 1997, с. 475], и общественное благо (а также государство — не только для древнеримской, но и древнегреческой цивилизации):

«Эллин Платона и Аристотеля есть живущий в государстве, им со всех сторон объятый, чисто "политический" человек. Для Платона и Аристотеля вне государства нет человечности» [Струве 1997, с. 470]), —

и его основания — добродетели и пайдейя / *cultura animi* есть такое же божественное в мире / космосе, как душа — божественное в человеке; забота об общественном благе есть такая же забота о космосе, как забота о божественном в человеке есть забота о его душе, в обоих случаях это есть попечение о познании ценностей и истины [Йегер 1997; Тарасова 2017]. При этом и в эпоху высокой античной классики (в философии Платона), и в эллинистическую эпоху (римские неоплатонизм и стоицизм) не прекращается напряженный поиск подлинно божественного как легитимирующего высший смысл человеческого существования. В этом смысле две такие крупнейшие фигуры Поздней Стои, как Сенека и Марк Аврелий — фигуры, знаменующие некий духовный (культурный) надлом античности, когда (как ранее теоцентризм протогосударств бронзового века) на грани исчерпания — достижения пределов своих духовных (и, соответственно, «энергетических» — или, если угодно, «энергийных», — движущих) возможностей — оказалась сама рациональная целостность античного мира и античной классической культуры:

«Пирамиды построены. Со дна Афинского амфитеатра прозвучал трагический вопль (нашедший отклик в тысячах сердец) о безысходности и абсурдности человеческой судьбы. Интуиция римских поэтов сказала о бессмертии слова, более долговечном, чем вечность пирамид и предчувствие золотого века. ... Человек, это чудо из чудес, победивший хаос и безобразие хтонических сил природы, заключивший красоту смысла в идеальную форму, оказался обречен смерти и разрушению. Сократ принужден выпить чашу с цикутой, Атлантида — торжественно уйти под воду. Будда, открыв глаза на иллюзорность мира и поднявшись, через острую жалость и сострадание, над его чувственным туманом, устремил взгляд — в пустоту. Объединенный Римом мир, погруженный в исчерпанность и напряженное ожидание, объят духовный кризис» [Можегов 2009].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Обреченность античного человека смерти и разрушению явилась следствием утраты им главных смыслов человеческой жизни — того идеальных смыслов собственной жизни и души, а также жизни и души Другого / Других, восхождение (самотрансценденция) к которому и было бы реальным содержанием (социальной) жизни (собственно, утрата смысла и ценности человеческой души делала самотрансценденцию — главную «работу души» — в принципе невозможной). В итоге горизонт, задаваемый идеалами прежних культурных героев и сакрализуемых субъектов социума (императоров, жрецов, философов *par excellence*) оказался практически полностью эволюционно исчерпанным, что создавало ситуацию той самой «духовной бедности римской религии», о которой напишет А.Дж. Тойнби, справедливо оценивая ее как культурно-аксиологическую и, тем самым, социокультурную катастрофу (практически аналогичная ситуация сложилась и в ведийско-брахманистской Индии V в. до н.э. накануне возникновения буддизма):

«Духовная бедность римской религии представляла собой вызов религиям народов, покоренных воинственным Римом. Могла ли какая-нибудь из этих религий дать ответ на этот вызов, заполнив тем самым ужасный вакуум в душах римлян, опустошенных конвульсиями войны с Ганнибалом? У римских *humana* не было магических формул, способных помочь душе. Могло ли какое-нибудь чужестранное божество закрыть эту брешь? Эллинский Дионис пытался сыграть эту роль, но безуспешно. Однако там, где эллинский Дионис потерпел поражение, сирийский Христос, приняв смерть, восстал победителем» [Тойнби 2002, с. 184].

Современная теория катастроф видит выход из катастрофического сценария в увеличении размерности пространства событий хотя бы на единицу (см., напр., [Арнольд 1990]). Такое «увеличение размерности» происходит за счет обретения идеального / абсолютного как принципиально нового смысла — смысла идеального Человека, «единой Личности, вместившей в себя человека, вселенную и ее Творца» [Можегов 2009] — мир идеального отныне составляет не только сонм богов, периодически то общающихся между собой непосредственно в пространстве человеческой жизни, то призывающих к себе человека для жертвоприношений (в протогосударствах) или спускающихся в человеческое общество (в государствах античной классики), но каждый раз сравнимых в своих мотивах и в поведении с человеческим и не дающих человеческой душе возможности возвышения до идеального. Культурная новация — поиск и введение нового культурного смысла в систему ценностей — объективируется как «социальный заказ» на символическое производство в рамках предыдущей системы морали, реализуемый культурной элитой:

«...определенная часть этих изменившихся интересов уже не может быть удовлетворена и обеспечена имеющимися (практикуемыми) культурными формами — технологиями и продуктами деятельности, смысловыми образами и понятиями. Таким образом, формируется «социальный заказ» на некие новые смыслы, нормы или стандарты технологии и продуктов деятельности²⁶. Хотя этот «социальный заказ» складывается конвенционально во всем обществе или в недрах одной из его социальных групп, практическими «заказчиками», артикулирующими этот новый запрос, выступают те или иные люди или организации, острее других чувствующие актуальность этого нового интереса, дискомфорт в связи с его неудовлетворенностью, социально более активные или испытывающие прямую личную заинтересованность в его скорейшем удовлетворении. Вспомним, как рождению христианства — религии с выражением доминирующим этическим началом — предшествовали проповеди ессеев и эбионитов, а также Иоанна Крестителя (историчность которого подтверждают кумранские рукописи), закладывавшие основы новой социальной этики. Схожие ожидания артикулировались и рядом иных идейных движений в Римской империи и за ее восточными границами. Новая религия появилась и восторжествовала в обществе отнюдь не «вдруг». Массы людей, угнетенные психологическим дискомфортом не удовлетворяющих их условий и концепций смысла жизни, социально-экономических, правовых, политических и межличностных отношений, внутренне были уже подготовлены к появлению нового учения (религиозного, философского, социального), апеллирующего к иному смыслу их бытия, осознанно или неосознанно ожидали его. Характерно, что примерно одновременно с христианством в этом же регионе появились манихейство, гностицизм, модернизированный митраизм, функционально ориентированные на решение такого же рода задач, также претендовавшие на порождение новой этики» [Флиер 1995, с. 31–32], —

характерно и то, что наряду с Платоном, Платином и стоиками, практически создавшими новое символическое, ценностно-смысловое — культурное — пространство и тем самым подготовившими античный мир к христианскому мировоззрению (по крайней мере, приучившими греческое и эллинизированное не-греческое общество Средиземноморья к соответствующим смыслам и лексике), то же общество опробовало и принципиально иные ответы на вызов аксиологического кризиса эпохи. И это не только философия Эпикура с ее чувственным мировосприятием:

«И стоицизм, и эпикурейство, хотя они и противоречили друг другу в большинстве других вопросов, были схожи в том, что они удовлетворяли нерациональные религиозные потребности и пытались заполнить вакуум, который оставил древнегреческий культ олимпийских богов. Но дух беспристрастного исследования и критического анализа по-прежнему был достаточно силен для того, чтобы подвергнуть такого рода «спасительное знание» величайшей в истории греческой мысли атаке. В итоге греческая философия пришла к героическому скептицизму, категорически отрицавшему всякую догматическую философию прошлого и настоящего. Более того, **скептики объявили о совершенном воздержании от всякого позитивного суждения об истине и лжи — не только в метафизике, но даже в математике и физике**» [Боннар 2014, с. 73].

Так уже в эпоху классической парадигмы — впервые в истории европейской культуры — кризис ее ценностных оснований привел в целом к отказу от суждений об истинном. И так впервые европейская философская (рационалистическая) мысль столкнулась с последствиями этого отказа:

«В каком-то смысле греческое сознание так никогда и не оправилось от этого удара, и после подъема скептической философии оно **не породило ни одной великой философии (в прежнем понимании этого слова)**» [Боннар 2014, с. 73].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Создание нового символического пространства стало возможным в новом социальном (социально-политическом / социокультурном) пространстве и благодаря его формированию. Римские легионеры, отодвигающие лимес вглубь варварских земель и строящие дороги через завоеванную Европу, нанесли сокрушительный удар ограниченному в своих пределах миру «аполлоновского» начала греческой античности, до того уже поколебленному походами Александра Македонского, высвободив дионисийское начало, необходимое для расширения ойкумены. Не удивительно, что именно римское античное культурное наследие оказало решающее влияние на становление культуры государств, возникших на территории Западной Римской империи: подобно тому, как некогда для победителей-римлян вопросом престижа стало освоение культуры побежденных-греков, освоение культуры побежденных-римлян (точнее, греческой философской культуры в ее римской «редакции» и собственно римской политико-правовой культуры) стало вопросом престижа для победителей-варваров (потребность последних в образцах и идеалах государственного строительства при переходе от кочевого к оседлому образу жизни способствовала тому, что даже византийская культура стала для «политического класса» постантичной Европы источником правовых норм, а не метафизики; то же римское наследие актуализируется и в секуляризованной новоевропейской культуре).

Персоноцентризм христианства договором между Богом и человеком открыл принципиально новый смысл концепта «спасение» — а вместе с ним и целый комплекс принципиально новых смыслов и в целом совершенно новое «измерение» антропологического поворота и совершенно иные единство и целостность нового мира культуры, выстроенного и вращающегося вокруг «оси» «Бог — человек»: одновременно с единой Личностью Христа античный и «варварский» мир обретал возможность окончательно утвердить — онтологизировать — и личность человека.

«Человек есть *микрокосм*, — говорила античность. Не только *микрокосм*, но и *микротеос*, — поправило христианство. Оно же, сформулировав идею личности, и определило законы ее бытия и цели: «*Бог стал человеком, что бы человек стал богом*», — как лаконично выразил их Василий Великий. Человек, личность — не часть целого, он заключает целое в себе: «*в него, как в горнило, стекается всё, созданное Богом, и в нём из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию*» (Максим Исповедник)» [Можегов 2009; курсив первоисточника].

Т. Парсонс дает определение отличия христианства от античности, чрезвычайно значимое с точки зрения и обретения человеком нового ценностно-смыслового горизонта идеального / Абсолютного / священного, и в целом задаваемой этим горизонтом эволюции европейских культурных ценностей и смыслов (особенно в Новое и Новейшее время) и их объективации как в культурфилософском дискурсе культуры и о культуре, так и в социальных практиках (включая государственное строительство):

«Возможно, первичный источник индивидуалистической предрасположенности европейской мысли заключен в христианстве. В этическом и религиозном смысле христианство всегда было глубоко индивидуалистично. Это означает, что его главной проблемой было благоденствие, прежде всего в потустороннем мире, индивидуальной бессмертной души. Все души были для него всегда как бы «свободными и равными от рождения». Этим христианская мысль резко отличается от мысли времен классической античности до эпохи эллинизма. Духовное растворение индивида в социальной единице, которое было самоочевидно для Платона и даже для Аристотеля, совершенно немыслимо на христианской основе, несмотря на все мистические концепции церкви как «духовного тела»» [Парсонс 2000].

В свою очередь, уже само разграничение миров социального и духовного и обозначение безусловного и абсолютного приоритета второго — «Воздадите убо Кесарева Кесареви и Божия Богови» (Мф. 22: 21; Мк. 12: 17; Лк. 20: 25), «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18: 36) — означало столь же безусловный и абсолютный приоритет духовных добродетелей на гражданскими, точнее, превращение гражданского арете (и, более того, самой жизнеспособности того или иного государства) в производное от праведности. Между тем принятие христианства несмотря на всю остроту антиязыческой полемики отнюдь не означало полный и безусловный разрыв раннехристианской религиозно-философской мысли с античным наследием; творчество Иустина Философа, Климента Александрийского, Оригена, отцов-каппадокийцев и Бл. Августина и в философском, и, тем более, в культурном отношении «взошло» на «почве» античности и явилось осознаваемым (и отстаиваемым) названными отцами церкви феноменом культурного наследия — что, в частности, дало основание Р.В. Щипиной, исходящей из буквального смысла термина «апология» (*ἀπολογία* — «оправдание» — защитительная речь или сочинение, направленное на защиту чего- или кого-либо, что подвергается нападкам), именовать саму преемственность идей античной философии в христианских канонических догматах и святоотеческом богословии IV в. «апологией культуры» [Щипина 2013, с. 29–30]. Полагаю, однако, что в случае Великих каппадокийцев мы имеем дело отнюдь не с апологией культуры: если применительно к Оригену еще возможно говорить об апологии пайдеи или апологии философии, то в случае Великих каппадокийцев при всем их уважении к античной учености и книжности мы имеем дело уже с собственно культурогенезом — формированием в рамках христианской догматики принципиально новых (по сравнению с античностью) смыслов, что, в частности подчеркивают и В.Н. Лосский (применительно к вопросу о природе умопознаваемого космоса [Лосский В.Н. 2006, с. 381], и В. Йегер — в широком, цивилизационном, контексте:

«Ориген дал христианству собственное богословие в стиле греческой философской традиции, **Каппадокийцы же имели в виду целую христианскую цивилизацию**. К этой задаче они привлекли свою всестороннюю образованность, заметную везде в их сочинениях. Несмотря на то что их религиозные убеждения отвергали возрождение классической греческой религии, предпринятое могущественными силами в государстве в то время, они не скрывали глубокого уважения к культурному наследию древней Греции. Это отчетливая граница, которую они проводят между греческой религией и греческой культурой. <...> Это характерное различие между греческим и римским духом: у латинского Запада был его Августин, в то время как **греческий Восток через посредство Отцов-каппадокийцев породил новую культуру**» [Йегер 2014, с. 113, 114].

Со становлением святоотеческой догматики категории «трансценденция» / «самотрансценденция» обретают принципиально новое содержание — *восхождения* к высшим духовным смыслам и ценностям. Именно благодаря отцам-каппадокийцам культура для современного христианского мира, как восточного, так и западного, — уже не просто улучшение-возделывание души, равно как и трансценденция — не просто недоступное опытному познанию и потому требующее выхода за пределы такового (как в метафизике Плотина), а величайший труд самой души в ее движении за пределы и выше себя прежней — и как любой культурный смысл, смысл этого труда-восхождения постигается самим человеком, его труждающейся душой в результате

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

озарения, тем более глубокого («просветляющего»), чем глубже и «непреложнее» вера, чем выше добродетель и «сила просветления», которое не только не противоположно умственным усилиям, а предполагает их:

«Есть два вида возрастания: одно — тела, другое — души. **Возрастание души — это восхождение через знания к совершенству**, а возрастание тела — это развитие от малого роста до нормального.

В самом деле, *возрастайте* сказано бессловесным животным в смысле телесного развития, в смысле совершенствования их природы. Когда же нам сказано *возрастайте*, то подразумевался человек внутренний и его возрастание в Боге. <...>...вступающие в добродетельную жизнь должны сперва утвердить стопы на первых ступенях и с них **непрестанно восходить выше и выше, пока, наконец, чрез постепенное преуспеяние не взойдут на возможную для человеческого естества высоту**» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 306–307, 319; курсив первоисточника];

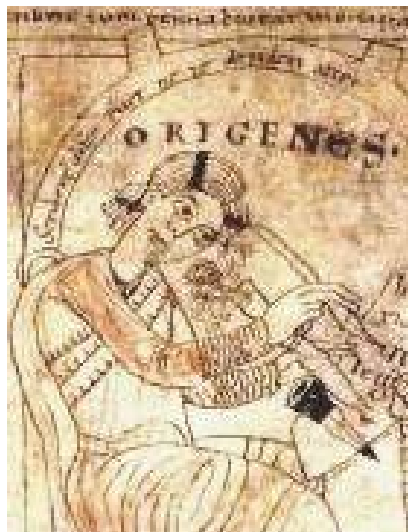
«...восходящие крутым и неудобопроходимым путем добродетели, в добром уповании опираясь на жезл веры. <...> Тот, кто, как бы ступая с вершины на вершину, **восхождением на высоты непрестанно становится выше и выше себя самого**. <...> ...одно и то же есть и стояние и движение. Кто восходит, тот, конечно, не стоит, и кто стоит, тот не восходить. А здесь самое стояние делается восхождением. Это значит, что, чем кто в большей мере пребывает твердым и непреложным, тем успешнее совершает течение добродетели. А **кто непостоянен и поползновен в своих помыслах, не стоит твердо в добре**, но влачется и скитается, как говорит Апостол (Ефес. 4, 14), колеблемый и сокрушаемый, предположениями и сомнениями о существующем, — **тот никогда не взойдет на высоту добродетели...**» [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 269, 317, 349–350];

«...по совершении такового восхождения в высоту, до такой меры вознесенный мыслию и вступив еще на высшую степень, **человек делается сам себя больше и выше...**» [Григорий Нисский 1861, ч. II, с. 27];

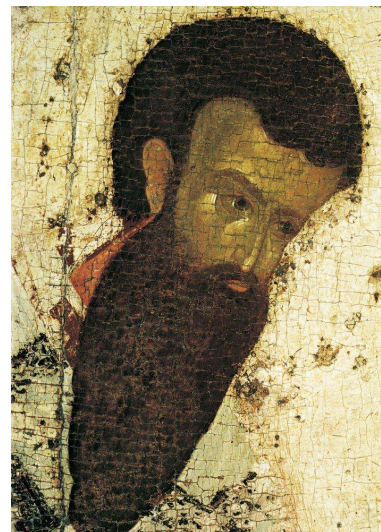
«Так и для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью. И тот крайне несмышлен, кто, следуя естественным указаниям, не восходит до этого познания сам собой. <...> ...чтоб ты, истребив в догматах своих все плотское и пресмыкающееся по земле, научился быть возвышеннее и **восходить умом к Божеству**, а не останавливаться на видимом. <...> Надлежало же, чтоб Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, *восхождениями* (Пс. 83, 6), продвижениями от славы в славу и преуспеяниями. По этой-то, думаю, причине и на учеников нисходит Дух постепенно, соразмерясь с силой приемлющих...» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 35, 93–94, 152; курсив первоисточника].



Климент Александрийский (Тит Флавий Климент, Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, Titus Flavius Clemens, Clemens Alexandrinus; ок. 150 — ок. 215), основоположник Александрийской богословской школы. Фрагмент фрески, XII в.



Ориген Александрийский (Ориген Адамантий, Ὀριγένης Ἀδαμαντιος, Origenes Adamantius; ок. 185 — ок. 254), глава Александрийской богословской школы после Климента. Фрагмент миниатюры, XII в. (?)



Василий Великий (Μέγας Βασίλειος, ок. 330–379), архиепископ Кесарии Каппадокийской. Фрагмент иконы работы Феофана Грека, ок. 1405



Григорий Богослов (Григорий Назианзин, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Γρηγόριος Ναζιανζηνός; ок. 325–389), архиепископ Константинопольский. Фрагмент иконы работы Андрея Рублева, 1408



Григорий Нисский (Γρηγόριος Νύσσης; ок. 335–394), епископ Ниссы. Фрагмент мозаики XI в.

Итак, названы конечные — предельные — цель и смысл восхождения-самотрансценденции, «восхождения от дольного к горнему» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 198] и единения с ним (в гносеологическом и метафизическом смысле — восхождение к предельной высоте мышления, т.е. к Тому, Который выше всякого умопостигаемого и тем самым есть источник всякого смысла) — это теозис, обожение человека.

«Тесное единение Духа с душой есть сближение, не в соответствии с местом происходящее (ибо бестелесное может ли приближаться телесным образом?), но устранение страстей, которые привзошли в душу впоследствии от привязанности ее к телу и отдалили ее от сродства с Богом. Посему кто очистился от срамоты, которую произвел в себе грехом, возвратился к естественной красоте, через очищение как бы возвратил прежний вид царскому образу, тот единственно может приблизиться к Утешителю. И Он, как солнце, встречая чистое око, в Себе Самом покажет тебе Образ Невидимого. А в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза. **Через Духа — восхождение сердец, руководство немощных, усовершенние преуспевающих**. Дух, воссиявая очищенным от всякой скверны, через общение с Собой делает их духовными» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 73].

«...Бог, устраивающий, чтобы существа мыслящие имели дар мышления, а мыслимые быть предметом мышления, Сам выше всего мысленного, и всякое желание останавливается на Нем, далее же никуда не простирается. Ибо далее Его ничего высшего и даже вовсе ничего не находит ум самый любознательный, превыспренний и любопытательный. Бог есть последнее из желаемых, успокоение всех бывших умозрений. Кто успел с помощью рассудка и умозрения расторгнуть вещество и плотское (если назвать так) облако, или покрывало, **приблизиться к Богу, насколько доступно человеческой природе, и соединиться с чистейшим светом, тот блажен по причине как восхождения отсюда, так и тамошнего обожения, к которому приводит истинное любознательное и возвышение над веществен-**

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

ной двойственностью ради единства, умопредставляемого в Троице. А кто от сопряжения с веществом стал хуже и настолько прилепился к бренному, что не может воззреть на сияние истины и **возвыситься над дольным**, тогда как сам **произошел свыше и призывается к горнему**, тот для меня жалок по причине ослепления, хотя бы он и благоуспешен был в здешней жизни; даже тем более жалок, чем более обольщается своим счастьем и верит, что есть другое благо, кроме блага истинного...» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 329–330].

Принципиально новым с точки зрения богословия IV в. было не привнесение в него «общей всем отцам Востока идеи “теозиса” человека» [Киприан (Керн), архим. 1950, с. 84] — эта идея в значительной мере унаследованная от греческой античности:

«Ориген и Каппадокийцы наследуют античной традиции и в понимании совершенства как обожения (*deificatio*). Уже Платон говорит об уподоблении богу (*ὁμοίωσις θεῷ*) как основной задаче философии, и это понятие становится “общим учением платонизма, как языческого, так и христианского”. В беседах *О сотворении человека*, которые, несомненно, были хорошо известны издателю Григория Нисского, эта платоническая идея связывается со стихами о сотворении человека “по образу (*κατ' εἰκόνα*) и подобию (*καθ' ὁμοίωσιν*)” Бога: “При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; **своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию. ...В том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу**”.

...традиция — это не что-то “само собой разумеющееся, что продолжается без человеческого участия”. Античная традиция продолжилась благодаря христианам, которые восприняли ее гуманистические идеалы» [Йегер 2014, с. 13–14; курсив первоисточника], —

а сама разработка этой идеи Великими каппадокийцами как способности к восходящего движения души и единению с Богом, воли к таковому движению и единению — богопознанию и способов его достижения (непосредственным опытом, как феномена — через «видимое», соблюдение заповедей, добрые дела и аскезу — и умозрительно, как ноумена — посредством «правых помыслов», веры в Писание и постижения доносимой им мысли):

«Должно верить Писаниям, как содержащим в себе Божию мысль, и таким образом приступать к уразумению написанного в них. Ибо **должно восходить выше образов** и таким образом постигать истину показанного нам. Прежде всего, нужно верить простой верой, что Писания богодухновенны и полезны (2 Тим. 3:16), а потом в тонкости и со всей внимательностью исследовать заключающуюся в них мысль. <...> ...два способа, которыми можем быть приводимы к познанию Бога и к попечению о себе самих, именно: **можем восходить к Творцу или от естественных познаний чрез видимое, или от учения, данного нам в законе**. <...> ...**правыми помыслами и восхождением посредством добрых дел, возвышающим нас к Богу**, потребляется насаждение неправославных. Посему *блажен муж, ему же есть заступление его у Тебе, восхождения Твоя в сердца его* (Пс. 83:6). <...> Пост препосылает молитву на небо, делаясь для нее как бы крыльями при восхождении горе. <...> Для тебя Бог между людьми (Ин. 1:14), для тебя раздаяние даров Святого Духа (Евр. 2:4), разрушение смерти (1 Кор. 15:26), надежда воскресения (1 Кор. 12:22), **Божии повеления, делающие совершенней жизнь твою, восхождение к Богу с помощью заповедей** (Мф. 19:17), уготованное Царство Небесное (Мф. 25:34), венцы правды (2 Тим. 4:8), готовые для неуклоняющегося от подвигов добродетели!» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 529, 537, 590, 597, 610].

Принципиально новым с (современной) культурологической точки зрения — с точки зрения культурогенеза как смысло- и аксиогенеза — представляется не просто придание нового культурного смысла внутренней (прежде всего) жизни человека, но и фактически формирование нового ценностно-смыслового комплекса, чрезвычайное и едва ли не последнее столь значительное расширение концептуального поля дискурса культуры, фактически формирование нового дискурса о культуре («греческий Восток через посредство Отцов-каппадокийцев породил новую культуру» [Йегер 2014, с. 114]). В то же время такое расширение концептуального поля происходит как результат культурной преемственности, причем куда более глубоких ее пластов, нежели греческая классическая античность (как это отмечают, в частности, и В. Йегер, и Р.В. Щипина), а именно пластов архаической мифологической культуры, проявлением чего оказывается фактическое придание образу Христа свойств и функций культурного героя — в этом случае приобретаемым человеком новым культурным навыком как раз и оказывается восхождение / возвышение к богопознанию («путь восхождения к ведению, открытый нам Сыном» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 131]) и теозису — и введение самой фигуры Христа в этом качестве в концептуальное поле дискурса культуры.

«Ибо Господь наш действительно есть Путь благой, неуклонный и непогрешительный, ведущий к действительному благу — к Отцу. Ибо говорит: никто же приидет ко Отцу, токмо Мною (Ин. 14:6). И таково **наше восхождение к Богу через Сына**. <...> Бог помогает граду, собственным Своим восхождением и явлением производя для него утро» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 71, 393];

«Христос из мертвых — восстаньте с Ним и вы; **Христос во славе Своей — восходите и вы**; Христос из гроба — освобождайтесь от уз греха; отверзаются врата ада, истребляется смерть, отлагается ветхий Адам, совершается новый: *кто во Христе, тот новая тварь* (2 Кор. 5, 17), обновляйтесь. <...> Если [Христос — О.Т.] восходит на небо, то восходи с Ним и ты, будь в числе сопровождающих или встречающих Его Ангелов, вели подняться вратам (Пс. 23, 7), **сделаться выше, чтобы принять Возвысившегося страданием**. <...> Поистине блажен, кто, различая это и отсекая мечом слова, отделяющим лучшее от худшего, полагает, как сказал в одном месте божественный Давид, *восхождения в сердце своем* (Пс. 83, 6), и убегая, сколько сил есть, из этой юдоли плача, вышних ищет (Кол. 3, 1), и распинаясь миру со Христом, со Христом и воскресает (Гал. 6, 14; Кол. 3, 1), **со Христом и восходит к наследию жизни** уже не изменяющейся, не обманчивой...» (культура как восхождение к высшим смыслам, явленным во Христе)» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 195, 216, 265–266; курсив первоисточника].

Отцы-каппадокийцы повествуют о собственном опыте духовного восхождения:

«...теперь, когда охотно восхожу на гору, или, справедливее сказать, желаю и вместе боюсь (желаю по надежде, боюсь по немощи) вступить внутрь облака и беседовать с Богом (ибо сие повелевает Бог), — теперь, кто из вас Аарон, тот взойди со мной и стань вблизи, но будь доволен тем, что надобно ему остаться вне облака; а кто Надав, или Авиуд, или

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

один из старейшин, тот взойди также, но стань издалеча, по достоинству своего очищения; кто же принадлежит к народу и к числу недостойных такой высоты и созерцания, тот, если он нечист, вовсе не приступай (потому что сие не безопасно), а если очищен на время, останься внизу и внимай единому гласу и трубе, то есть голым выражениям благочестия, на дымящуюся же и молниеносную гору взирай, как на угрозу и вместе на чудо для неспособных взойти; но кто злой и неукротимый зверь, новее не способен вместить в себе предлагаемого в умозрении и богословии, тот не скрывайся в лесу с тем злым умыслом, чтоб, напав нечаянно, поймать какой-нибудь догмат или какое-нибудь слово и своими хулами растерзать здоровое учение, но стань еще дальше, отступи от горы, иначе он будет побит камнями и сокрушен (Евр. 12, 20), — злодей злой смертью погибнет (Мф. 21, 41), потому что истинные и твердые учения для зверонравных суть камни... Я шел, с тем чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, погрузившись, насколько мог, сам в себя, восходил я на гору» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 30–31, 32]. —

и ссылаются на опыт стремления к «горнему» библейских праведников. Так, именно в терминах восхождения мыслится ими жизнь ап. Павла, ветхозаветных Исаака и Моисея:

«Таков был Павел, устремленный вперед, предающий забвению [достигнутое] в прошлом (Флп. 3:13). Это — совершенствование мировоззрения, укрепление благочестия, устремленность к лучшему, дабы мы всегда держались истинного бытия, к забвению достигнутого, чтобы стремиться к тому, чего недостает для благочестия. Так же поступал Исаак, о котором в Писании содержится такое свидетельство: *И возвеличивался человек сей и стал весьма великим* (Быт. 26:13). Ибо он не отступал (от пути своего) и не останавливался, достигнув небольшого успеха, но большими шагами постоянно шел вперед, восходил делами добродетели: быстрой поступью прошел он через воздержание, достиг справедливости, а от нее поднялся к мужеству. Вот как, **целеустремленно двигаясь, праведник достигает наивысшей точки добра**. Итак, возрастайте возрастаньем по Богу и совершенствованием по внутреннему человеку» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 307; курсив первоисточника];

«...Моисей, всегда бывший великим, нимало не останавливается в восхождении, не полагает себе никакого предела в стремлении к горнему, но однажды вступив на лестницу, на которой, как говорит Иаков, *утверждается Бог* (Быт. 23, 13.), непрестанно восходит на высшую и высшую ступень, и не престаёт возвышаться; потому что и на высоте находит всегда ступень, которая выше достигнутой им» [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 314; курсив первоисточника], —

и они, и всякий следующий их путем праведник также мыслятся теперь как культурные герои эпохи — «не столько реальный живой человек, именующий собой эпоху, а образ-идеал, выступающий для эпохи образцом стиля жизни» [Бакач 1998, с. 13]:

«*И рекут: приидите, и взыдем на гору Господню и в дом Бога Иаковля. Преуспевающие в ведении, как бы восшедши на высоту, призывают к одинаковому с собою восхождению и тех, которые останавливаются еще на дольном* и проводят жизнь в низких житейских попечениях» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 458; курсив первоисточника].

Более того, для каппадокийцев восхождение к высшему есть свойство не одного только человека (как это будет впоследствии в определении самотрансценденции у В. Франкла), но всей природы, движущейся к тому же источнику — Творцу; Григорий Нисский разворачивает перед нами эволюционную картину такого телеологического, стремящегося — восходящего — к единению с Творцом (Законодателем, в цитируемом источнике) как *causa finalis* мира, и сама возможность этого восхождения обусловлено Словом-Логосом:

«Кто в состоянии с силой предложить слово о страданиях, тот исполняет пророческое повеление, потому что не в пещерах и пропастях проводит время, но **восходит на высоту слова, к самой мудрости, передает проповедь, уравнивая и уясняя возвещаемое**. <...> ...как небеса поведают славу Божию, и творение руку Его возвещает твердь; возвещает же, не издавая гласа, потому что не суть речи, ниже словеса, их же не слышатся гласи их (Пс. 18: 2, 4), таковы **словеса и служащей первоисточником премудрости**, которая при творении прежде всего другого положена в основание твари: она молча вопиет о своем Творце и Господе, **чтобы ты восходил чрез нее к мысли о едином Премудром**» [Святитель Василий Великий 2008, т. 1, с. 563, 666; курсив первоисточника].

«...последним после растений и животных устроен человек, так что **природа каким-то путем последовательно восходила к совершенству**. <...> ...**природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному**» [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 98, 101].

В целом в теоцентричной системе ценностей и раннего христианства, и, далее, западного и восточного (православного) Средневековья природа — творение Божье и ценна тем и постольку, что и поскольку «возносит хвалу» Господу («... да бл҃гоговѣтъ твѣрь всѣакая гдѣ, и превозноситъ сѣгдѣ во вѣки» (Октоих, глас 1, среда, песнь 8) [Октоих 1981]).

«Отношение их [средневековых людей — О.Т.] к природе определялось преимущественно религиозностью — коренной чертой средневекового мирозерцания. Бог и человеческая душа представляли собой для той эпохи абсолютную ценность, природа же обладала лишь относительной ценностью. Если она не служила познанию Бога, то вообще была лишена цены, если она мешала приближению к Богу, то в ней видели зло, проявление сил дьявольских. Субъективное восприятие природы наталкивалось на связанность средневековой мысли авторитетом Писания. ... В природе видели символ божества и все ее явления воспринимали не непосредственно, а как материал для иносказания или морального поучения. “Трансцендентальное” переживание природы полнее всего выразилось в творчестве великих мистиков. XII и XIII веков, в особенности у Франциска Ассизского. Непосредственность восприятия природы Франциском, видевшим во всех творениях своих братьев и сестер, не должна скрывать от нас глубоко религиозного переживания им мира: и для него природа не представляла самоценности, он искал в ней “образ божий”» [Гуревич 1984, с. 62].

То же тем более касается и сущностей духовной природы. У святителя Григория Богослова читаем:

«...есть какие-то Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начала, Власти, Светлости, Восхождения, умные Силы, или Умы, природы чистые и беспримесные, непреклонные или неудобопреклоняемые ко злу, непрестанно водящие хо-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

ровод вокруг первой Причины. Эти природы, как воспел бы о них иной, или от первой Причины озаряются чистейшим озарением, или, по мере естества и чина, иным способом приемлют иное озарение; они так отобразили и запечатлели в себе Благо, что сделались вторичными светом и посредством изливания и распределения первого Света могут просвещать других; они служители Божией воли, сильны, как по естественной своей, так и по приобретенной ими крепости, все обходят, всем и везде с готовностью предстают, по усердию к служению и по легкости естества. Эти умы приняли каждый одну какую-либо часть Вселенной или приставлены к одному чему-нибудь в мире, как ведомо это было все Устроившему и Распределившему, и они все ведут к одному концу, по мановению Зиждителя всяческих, воспевают Божие величие, созерцают вечную славу, и притом вечно, не для того, чтобы прославился Бог (нет ничего, что можно было бы приложить к Исполненному, Который и для других есть податель благ) и чтобы не переставали получать благодеяния даже первые по Боге природы» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 68–69], —

при этом природа самого Бога познаваема по действиям, но не по Сущности. Природа сотворенного Им человека троична (тело — душа — дух):

«...дознали мы от Апостола, когда говорил он Ефесеям, желая им *да сохранится всесовершенная благодать и тела и души и духа в пришествие Господа* (1 Сол. 5, 23.), и питательную часть называя телом, чувствующее означая словом: душа, а умопредставляемое словом: дух» [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 100].

и тем отличается от прочей живой и, тем более, неживой, природы (показательно, что в дореволюционных переводах творений отцов-каппадокийцев применительно к человеческой природе используется термин «естество») — доказательству главенствующего положения человека в природе, его практически надприродной сущности Григорий Нисский посвящает отдельный труд («О природе человека»). В свою очередь и культура как улучшение/воспитание души опять оказывается и ее *украшением* (приближением к совершенству) и *заботой* о ней — но теперь уже не подобием возделывания поля (возращиванию и улучшению «неодушевленного тела» растений), а трудом постепенного, но постоянного преодоления душой первородного греха:

«...осеменяющая причина нашего состава есть и не душа бестелесная, и не тело неодушевленное, но что первоначально из одушевленных и живых тел рождается живое одушевленное существо. Человеческое же естество, восприняв его, подобно некоей кормилице, само питает его собственными своими силами; оно же питается в обеих своих частях, и в каждой части, соответственно одной, явно возрастает. Ибо при сем художественном и многоискусном образовании естества тотчас обнаруживается сопряженная с ним сила души, хотя в начале оказывающаяся слабою, но в последствии просиявающая вместе с усовершенением орудия подобно тому, как можно сие видеть у ваятелей. Художнику нужно представить из камня вид какого-нибудь животного. Предположив себе это, сперва очищает он камень от приросшего к нему вещества, потом, обсекая излишние его части, подражанием предположенному приближается к нему несколько в грубом виде, так что и неискusstvenный из видимого угадывает цель искусства. Снова принимаясь обделывать, еще более приближается к желаемому подобию. Потом, выработав из вещества совершенный и точный вид, доводит искусство до конца. И этот, незадолго до того не имевший никакого образа, камень делается у художника, или львом, или человеком, или чем бы то ни было, не потому что вещество изменено сим видом, но потому что сей вид искусственно придан веществу. Нечто подобное приписывая душе, не погрешим против истины. Ибо утверждаем, что естество, художнически все обрабатывающее из однородного вещества, приняв в себя часть, взятую от человека, создает изваяния. Но как за постепенным обрабатыванием камня последовал вид, сначала слабый, а по окончании дела совершеннейший, так и в изваянии орудия вид души, соответственной предположенному, проявляется в несовершенном несовершенный, и в совершенном совершенный.

Но он был бы совершен и в самом начале, если бы естество не было повреждено грехом. Потому-то общение с рождением страстным и скотским сделало, что не вдруг в твари просиявает Божий образ, но каким-то путем и последовательно из вещественным и животным более свойствам души ведет человека к совершенству. Подобное учение излагает и великий Апостол в послании к Коринфянам... Павел, желающим слушать совету достигать совершенства, предлагает и способ, как улучшить желаемое, говоря, что должно совлечься *ветхого человека*, и облечься в *нового, обновляемого по образу Создавшего* (Кол. 2, 22.). Но да возвратимся и все к той боговидной благодати, с которой в начале сотворил Бог человека, сказав: *сотворим человека по образу Нашему и по подобию*» [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 218–222; курсив первоисточника].

Соответственно, и культура-«пайдейя» раннехристианского мира есть теперь путь восхождения к добродетели и благодати [Миусский 2006, с. 200–208; Йегер 2014] — истинный или ложный в зависимости от того, что является опорой воспитуемой души — «языческая» философия или христианская догматика. Одним из наиболее ярких свидетельств такого содержания понятия «пайдейя» является «Картина» (I в. н.э.) — приписываемое ученику Сократа Кебету Фиванскому и оказавшее значительное влияние на христианскую агиографию «сочинение эклектической философии с элементами учений стоиков, киников и неопифагорейцев», в котором в метафорической форме были представлены «жизнь и пути, ведущие к пороку или к добродетели, к Ложной или Истинной Пайдее, а в конце концов к гибели или спасению» [Миусский 2006, с. 200] (см. также [Йегер 2014, с. 32]).

В свою очередь и в древнерусском языке обнаруживается не только общие для восточного христианства концепты «восхождение» и «обожение», но и заимствованный через византийские источники эквивалент категорий «пайдейи» (как способа / пути формирования высших человеческих смыслов и соответствующих им добродетелей) и «культуры» (как возделывания / ухода) — терминов «воспитание» и «образование». Так, в «Пчеле» — древнерусском переводе XIII в. византийского сборника — высказываний мудрецов, философов и знаменитых людей (в списке XV в. [Древняя русская Пчела... 1893] греческое *ἡ παιδεία* и производные от него переводятся как «наказание» (в смысле «поучение», «воспитание») и «научение» (в смысле «образование»). В разделе «О прибежище» [Древняя русская Пчела... 1893, с. 168] читаем:

«[Демокрит говорит:] ...**наказанию** (*ἡ παιδεία*) славнымъ ѣсть лѣпота, а оубогымъ прибѣжище» («воспитание и образование для благополучных — красота, а несчастным — прибежище»);

«Сократъ. Съ выпросимъ, что ѿ животинъ лоуче, и речѣ: “моужь **наоучень** (*ἀνθρώπος παιδεία κεκοσμημένος*)”...» («Сократ. Будучи вопрошаем, что самое лучшее у живых существ, сказал: “образованный и воспитанный человек”», — в греческом оригинале: «...сказал: “человек, украшенный учением”»).

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

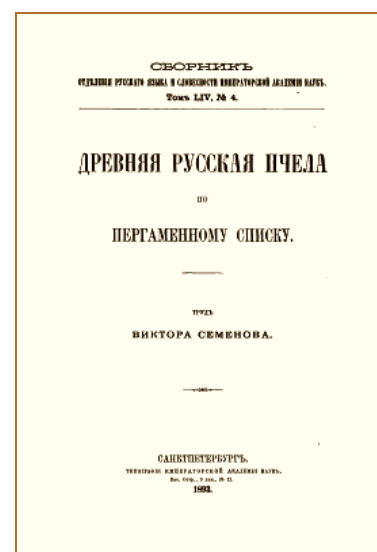
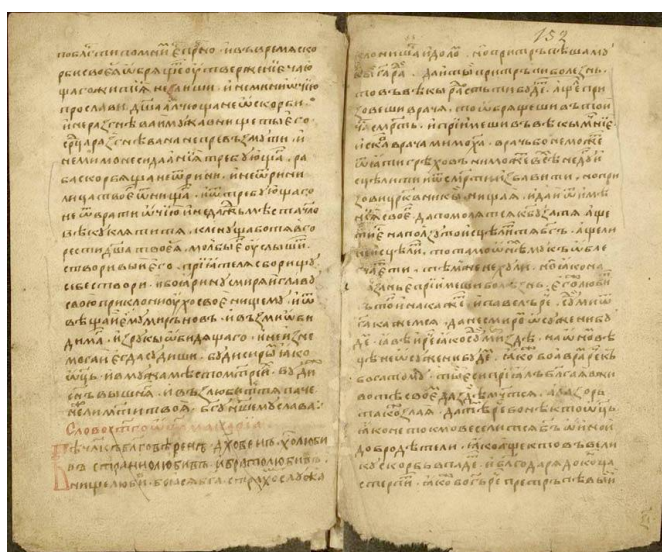
Интересно цитируемое «Пчелой» высказывание Исократ, где греческое *παιδεία* переводится как «изучение философии» — при том, что слово «философия» в греческом оригинале отсутствует, вместо него используется термин «пайдейя», и мудрость философии-пайдейи (культуры-образования) делает возможной культуру-восхождение:

«Иакоже бчелоу видимъ по всѣмъ садомъ и зельемъ лѣтающе ѿ когождо ихъ полезная приемлюще, такоже и оу(но)ши оучащеса философѣи и на высоту мдрѣтью хотаще възити и ѿ всюдоу лоучьшаѣ сбирають» («Как мы видим пчелу, летающую по всем насаждениям и растениям, собирающую от каждого из них то, что полезно, так и юноши, изучающие философию и **стремящиеся благодаря мудрости подняться ввысь**, отовсюду собирают самое лучшее»; в греческом оригинале иначе: «δεῖ ... τοὺς παιδείας ὀρεγομένους...» = «нужно, чтобы стремящиеся к образованию [= культуре]...»).

В том же разделе «Пчелы» находим и упоминания о душевной составляющей культуры как совокупности знаний, полученных в результате обучения:

«[Сократ] Се видѣвъ бѣгата и **ненаказана** (*ἀπαιδευτον*) и речѣ: во истинуоу златыи идолъ» («увидев богатого и **невоспитанного**, сказал: “ты воистину золотой идол”», в греческом оригинале: «... сказал: “вот золотой невольник”», т.е. человек с рабской душой);

«Грады под<о>басть оукрасити идольскимъ оукрашениемъ и црковнымъ, а дѣи оучениемъ (*μαθημασι*)» («города подобает украсить идольским и церковным украшением, а души — обучением»; в греческом оригинале несколько иначе: «города следует украшать дарами, а души — знаниями», включение в перевод «церковных украшений» призвано было привести цитату античного автора в соответствие с нормами христианской морали).



Слева — разворот «Пчелы» преп. Максима, XVI в., на страницах с изречениями древних.

Справа — титульный лист издания В. Семенова «Древняя русская пчела по пергаменному списку» (древнерусский перевод с греческого не позднее XIII в. по списку XV в.; Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. 54. № 4. СПб., 1893).

Что же касается собственно глагола «воспитати» (въспитати, въспитѣти) первоначально имевшем семантику, связанную со «вскармливанием» и «выращиванием» и приобретшем впоследствии дополнительное значение «воспитания», в первую очередь, нравственного и религиозного, то он обнаруживается уже в источнике XI в. — в Службных минеях за сентябрь, октябрь и ноябрь, в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг.:

«[Симеон Столпник] Блѣодѣтию же паче млѣкъмъ въспитанъ» (цит. по [Словарь русского языка... 1976, с. 47]) («благодатию более, чем молоком, вскормлен»); в списке XII в.: «Благодѣтию паче неже млекѣмъ въспитѣнъ»).

В Никоновской летописи под 1205 г. читаем:

«Дѣти своа во благовѣрии и въ законѣ Христовѣ възпиташа, и въ поучении книжнѣмъ возрасти и наказа. Ник. лет. X, 50» [Словарь русского языка... 1976, с. 47]).

Соответствующее существительное «въспитаниѣ» / «воспитѣнис» (с сохранением той же семантики, что и у глагола) появляется значительно позднее (с XIV в.) — с тем же социальным контекстом, что и греческая пайдейя:

— в Прологе (древнерусский житийном церковно-учительном сборнике, ведущем свое происхождение от византийских месяцесловов-синаксарей) начала XIV в., в житии прп. Акакия, епископа Мелитенского:

«Тыи баше того же Константина града рожай и въспитаниѣ. Прол. Ак. н. XIV в. 46» [Срезневский... 1893, с. 57];

— в житии Ефрема Сирина XVI в.:

«Рождениемъ и воспитѣниемъ Нижняго Новаграда гражанинѣ. Ж. Ефр. С., 212. XVI в.» [Словарь русского языка... 1976, с. 48].

В Западной Римской империи и возникших на ее территории варварских государствах синтез, с одной стороны, античных рационализма и идеи Прометеева огня и, с другой стороны, христианского духовного универсализма способствовал выходу человека как субъекта культуры за границы традиционно осваиваемого аполлоновской античностью «обозримого предела» пространства и времени и обретению принципиально нового «первосимвола» — «устремленности в бесконечность» как особого способа переживания пространства и времени [Шпенглер 1993], превратив тем самым античную культуру в «фаустовскую» европейскую.

В отличие от западного рационализма, основанного на логике, конфуцианская культура вырастает из традиции сложных символических ассоциаций и соответствий.

Основанная, как и все направления китайской философской мысли, на представлениях о дао — неисчерпаемой глубочайшей первопричине, недоступной органам чувств и невыразимой словами пустоте, повсюду, однако, действующем и являющемся эталоном совершенства (в конфуцианстве — этического) — образцом для всех изменений, всеобщем законе, высшей истине, невидимом пути естественного движения всего существующего (Великий Путь Истины и Добродетели) [Юйшина 2004], проявля-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

ющемся через дэ — силу (принцип), формирующую и изменяющую вещи, образованные сгущениями и разряжениями ци — духовно-энергетической субстанции мира — во взаимном проникновении порожденных этой субстанцией двух начал ян и инь.

«Посредством дэ дао обнаруживается в конкретных конечных вещах. ... Дэ человека (манифестация дао в человеке) есть добродетель человека <...> Нормы поведения осмысливаются как способы сохранения мировой гармонии дао. Совершенный человек — это человек, усвоивший естественность и невозмутимость дао» [Наумова, электронный ресурс б/даты размещения].

Дэ императора — основной инструмент управления Поднебесной); поиск истинного пути в жизни, равно как достойное управление государственными делами возможны лишь как установление равновесия (и сбалансированного — гармоничного — чередования) начал инь и ян.

Такая картина мира обусловила характерное для конфуцианства «универсализирующее» понимание всегда тесно связанной с политикой этики — в сферах познания (получения, передачи и наследования знаний), человеческого бытия в целом и практической деятельности в частности, — а также культуры, мыслимой как основанное на письменности сложное всеобъемлющее «переплетение» (восходящее не к земледелию, а к ткачеству) символов:

«Вэнь — 文 знак, письменность, культура, культурность, цивилизованность, цивилизный, гражданский, гуманитарный, просвещение, образование, литература, изящная словесность, стиль, украшенность²⁹. Одна из центр. и наиболее специфичных категорий китайской философской, эстетической и литературной мысли. Этимологическое значение иероглифа вэнь — “татуировка, узор, орнамент”. Терминологическую оппозицию вэнь составляют, с одной стороны, “природная (стихийная, материальная) основа” (чжи), “первозданная простота (пу) и дикость (е)” как состояние, еще не достигшее упорядоченности, а, с другой стороны, — “военное начало”, “воинственность” (у) как состояние, разрушающее уже существующий порядок. Исходным материальным прообразом культуры в Китае стала ткань, о чем свидетельствует архаическое значение иероглифа вэнь — “тканый предмет, тканое узорочье” (“Шу цзин”, гл. 6). ... Изготовление ткани или сети в китайской культуре, как и во многих других, ассоциировалось с созданием письмен и текстов (ср. латинское textus — “сплетение”, “ткань”). ... Конфуций... считал вэнь носителем древней традиции, подлежащей сохранению, передаче и подражанию. К вэнь относятся древнейшие книги, вошедшие в конфуцианский канон... Позднее к ним были добавлены другие сочинения, а термин вэнь стал обозначать всю сумму культурных представлений, связанных со знанием словесности» [Кобзев, Меньшиков 2008, с. 248].

²⁹ Как уже отмечалось выше, данная коннотация является общей для различных культур эпохи осевого времени: собственно культура и движение к ней мыслятся не как изначальная данность красивого / прекрасного, а как способность воспринимать прекрасное и создавать его — украшать природное и уже созданное рукотворное. Сравнивая здесь одно значений иероглифа «вэнь» — «военное начало», «воинственность» [Кобзев, Меньшиков 2008, с. 248] — с греческим «воинственным арете», отмечу, что китайская воинственность-«вэнь» хотя и связывается с состоянием, разрушающим порядок [Кобзев, Меньшиков 2008, с. 248] и, тем самым, оказывается отрицательной ценностью, что фактически выводит это понятие из конфуцианского семантического поля термина «культура», но отнюдь не противоречит бытующим в Китае вне конфуцианства представлениям о воинственности как об элементе культуры: «Война негативно характеризуется в конфуцианской системе ценностей, и такое отношение переросло в презрение ученого сословия к военному делу и подозрительности к военачальникам. Храбрость (юн 勇), по мнению самого Конфуция, качество нравственно нейтральное, которое может обернуться бедствием для государства, если его носитель пренебрегает долгом» [Возчиков 2013]; «В традиционной конфуцианской системе ценностей военное дело стояло гораздо ниже гражданской службы и ученых знаний. В то же время разные виды военного искусства (у шу) традиционно одухотворялись даосско-буддийской идеологией» [Кобзев 2002.а].

Соответственно, и свою историческую миссию Конфуций видел именно в сохранении и передаче следующим поколениям древней культуры, что определило не только характер его собственной деятельности (редактирование и комментирование историко-дидактических сочинений), но и фундаментальные основания и особенности конфуцианства. К таковым могут быть отнесены тесно переплетающиеся «нормативность, опирающаяся на исторический прецедент, и беллетризованность» [Кобзев 2008], а также этико-политическая доминанта миропонимания при выраженной ориентации личности на ценности коллективизма, с одной стороны, и знания (основанные на заучивании литературно-дидактических образцов и являющиеся пропуском в политическую систему³⁰), с другой [Наумова, электронный ресурс б/даты размещения].

³⁰ «Политическая карьера начиналась не с низших, а с доступных в соответствии с уровнем знаний ступеней» [Наумова, электронный ресурс б/даты размещения].

«Творцами культуры Конфуций считал “святых-совершенномудрых” (шэн) правителей полуреальной, полумифической “древности”: (гу), что позволило ему трактовать “культурность” (вэнь) и правильное общественное устройство как две стороны одной медали — разные проявления единого Пути (дао) человека. ...этот Путь поддерживается учеными-интеллектуалами (в идеале — чиновниками)» [Кобзев 2008, с. 285].



Экзаменационные испытания чиновников при императорском дворце династии Суй. Рисунок конца VI — начала VII вв.

Тем самым (взаимообусловленные) культура вэнь, знание и этико-политическая гармония дао обретают в конфуцианстве статус высших бытийных ценностей.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

До определенной степени можно было бы говорить о том, что, как и в случае древнегреческой пайдеи, для конфуцианства характерен перенос норм «правильного» — «культурного» отношения к родителям и поведения в отношении них в сферу политического, однако в китайском конфуцианстве, которое «зиждется на приоритете моральных ценностей и норм этико-политического ритуала над иными видами регуляции общественной жизни: административно-правовым, утилитарно-экономическим, естественно-природным» [Юйшина 2004], сам такой перенос мыслится в иных категориях и предполагает иной *modus operandi* (осуществления / регулирования), принципиально исключающий революционную интенцию Прометеева огня как противоположную гармонии (не случайно движущей силой антиправительственных восстаний традиционно оказывались представители даосских сект, а победа китайской революции привнесла в китайский социально-гуманитарный дискурс жесткую критику конфуцианства). Обращает на себя внимание социально-гносеологический характер оснований политического ритуала, содержание которого определила предложенная Конфуцием концепция «выправления / исправления (правильного употребления) имен» (чжэн мин) — в определенном отношении альтернатива европейского Слова-Логоса.

«Суть чжэн мин — необходимое для политико-административного управления требование адекватности реального номинальному. У Конфуция идея чжэн мин подразумевала обязательность соответствия действительного положения и поведения индивидуума его этико-ритуальному статусу в интересах упорядочения общества: “Правитель [должен быть] правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном” (“Лунь юй”, XII, 11); “Когда имена неправильны, суждения несоответственны: когда суждения несоответственны, дела не исполняются” (там же, XIII, 3). <...> ...в заслугу “совершенномудрым”... ставится “предопределяющая” (мин) роль “имен” (в т.ч. званий, титулов и т.п.) по отношению к вещам и делам, а чжэн мин отождествляется с правлением на основе закона... В “Сюнь-цзы” (IV—III вв. до н.э.)... автор настаивает на применении единых “имен”, которые определяли бы нормы социально-политической жизни; пригодность этих “имен” для адекватного выражения “реалий” зависит не только от самой “реалии”, но и от “договоренности” людей между собой относительно применения “имени”. В то же время решающая роль в создании “имен”, согласно “Сюнь-цзы”, принадлежит упорядочивающей инициативе правителя» [Юркевич 2006].

И здесь вновь со всей очевидностью обнаруживается, что культура развивается не из культа, а из возведенных в степень такого смысла и ценностей человеческого бытия: ни конфуцианство, ни неоконфуцианство религиями не являются, мистический опыт здесь связан не с религиозными переживаниями, а со спецификой внелогического типа познания мира и этико-эстетическим переживанием — наслаждением — гармонией; сколь бы значимой ни была для конфуцианства категория дао, ни она, ни мир идеального в форме Неба (Тянь), ни представления о предках, ни ритуал здесь не сакрализованы, последний бытует как морально-этическая (социализированная) практика (ритуализация общественной жизни), феномен чуда отсутствует как таковой, а Небо, воплощая представления об идеальном, отнюдь не является Абсолютом, оставаясь хотя и высшим, но именно природным началом.

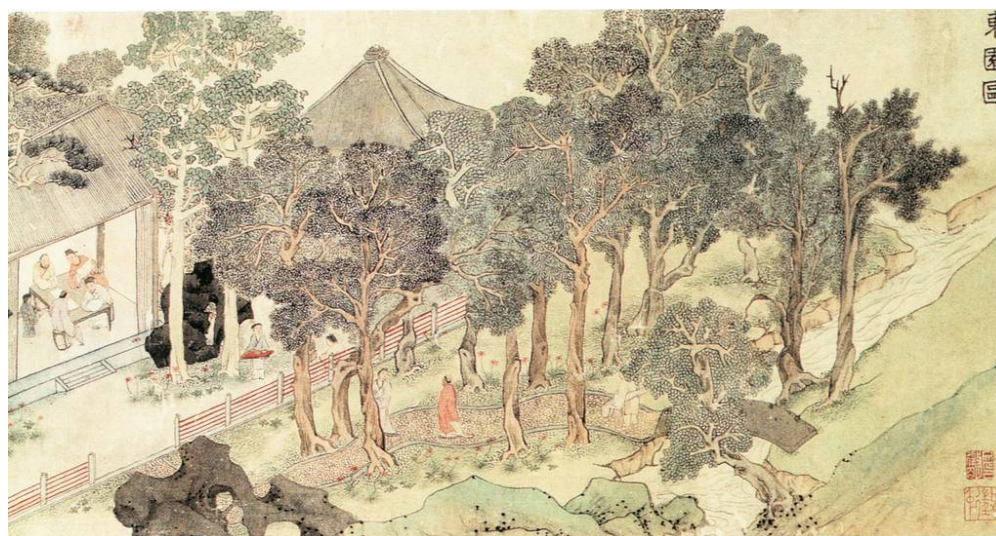
«...воздерживаясь от собственных суждений о сверхъестественном, Конфуций формально одобрил традиционную веру в безличное, божественно-натуралистичное, “судьбоносное” Небо и посредничающих с ним духов предков, что в дальнейшем во многом обусловило обретение конфуцианством социальных функций религии. Вместе с тем всю относящуюся к сфере Неба (тянь) сакральную и онтолого-космологическую проблематику Конфуций рассматривал с точки зрения значимости для человека и общества. Фокусом своего учения он сделал анализ взаимодействия “внутренних” импульсов человеческой природы, в идеале охватываемых понятием “гуманности” (жэнь), и “внешних” социализирующих факторов, в идеале охватываемых понятием этико-ритуальной “благопристойности” (ли). Нормативный тип человека, по Конфуцию, — “благородный муж” (цзюнь цзы), познавший небесное “предопределение” (мин), “гуманный”, сочетающий в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус» [Кобзев 2006.в, с. 281].

Таким образом, хотя фигуры Конфуция и китайских правителей описываются современными отечественными синологами в терминах религии — Конфуция как приобретшего со временем «сопряженный с религиозным культом статус культурного героя» [Кобзев 2006.б, с. 286], представителей правящей элиты как сакрализованных персон (император — Сына Неба, императрица — «мать Поднебесной»; статуи заслуживших почитание чиновников выставлялись в храмах [Наумова, электронный ресурс б/даты размещения]), — речь все же идет отнюдь не о собственно обожествлении, а предельном морально-этическом и эстетическом почитании все той же гармонии, воплощенной в социальном порядке, при котором дэ императора направляет Поднебесную.

В свою очередь, «развернутость» к природе является не просто одной из характерных черт китайского конфуцианства — чувство природы, способность и умение наслаждаться ею выступают в качестве необходимых требований, предъявляемых к «воспитанному» — «культурному» человеку [Наумова, электронный ресурс б/даты размещения]). При этом в отличие от античности, символом восходящей к ткачеству китайской конфуцианской культуры становится каллиграфия и пейзажная живопись на шелке.



Ма Юань. Ученый со слугой на горной террасе. Конец XII — начало XIII вв.



Созерцание природы на картинах Вэнь Чжэнмина (1470—1559) (слева) и Шитао (1642—1707) (справа)



Характерное и для конфуцианства, и его антагониста даосизма ассоциативно-символически, но не формально-логически мыслимое единство мира обусловило своеобразное понимание места и роли человека в нем — в природе и в социуме. В обоих

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

случаях человек осмысливался как часть целостного вселенского самородного и самоуправляющегося организма, в котором и он сам, и животные, и растения, и отдельные элементы «вмещающего ландшафта», и ветер оказывались всецело подчиненными универсальному естественному (природному) движению — порядку (древнекитайские концепты изначального «водяного» хаоса и полного мрака «хунь-дунь» принадлежат не конфуцианской, а даосской традиции — см. подробнее [Рифтин, Ткаченко 2006]).

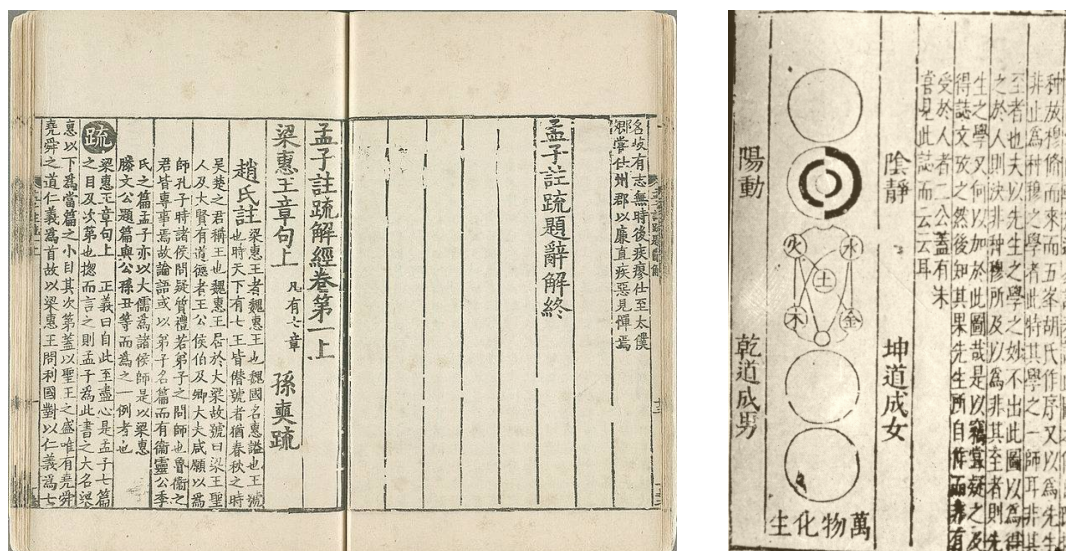
Влияние, которое испытало конфуцианство со стороны буддизма и даосизма, т.е. собственно религиозных форм китайского общественного сознания, в XI—XIII вв. привело к появлению принципиально нового осмысления строения Вселенной и космогенеза (в трактате «Изъяснении плана Великого предела» (Тай цзи тушо) Чжоу Дуньши) — как следствия «разворачивания принципа предельности (тай цзи), заключающего в себе некую программу космических трансформаций: Великий предел, порождающий все многообразие мира (два начала — инь и ян, пять первоэлементов, четыре времени года и “тьму вещей”, добро и зло, пять аспектов добродетели и т.д.), Чжоу Дуньши соотнес с понятием Беспредельного, или Неисчерпаемой первоэманации, пределом отсутствия (небытия), восходящим к “Дао дэ цзину”. В концепции кругооборота жизни мыслитель особо выделил понятие нравственно-мироустроительного закона — принципа ли» [Васильев Л.С. и др. 2002].

Усилиями Чжоу Дуньши и его последователей было сформировано представление о «Великом пределе» как о выражении отождествляемого с дао идеального порядка — космических трансформаций, возникших раньше Неба и Земли, — и одновременно о своего рода графике мирового процесса, последовательности космических циклов, обуславливающих развитие всего сущего, в том числе человека. Лежащее в основе этого представление о единственности структуры Вселенной сознанию и психике человека интересно прежде всего идентификацией сердца с «Великим пределом» и дао, а учения о прежде-небесном — с «законом сердца» [Васильев Л.С. и др. 2002]:

«... “искреннее сердце”, тождественное Небу как высшему природному началу, есть проявление универсального принципа. ...сердце, постигшее гуманность (в таких его аспектах, как долг-справедливость и ритуал — ли, мудрость-знание — чжи и доверие — синь), в состоянии органично слиться с миром (не членимым на внутреннее и внешнее). Отсюда Чэн Хао выдвигал первостепенной задачей процесса обучения познание гуманности» [Васильев Л.С. и др. 2002], —

однако и принцип гуманности, и концепция «сострадающего сердца» были внесены в конфуцианство значительно раньше, на рубеже IV—III вв. до н.э. вторым после Конфуция создателем конфуцианства Мэн-цзы:

«...не имеющий соболезнующего и сострадающего сердца — не человек, не имеющий стыдящегося [за себя] и негодующего [на другого] сердца — не человек, не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца — не человек, не имеющий утверждающего и отрицающего сердца — не человек. Соболезнующее и сострадающее сердце — начало гуманности (жэнь), стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — начало должной справедливости (и), отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благопристойности (ли), утверждающее и отрицающее сердце — начало разумности (чжи)...» (цит. по [Кобзев 2006.г, с. 366]).



Страницы из изданий XIII в. трактатов «Мэн-цзы» (слева) и «Изъяснение плана Великого предела» (Тай цзи тушо) Чжоу Дуньши (справа).

Это отсылает нас к эволюции антропологических идей, прежде всего представлений о телесномместилище души в европейской (античной и христианской) и конфуцианской культуре.

От доантичных представлений о «почечной душе» и связи души с диафрагмой на заре ранней античности (хотя «у Гомера термин, имеющий особенное значение подобно размышляющей душе, означает не только собственно диафрагму, как его обыкновенно переводят, но первоначально охватывает весь тот комплекс органов, который примыкает к диафрагме, — почки, сердце и соседние органы» [Скобелева 2009]) начиная с рубежа ранней и высокой античности душа в греческой культуре устойчиво связывается с головой и лицом:

«Особый статус лица как образа души на Западе связан с его приближенностью к мозгу. Уже философ и врач Алкмеон (VI—V вв. до н.э.) и одним из первых начавший анатомические исследования, пришел к выводу, что «первенствующая часть [души] находится в мозге» (А 8, 10), т.е. признал за этой частью тела главенствующую роль» [Кобзев 2002.в], —

при том, что на протяжении почти всей ранней античности кровь сохраняла роль носителя души [Скобелева 2009]. То же находим и в Ветхом Завете:

«...душа всякого тела есть кровь его...» (Лев. 17: 14);

«...кровь есть душа» (Втор. 12: 23).

Унаследовав и отчасти разрешив, отделив душевное / духовное от телесного / плотского, проблему аристотелевской двойственности в понимании души как одновременно и энтелехии тела, и бестелесной субстанции (в трактате «О душе»), христианство (несмотря на мнение Фомы Аквинского о том, что «душа присутствует целиком как во всем теле, так и в каждой его части» [Фома Аквинский 2004.6]), устойчиво связало сердце с главнымместилищем души (переместив туда же и разум: «сердце — сокровищница разумности души и главное телесное орудие рассуждения» [Григорий Палама, электронный

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

ресурс б/даты размещения], см. об этом же подробнее [О сердце человека, электронный ресурс б/даты размещения]) и отчасти вернуло крови статус носителя души:

«В святоотеческом предании кровь иногда рассматривается как проводник раздражительной и желательной части души» [Шеховцова, электронный ресурс б/даты размещения];

«Апостольский собор 49 (51) года сохранил ветхозаветную традицию для обращающихся из язычников и предписал воздерживаться от употребления крови (Деян. 15: 29). Примечательно, что апостолы называют это “необходимым бременем” (Деян.15: 28), указывая на непреложность представления о крови как о носителе жизни, принадлежащей только Богу и Ему одному посвящаемой» [Лященко 2011].

Антропологические модели раннеклассической эпохи есть проекции моделей аксиологических и выстраиваются в рамках соответствующей телеологии. Так, в антропологии Григория Нисского представлениям о ценности Слова-Логоса и восхождения к теозису оказалось полностью подчинено и строение человеческого тела, и прямохождение, «высвобождающее» руки «ради слова»:

«Совершенная же жизнь в теле усматривается в естестве словесном, разумею естество человеческое, питаемое, чувствующее, имеющее дар слова и управляемое разумом. <...> ...если Писание говорит, что человек создан был последним после всего одушевленного, не иное что означается сим, как то, что Законодатель Любомудрствует о душе нашей по необходимой некоей последовательности, в порядке окончательном усматривая совершенное. Ибо в словесном заключается и прочее, а в чувственном есть, без сомнения, и естественное, последнее же усматривается только вещественным. ...

И поелику человек есть словесное некое живое существо, то нужно было устроить телесное орудие, соответствующее потребности слова. ...для слова нужно было соответствующее устройство орудий, чтобы, согласно с потребностью речений, изглашалось слово, образуемое голосными членами. Для сего-то приданы телу руки. Ибо, если можно насчитать тысячи жизненных потребностей, в которой эти досужие и на многое достаточные орудия рук полезны для всякого искусства и всякой деятельности, с успехом служа в мирное и военное время, то преимущественно пред прочими нуждами природа придала их телу ради слова. <...> ...когда телу дана рука, уста свободны для служения слову [до этого, по Григорию Нисскому, когда руки нужны были для хождения, уста служили биологическим потребностям человека, прежде всего питанию — О.Т.]. Следовательно, руки оказываются принадлежностью словесного естества; Творец и их примыслил для удобства слову [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 98, 101–102].

Именно с различиями античной и китайской аксиологических моделей А.М. Кобзев связывает различия соответствующих антропологий:

«...и в древнегреческой, и в традиционной китайской культурах присутствовали две различные аксиологические модели: в одной наиболее ценным считался центральный (средний) член (достаточно вспомнить учение Аристотеля о “золотой середине”), в другой — наивысший крайний член. Как отмечал А.Ф. Лосев, для классической античной эстетики “то, что высоко, то всегда прекрасно, и чем оно выше, тем оно прекраснее”» [Кобзев 2002.в], —

и все же представляется, что цитируемый исследователь излишне категоричен, утверждая, что «в Европе (видимо, в первую очередь благодаря христианству) возобладал подход.., основывающийся на второй модели, т.е. самая верхняя часть тела — голова (а вместе с ней и лицо) считалась местом, наиболее приличествующим для пребывания духа (души)» [Кобзев 2002.в]: источники [Бабина 2005; О сердце человека, электронный ресурс б/даты размещения] приводят вполне убедительное количество аргументов и первоисточников, позволяющих говорить о господстве в европейском, особенно в восточном христианстве, именно первой аксиологической модели. Принципиальным, однако, здесь является то, как именно формировалось в классической китайской философии «убеждение, что все психические способности сосредоточены в сердце»:

«...сердце довольно далеко от головы и в человеке бьется точно так же, как в птицах и зверях, а поэтому не наводит ни на мысль об одухотворенности лица, ни на мысль о принципиальной неличности животных. Сердце — неотъемлемая часть тела, тело органично включает в себя сердце (лицо не включает в себя мозг). Эта организмическая модель служила китайским мыслителям основанием для выводов, подобных тому, который сделал Ван Янмин: “Если нет сердца, то нет и тела (шэнь), а если нет тела (шэнь), то нет и сердца”, — но таким образом отрицалось существование души как бестелесной нематериальной субстанции. Здесь мы наблюдаем гомоморфизм физиологической и психологической модели: подобно тому как соматический орган — сердце составляет интегральную часть тела, дух (душа) составляет интегральную часть целостной личности. ... Простое сопоставление двух традиционных для китайской философии идей: 1) человек — это средний, центральный член в триаде: земля (низ) — человек (центр) — небо (верх); 2) человек — это душа мира, т.е. системы, экстремумами которой являются небо и земля, — обнаруживает связь между идеями души и центра, которые передаются единым иероглифом “сердце”, что отражено, например, в “Ли цзи”: “Человек — это сердце неба и земли”» [Кобзев 2002.в], —

«гомоморфизм физиологической и психологической модели» не просто прочно связывал человека как субъекта культуры с природной средой ее формирования, но полагал человека «продуктом» «культурно-природного синтеза» (Е.П. Челышев) и, одновременно, локусом (преимущественно, или, как минимум, изначально, природным), в котором таковой синтез осуществляется:

«Чжу Си [один из главных представителей неоконфуцианства, философ, ученый-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, педагог — О.Т.]... именно в этом свойстве [срединности], а не в обладании разумом усматривал превосходство человека над животным и органическим миром: “Между небом и землей не только человек является предельно одушевленным. Наше собственное сердце — то же, что и сердца птиц и зверей, трав и деревьев. Но зато человек рождается наделенным срединным положением относительно неба и земли”» [Кобзев 2002.в].

Интересно, что аналогичным «срединным» (между небом и землей) локусом культурно-природного синтеза (но локусом не природным, а исключительно духовным) оказывается человек и у отцов-каппадокийцев:

«...поелику небо и земля совершенно противоположны друг другу, по противоположности их действительности, то тварь, занимающая средину между противоположными, заимствуясь частью от прилежащего, посредствует собою

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

между крайностями, так что явным делается чрез эту среду взаимное соприкосновение противоположностей» [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 80–81].

Таким образом, с одной стороны, неоконфуцианский «закон сердца», его универсальность, гуманность, мудрость-знание и слиянность с нечленимым миром³¹ оказался (по крайней мере, терминологически и до некоторой степени в смысловом отношении)

³¹ В последнем, однако, категории добра и зла все же вычленяются достаточно строго (хотя остаются невыделенными в «теле/сущности сердца»), чтобы согласиться с отнесением конфуцианства и неоконфуцианства к «классической» культуре: «Отсутствие и добра и зла — такова сущность (букв.: тело — ти) сердца. Наличие добра и зла — таково движение помыслов. Знание добра и зла — таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла — таково выверение вещей» (цит. из труда Ван Янмина по [Кобзев 2006.а, с. 186]).

близок к исихазму и русской «метафизике сердца» от «Предания» Нила Сорского (начало XVI в.) до П.Д. Юркевича и учению Вл. Соловьева о Любви и Всеединстве — что представляется не удивительным в силу не только некоторого внешнего сходства аксиологической модели конфуцианской (Мэн-цзы) и неоконфуцианской (Ван Янмина) антропологии и антропологии христианской (и особенно православной), но прежде всего в силу самого характера ценностей культуры как идеального образа целей и одновременно главного «инструмента» адаптации человека в мире «первой» и «второй» природы:

«Культура, вырабатываемая людьми сознательно или неосознанно, является — через свои ценности, нормы, традиции и т.п. — *посредующим звеном* между человеком и окружающим миром. В этом смысле ни природа, ни политическая история, ни национальная картина мира не могут быть представимы человеком иначе как через культуру» [Кондаков 2001, с. 138; курсив первоисточника].

С другой стороны, хотя Ван Янмин и рассматривает сердце-ум не как орган в собственно физиологическом смысле, а как своего рода орган познания, тело-сущность которого (ти) есть совершенное благо, конфуцианский «закон сердца» все же остается столько же духовным, сколько и природным — точнее, «природно-духовным», что отличает его и от древнешумерского понимания «заботы сердца» (В.К. Афанасьева комментирует строку из «Гимна богине пива Нинкаси» «Пусть бот твой всегда о тебе хлопочет!» [От начала начал... 1997, с. 124] следующим образом: «букв. "Пусть сердце твоего бога (хранителя) будет расположено к тебе (позаботится о тебе)"» [От начала начал... 1997, с. 388]), и от древнеегипетского представления о «знании сердца» («Особое место в представлениях древних египтян занимало сердце. Оно считалось вместилищем человеческого сознания, как бы самостоятельным существом внутри человека. Сердце рассматривалось как нечто наиболее осведомленное о человеке и его жизни» [Коростовцев 2000, с. 126]), и, тем более, от античных и христианских представлений о вместилище души (и, следовательно, от кардиогнозиса — метафизики сердца — русской культуры) уже хотя бы тем, что «в китайской культуре исконно отсутствовало единое, сопоставимое с западным (греч. *ψυχή*, лат. *anima*) понятие души», и сердце выступало лишь «наиболее близким аналогом "души" — иероглифом "синь" ("сердце / сердцевина / центр")», которым «обозначалась центральная (чжун) и управляющая (цзюнь, чжу, чжи) инстанция тела-личности (шэнь), которое мыслилось как материальный субъект, организмическое Я» [Кобзев 2007, с. 114–115].

Ценность человека — «человек в основе всего» (и, в современном китайском научном гуманитарном дискурсе, народа — «народ в основе всего»), впервые формулирующаяся в «Гуань-цзы» — одном из крупнейших древнекитайских философских трактатов, объединяющий произведения разных авторов IV—III вв. до н.э. и связывающаяся с философским наследием Мэн-цзы (III в. до н.э.), вторым после Конфуция создателем конфуцианства [Кобзев 2006.г; Морозова 2009], вытекает из представлений не о познающей душе³² человека, как это было в античной культуре, а о центральном положении его в конфуцианской

³² «Специфика китайского осмысления и обозначения явлений, подпадающих под западное понимание души, состоит, во-первых, в отсутствии строгой субъект-объектной дифференцированности и слиянии с широким кругом представлений о континуальной духовно-психической реальности, во-вторых, в принципиальной натуралистичности анимистических и анималистических, гилозоистических и панпсихистских представлений, не соотносившихся с развитой идеалистической доктриной», хотя «стремление к демонстрации его сверхтелесных функций, связанных с деятельностью ума и духа (отсюда пер.: англ. *mind* или *mind-and-heart*, фр. *esprit*, нем. *Geist*). В дальнейшем эта тенденция привела к максимальной субъективизации и одновременно универсализации "синь" в неоконфуцианском "учении о сердце" (синь сюэ) и отождествлении с западным понятием "идеальное" в современном философском лексиконе: "вэй-синь-лунь" или "вэй-синь-чжу-и" (букв. "теория только сердца") — "идеализм". Крупнейший конфуцианский философ эпохи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) духовную функцию синь отождествил с управлением пневмой-ци: "Всякая пневма исходит из сердца, сердце — это правитель (цзюнь) пневмы" («Чунь цю фань лу» — "Обильные росы на "Весны и осени", XVI, 6). Термин "ци", этимологически восходя к образу пара, как древнегреческие, латинские и русские слова, связанные с "псюхе" и "пневма", *anima* и *spiritus*, "воздухом, дыханием, духом", охватывает широкое семантическое поле от индивидуальной души до всеобщей физической атмосферы и космического эфира» [Кобзев 2007, с. 114–115], однако далее аналогии с досократиками данное понимание души не заходит.

космогонии (и в этом смысле отлична и от античного, и от христианского, и от ренессансного гуманизма) и дополняется социальной ценностью-целью «сяокан»³³, понимаемой, начиная с эпох Цзинь (265–420) и Сун (960–1279), «в двух значениях: внутри

³³ «Впервые термин сяокан встречается в Ши цзине («Книге песен»). Для умиротворения и гармонизации срединных царств даются соответствующие рекомендации правителю, в числе которых рекомендация сяокан стоит первой: дай народу возможность передохнуть (сяокан); пресеки произвол распутников и лжецов» [Морозова 2009].

государства как символ спокойствия и экономического улучшения; внутри семьи как символ относительной зажиточности, когда семья уже не тоскует о тепле и сытости» [Морозова 2009] (и в этом понимании сохраняется в наши дни).

В самом Китае много позднее, в начале XX в., совокупность образующих принцип «сяокан» идей и установок позволила противопоставить всю систему сформированных в «осевое время» (VI—III вв. до н.э.) высших конфуцианских и неоконфуцианских ценностей (верность, гуманность, добродетель, истину) протестантской этике — не столько ее веберовской трактовке, сколько как «философии скупости» (Б. Франклин), основе эгоизма и корысти западного капиталистического общества, по А. Смит, Мальтусу и Маршаллу. Правда, это противопоставление имело своей целью отнюдь не поддержку социальной и государственнической культуры конфуцианства, а, наоборот, было призвано формировать критическое отношение к нему как к причине отсутствия в традиционном Китае фигуры предпринимателя — главного субъекта эпохи капиталистического промышленного развития — и, отсюда, как к препятствию накопления материальных благ и экономического роста [Кобзев 2013]. С другой стороны, та же система конфуцианских ценностей, по-видимому, обусловила высочайшую адаптивность и синтетичность китайского социума в целом и политического пространства в частности на протяжении всей истории китайской государственности начиная с «осевого времени».

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 4

Возможная структура ценностно-смыслового ядра культуры ранних и средневековых христианских государств Европы и конфуцианского и неоконфуцианского Китая (на основании концептуальных полей дискурсов культуры и о культуре)

Европейское христианство				Китайское конфуцианство и неоконфуцианство				
Освоенные формы культуры и формы ее репрезентации	Конвенциональные инструментальные ценности-средства		Высшие бытийные ценности-цели	Высшие бытийные ценности-цели	Конвенциональные инструментальные ценности-средства		Освоенные формы культуры и формы ее репрезентации	
Механизмы и технологии ручного труда	Польза Традиция Эмпирический опыт		Творчество Саморазвитие	Взаимопомощь Взаимное развитие		Результат Традиция Эмпирический опыт		Механизмы, технологии ручного труда
Право	Знание Канон	Норма Статус Безопасность Стабильность	Общественное благо Порядок Ответственность	Восхождение к идеальному	Гармония Взаимное развитие	Порядок Традиция Статус	Знание Ритуал Польза	Право и система государственное управление
Система государственного управления	Верность							
Экономика, основанная на земельной ренте и натуральном хозяйстве	Польза		Достоинство Взаимопомощь Взаимное развитие	Путь Культура Небесное предопределение Порядок Стабильность Гармония космическая и социальная Закон сердца	Взаимная поддержка Умеренное стабильное процветание («сяокан») Долг	Норма Верность Безопасность	Ответственность	Государственно-общинная экономика
Религия	Ритуал Знание Мистический опыт		Слово / Логос Промысел Божий Восхождение к Богу / теозис / богопознание Душа / сердце Спасение души / благодать Любовь Духовные добродетели (смирение, совесть и др.) Град Божий Достоинство ³⁴					Порядок Стремление к идеальному Постижение идеального (социального и природного) Взаимное развитие Взаимное совершенствование Самосовершенствование Мудрость
Философская и богословская мысль	Норма Долг		Вера Канон Авторитет Социальные и душевные добродетели Аскеза	Восхождение к Богу / теозис Богопознание Спасение души	Творчество		Образование	
Образование	Знание						Канон Гармония Творчество	
Книжная культура	Авторитет / канон Эмпирический опыт Творчество							
Преднаучное и раннее научное знание [Кудрявцев 1982; Рабинович 1981]								
Искусство								

³⁴ «...средневековая [и раннехристианская — О.Т.] церковь подчеркивала достоинство человека, свободу его воли, ценность его усилий; она подчеркивала богоподобие человека и его право быть уверенным в любви бога. Люди ощущались как равные, как братья — уже в силу одного их подобия богу» [Фромм 1995, с. 62].

Отмечу здесь, что независимо от того, считаются ли ценности принадлежащими объективной эмпирически наблюдаемой реальности и биолого-психологическими потребностями человека (в духе натуралистического психологизма Дьюи), идеальными объектами, являющимися целями сами по себе и не могущими служить средством для каких-то иных целей, и одновременно объективными, не зависящими от человека нормами, образующими основу конкретных ценностей и культуры (в духе аксиологический трансцендентализма Виндельбанда и Риккерта) или нормами, значимыми для социального субъекта (в духе веберовской социологической концепции ценностей), и сами ценности-цели, и системы ценностей представляются взаимообусловленными человеческой социальной природой и только в этом качестве (идеального образца) становятся главным связующим элементом социальной и культурной систем. Именно этим обусловлено понимание гедонистических ценностей (потребления и господства) как псевдо- и антиценностей, разрушающих социальные связи внутри общества и десоциализирующие человека, т.е. разрушающие механизм его социальной адаптации, а высших бытийных ценностей — как способствующих не только сохранению, но и развитию — воспроизведению на более высоком эволюционном уровне — социальной адаптации человека и общества. По этой причине высшие ценности-цели имеют идеализированный характер, тогда как проявленные в реальных социокультурных условиях конвенциональные ценности-средства — и как средства достижения высших бытийных ценностей-целей, и как самодовлеющие ценности (квази-ценности) всегда обусловлены конкретно-историческим характером общественного устройства (социально-политическими отношениями в целом и характером государственности как формами культуры):

«...люди образуют понятия блага и блаженства — сообразно с жизнью, которую они ведут» [Аристотель 1976–1983, т. 2, с. 6].

С этой точки зрения, «парадигмальные (прецедентные или репрезентативные) тексты, выступающие ведущим мифом эпохи» [Бакач 1998, с. 13] и, одновременно, содержательной основой ценностно-смыслового ядра культуры эпохи, закладывают содержательный же (смысловой / идейный / идеологический) фундамент, а часто и становятся социальной парадигмой обществ, создающихся под воздействием таких текстов — в том числе и при непосредственном интеллектуальном участии их авторов, в ряде случаев — буквально на их глазах. И это понятно: идеалообразующее и, в этом смысле, воспитательное начало культуры предполагает, что ценностные основания, закладываемые в основу разрабатываемых гражданских норм и возвращаемых добродетелей, будут адекватны создаваемому (проектируемому) общественному устройству и реализованы в нем. Таким образом,

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

начиная с «осевого времени» культура становится главным «инструментом» легитимации³⁵ артикулированных в философских

³⁵ Перефразируя М. Вебера, ценностную легитимацию можно определить как процесс признания субъектами культуры значимости социокультурной («ценностно-центричной») реальности как в целом, так и в ее отдельных проявлениях и составляющих.

трудах систем ценностей и «конвертации их в практическое измерение» (используя выражение М. Минакова [Минаков 2016]).

Так, представленная в учениях Гераклита, Демокрита, Сократа и Платона система высших нравственных ценностей, основанных на четырех добродетелях — мудрости и (согласно Сократу) обусловленных ею как способностью к (само)познанию справедливости, мужества (как знания о путях преодоления опасности) и умеренности, или воздержанности (как знания о способах обуздания собственных страстей) — заложила морально-идеологическую основу расцвета античного полисного устройства. В категориях блага, добродетели (прежде всего, мудрости, мужества, справедливости и дружбы) и счастья («блаженства»), разработанных Аристотелем (в «Никомаховой этике» и «Политике»), а также в этике и физике Эпикура, можно, на наш взгляд, усматривать ценностные основания и современного им эллинистического мира, и новоевропейской ментальности.

Своим возникновением христианские государства в значительной мере обязаны аксиологии отцов Церкви, наделяющей особой ценностью «восхождение из Крещения» [Святитель Василий Великий 2008, т. 2, с. 399] к Единому Богу и обретаемые таким образом духовные добродетели, не знакомые античному мировосприятию, — как основу социального и политического топоса. Так, концепция «двух градов» Бл. Августина (а также близкие идеи отцов-каппадокийцев) может рассматриваться как символическое выражение двух параллельно развивающихся систем ценностей — «Града земного» и «Града Божьего», — лежащих в основании социального бытия: ложной, основанной на «пороке души» и удовлетворении страстей:

«...кто имеет превратную любовь к благу какой-либо природы, тот, хотя бы и достиг его, и сам делается злым при обладании благом, и (становится) несчастным, как лишившийся блага лучшего» (О граде Божьем, 12: VIII) [Августин 1998], —

и моральной, основанной на любви к Богу и Божественной Любви как источника благодати и человеческого блаженства, самого Бога, являющегося «естественным местом» человеческой души и вкладывающего в нее совесть как принцип «постоянства в добре» и инструмент оценки человеком создаваемого им порядка:

«...граждане града Божия, живущие по духу, а не по плоти, т.е. по Богу, а не по человеку, и какими они будут в том бессмертии, к которому стремятся. Град же (земной), т.е. общество нечестивых, живущее не по Богу, а по человеку как в почитании божества ложного, так и в пренебрежении Божеством истинным» (О граде Божьем, 14: IX) [Блаженный Августин 1998]

(ср. у отцов-каппадокийцев:

«Последуем высочайшему и первому закону Самого Бога,.. Который всем людям даровал в изобилии первые потребности жизни, которые ни власти не подлежат, ни законом не ограничиваются, ни пределами государств не преграждаются, но предложены всем и каждому в богатой мере и между тем нисколько оттого не оскудевают. Так щедро всех людей наделил Бог, конечно, для того, чтобы равным раздаянием даров Своих показать и одинаковое достоинство нашей природы, и богатство благодати Своей. А люди, зарыв в землю золото, серебро, дорогие и лишние одежды, камни-самоцветы и другие подобные драгоценности, — эти свидетельства вражды, междоусобиц и древнего насилия захватчиков верховной власти, — после того, безумные, поднимают еще брови и бедствующим сродникам своим по естеству отказывают в милосердии, не желая даже излишками своими помочь им в нуждах их. Какое невежество! Какая глупость! Не говорю уже о другом: по крайней мере то представили бы они, что бедность и богатство — свободное, в обыкновенном смысле понимаемое, состояние и рабство — и другие, подобные этим наименования уже впоследствии появились в роде человеческом и как некоторые недуги вторглись вместе с неправдой, которая и изобрела их. ... Ты же смотри на первоначальное равенство прав, а не на последовавшее разделение, не на закон властителя, а на закон Создателя. <...>

Цари! Уважьте свою порфиру (ибо наше слово дает законы и законодателям), познайте, сколь важно вверенное вам и сколь великое в рассуждении вас совершается таинство. Целый мир под вашей рукой, сдерживаемый небольшим венцом и короткой мантией. Горнее принадлежит единому Богу, а долнее и вам, будьте (скажу смелое слово) богами для своих подданных. Сказано (и мы веруем), что сердце царя в руке Господа (Притч 21, 1). В этом должна состоять сила ваша, а не в золоте и не в полчищах.

Приближенные к царским дворам и престолом! Не очень превозносите своей властью и не почитайте бессмертным того, что не бессмертно. Будьте верны царям, первоначально же Богу... Гордящиеся благородством! Облагораживайте нравы...» [Святитель Григорий Богослов 2008, с. 271–272, 273, 326];

«...честолюбие — песок, властолюбие — песок, богатство — песок, песок и все то, чем со тщанием наслаждаются при посредстве плоти; осутившиеся ныне этим младенчеству души, которые много несут трудов за каждую вещь, доставляющую такое удовольствие, но как скоро оставят эту песчаную область, разумею плотскую жизнь, познают тогда суетность здешнего препровождения жизни. ...с собою же ничего они не уносят, кроме одной совести» [Григорий Нисский 1861, ч. II, с. 216–217]).

При этом Бог и любовь к Нему (как к Вечному Существо и ради Него самого) обладают равно нравственным и эстетическим совершенством, а сами высшие ценности необходимо постигаемы — ибо «невозможно любить то, о чем ничего не известно» («О Троице», X: 1) [Блаженный Аврелий Августин, электронный ресурс б/даты размещения], но не умом, а волей и любовью человека. Показательно, что сущность души, по Августину, заключается не столько в ее разумно-мыслительной, сколько в волевой деятельности: идея свободной воли как сущности человеческого духа (и одной из высших ценностей) тесно связана с христианским пониманием иррациональности, точнее, надрациональности: приписываемое Тертуллиану *credo quia absurdum* («верую, ибо абсурдно») не исключает возможность познания Бога, но это познание является духовным. Такое познание не обесценивает логику разума, но делает ее недостаточной в силу ее «внешнего» характера; так, отцы-каппадокийцы при всем их уважительном отношении к наследию «языческой» философии видят в античной пайдеей «внешнее обучение», «бесплодную мудрость»:

«...внешнее обучение действительно бесчадно; всегда страждет болезнями рождения, но никогда не рождает ничего живого. И любомудрие сие, после долговременных болезней рождения, какой показало плод, достойный столь многих и

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

великих трудов? Не все ли в вид ветренных пузырей и недоношенными извергаются прежде, нежели придут во свет божедения?» [Григорий Нисский 1861, ч. I, с. 261–262].



Слева — страничный разворот старопечатного издания «О граде Божьем» (1475) с гравюрой, изображающей Августина Блаженного и описываемые им два града.

Справа — страница старопечатного издания «Суммы теологии» (1475) с миниатюрой — портретом Фомы Аквинского, держащего написанный им труд.

Отсюда, в отличие от познания Бога и любви к Нему, познание истины не является, по Августину, сущностью счастья — впоследствии с этим согласится Фома Аквинский, полагая, что познание истины (которую он называет «благом ума» [Фома Аквинский 2004.а]) имеет прагматическую, но не высшую ценность:

«...познание истины.., в отличие от познания вещей универсальных и необходимых, не настолько важно, чтобы быть желанным самим по себе, и потому оно желанно как то, что может быть полезным для деятельности, поскольку именно деятельность связана со случайными и единичными вещами» [Фома Аквинский 2006], —

исключением является та истина, которая заключена в Боге [Фома Аквинский 2004.а].

Выделяет Аквинат и две основные ценности: 1) спасение души, возможность созерцать Бога, поскольку «Бог есть высшее благо» [Фома Аквинский 2004.б] («...окончательное и совершенное счастье не может состоять ни в чем ином помимо созерцания божественной сущности. <...>...человек и другие разумные существа стремятся к своей конечной цели посредством познания и любви Бога» [Фома Аквинский 2006]) и 2) общественное благо («благо множества») — эта ценность, равно как и ценность «деятельных добродетелей»³⁶, вытекает из социальной природы человека, она лежит в основании общественного бытия и является

³⁶ «[Деятельные] добродетели усовершенствуют нравы людей в том, что касается совместной жизни в обществе. Поэтому тем, кто не живет в обществе или государстве, они едва ли нужны» [Фома Аквинский 2004.а]. Интересно в этой связи сопоставление аксиологических категорий «добродетель» и «польза», выявляющее их выраженное социальное содержание: «...добродетель и польза не являются соизмеримыми видами блага, но одно ценно само по себе, а второе ценно ради чего-то еще» [Фома Аквинский 2006].

главнейшей для облеченных властью (и — опять же как забота, на сей раз о благе подданных, — есть одна из форм бытования политической культуры — культура власти):

«...если множество свободных людей направляется властителем к общему благу этого множества, это правление прямое и справедливое... <...> ...царю, сведущему в законе Божиим, прежде всего следует заняться тем, чтобы подчиненное ему множество жило благой жизнью, а эта забота состоит из трех частей: во-первых, чтобы он установил в подчиненном множестве благою жизнь; во-вторых, чтобы установленное сохранял; в-третьих, чтобы его улучшал» [Фома Аквинский 1990, с. 234, 243].

Подчеркну здесь, что именно с принятием христианства возникает та ценностно-смысловая установка, на которой европейское и конфуцианское понимание общественного блага и основанная на этом понимании политическая культура принципиально разойдутся: несмотря на превращение христианства в государственную религию, оно навсегда сохранило свою высшую ценность — горизонталь всеобщего равенства и братства во Христе и, в пределе, вторичность всякой вертикали-иерархии по сравнению с этой горизонталью (что позднее найдет свое выражение в концепте гражданского общества и в идее его контроля над государством; расхождение здесь с конфуцианством полностью оформится с усвоением европейской ментальностью лозунга Великой французской революции). Благодаря Аквинату христианское понимание общественного блага как ценностного основания ядра европейской культуры было легитимизировано и в политической культуре Европы: народ отныне получает право восстать и свергнуть государя, пекущегося лишь о своей выгоде, не желающего служить общей пользе и попирающего законы и справедливость («О правлении государей» [Фома Аквинский 1990]), что, равно как и сама вошедшая в европейскую культуру начиная с того же Фомы Аквинского категория «выгоды» — «экономизированное» понимание общественного блага — совершенно немыслимо для конфуцианской культуры в целом и политической культуры конфуцианского общества в частности с его пониманием выгоды как прямо противоположного категории «долг»:

«Отвечая ему [Лянскому правителю вану Хуэю — О.Т.], Мэн-цзы сказал:

— Ван! Зачем обязательно говорить о выгодах? Есть ведь также нелицеприятность и справедливость, вот и все. Если вы, ван, будете спрашивать: «Чем принесешь выгоды моему владению?» — за вами сановники-дафу будут спрашивать: «Чем принесешь выгоды нашим семьям?» — служилые люди-ши и простой народ тоже будут спрашивать: «Чем принесешь выгоды нам лично?» Верхи и низы станут нападать друг на друга в погоне за выгодой, и владение ваше окажется в опасности! Тогда во владениях, располагающих десятками тысячами боевых колесниц, убийцами своих правителей обязательно будут семьи, имеющие по одной тысяче колесниц; во владениях, располагающих тысячами колесниц, убийцами своих правителей будут семьи, имеющие по одной сотне колесниц. Не делающих так будет не много, беря тысячу из десяти тысяч и сотню из тысячи.

Если действовать так, чтобы ставить справедливость напоследок, а в первую очередь ставить выгоды, то пресыщения не наступит, пока все не будет отнято...» [Мэн-цзы 1999, с. 15].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

«Как и большинство этических учений Дальнего Востока, конфуцианство уделяло меньше внимания метафизике и концентрировалось на вопросах улучшения управления государством и жизнью народа. Ориентируясь на Золотой век прошлого, конфуцианцы пытались создать некий универсальный регламент поведения, привязанный к надлежащему исполнению определенных социальных ролей. Эти роли были сведены к пяти основным типам взаимоотношений квазисемейного характера (начальник — подчиненный, государь — подданные, отец — сын, муж — жена, старший брат — младший брат и просто друзья). <...>

Представления об идеальном Порядке и Гармонии связаны не с горизонталью всеобщего равенства, а с вертикально организованной системой, выстроенной на каркасе указанных выше пяти моделей иерархических взаимоотношений. Таким образом, лозунг «Все люди — братья!» имеет иное наполнение, поскольку абстрактное понятие «брат» отсутствует: есть братья старшие и младшие. Полное равенство воспринималось как хаос и анархия, для недопущения которой следует идти на любые жертвы» [Асмолов 2017].

Аналогичным образом — как хаос и анархия — воспринимаются и теоретические конструкты «свобода» и «справедливость»: если первый в конфуцианской системе координат означает отсутствие (нарушение) двусторонней ответственности в иерархической вертикали (восприятие демократии преимущественно как плюрализма происходит при этом через конфуцианские категории, переводимые как «гармония» и как «согласие»), то второй (равно как и «долг», «совесть», «права», «обязанности» и т.п.) — примат этического над социальным, лишенный при этом идеи социального равенства и равных возможностей для всех [Асмолов 2017]. Замечу здесь, что хотя Ю. Пинес и трактует фрагмент из главы «Цинь Синь» (盡心上) «Мэн-цзы» как оправдание бунта служилых-ши против «недобродетельного» монарха (盡心上 13.10: 304 [Pines 2009, p. 72]), полагая это одним из важнейших моментов идеологии всего трактата, на мой взгляд, ни перевод П.С. Попова [Китайский философ Мэн Цзы 1904], ни перевод В.С. Колоколова [Мэн-цзы 1999] этого и предшествующих фрагментов все же не дают основания для столь радикальной трактовки, поскольку, с моей точки зрения, речь идет все же об одобрении не бунта, а дозволенной конфуцианством формы социального активизма — об институционализированном выражении подданными своего недовольства («разочарования») «недобродетельной» властью:

«Мэн-цзы сказал: Все зависит от предопределения; но человек должен покорно принимать только то, что действительно относится к нему [Комментарий переводчика: «Под именем правильного, или действительного предопределения разумеется всякая случайность, все то, что не зависит от воли человека, не вызвано им» — О.Т.].

2) Поэтому тот, кто понимает предопределение, не будет стоять под стеною готовую упасть.

3) Смерть человека при исполнении своего долга есть действительное предопределение.

4) Смерть же в оковах не есть действительное предопределение. <...>

... ученый, если он и беден, не утрачивает справедливости (сознание долга); если славен, не удаляется от истинного пути.

5) Благодаря тому, что, будучи беден, не утрачивает справедливости, ученый сохраняет свое достоинство. Благодаря тому, что, будучи славен, не удаляется от истинного пути, народ не теряет веры в него ¹³.

6) Древние люди, когда их намерения осуществлялись, благодетельствовали народу; а когда не осуществлялись, то занимались самоусовершенствованием и прославлялись в мире. Если они были бедны, то только усовершенствовали себя, а если были в славе, то усовершенствовали всю вселенную (Китай).

Те, которые ожидают Вэнь-вана [Чжоу Вэнь-ван (周文王 — Царь Просвещенный, при рождении Чжоу Цзычан), предок дома Чжоу — О.Т.], чтобы подвигнуться в деятельности — это обыкновенные смертные. Мужики же выдающиеся поднимаются и без Вэнь-вана» [Китайский философ Мэн Цзы 1904, с. 229–230, 232];

«Мэн-цзы говорил:

— Нет ничего такого, что не было бы велением природы, покорно повинуйтесь всему тому, что является правильным в ней.

Из этого следует, что знающий веления природы не становится под высоченной стеной, готовой упасть.

Кто умирает, завершая свой путь к истине, тому досталось правильное веление природы, а кто умирает в колодках и кандалах, значит, тому не досталось правильного ее веления. <...>

... служилый человек-ши в бедности пусть не теряет чувства справедливости, а в преуспевании не отходит от пути истины. Служилому человеку-ши удастся обрести свое достоинство потому, что в бедности он не теряет чувства справедливости. Народ не разочаровывается в нем потому, что в преуспевании он не отходит от пути истины. С глубокой древности повелось, что, когда людям удастся добиться своих стремлений, они тогда благодетельствуют народу, а если не удастся добиться своих стремлений, совершенствуют себя и проявляют в мире свои добродетели.

Мэн-цзы говорил:

— Простолюдины (обыватели — В.К.) — это те, которые ждут появления нового Вэнь-вана, чтоб потом только воспрянуть для великих деяний. Если же говорить об удалых и смелых служилых-ши, то они, кажется, готовы воспрянуть и без появления Вэнь-вана» [Мэн-цзы 1999, с. 186–188], —

как свидетельствует отрывок из предшествующей главы (Вэнь Чжан II 萬章下, 10.9), по Мэн-цзы, право на крайнюю политическую меру — смещение недобродетельного императора — безальтернативно принадлежит сановникам-ци императорского рода:

«...ван спросил:

— Разве высшие сановники бывают разные?

Мэн-цзы ответил:

— Да, разные. Есть сановники — сородичи из знатных родов, а бывают из чужих фамилий.

Ван сказал:

— Пожалуйста, расскажи о сановниках-сородичах из знатных родов.

Мэн-цзы ответил:

— Если у государя случается большой проступок, они тогда усовещивают его. Когда, несмотря на все и всяческие уговоры, государь все же не слушает их, тогда они смещают его с престола.

Ван сразу же изменился в лице.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

Мэн-цзы сказал:

— Ван, вы не сердитесь! Вы ведь спросили своего слугу, и ваш слуга не посмел не ответить вам прямо.

Лицо вана приняло спокойное выражение, после чего он спросил:

— Пожалуйста, расскажи о сановниках из чужих фамилий!

Мэн-цзы сказал:

— Если у государя случаются проступки, то они усовещивают его. Когда он их не слушает, несмотря на всякие и всяческие уговоры, тогда они уходят от него» [*Мэн-цзы 1999, с. 155*].

В свою очередь, и конфуцианская идея общественного мира не имеет ничего общего с идеей «вечного мира», которая начиная с Блаженного Августина входит в систему социальных ценностей послеантичной Европы³⁷.

³⁷ Сам термин «вечный мир» Августин не вводит; в главах X—XIII и XXVI—XXVIII трактата «О граде Божьем» он пишет о продолжительном, но все же временном мире — внешнем и внутреннем — как о ценности, источником которой является Бог. Такой мир, согласно Августину (а затем «Сумме теологии» Фомы Аквинского) возможен лишь для одного государства и лишь в той мере, в какой его правители и граждане понимают истины Христовы и верны им. Отсюда реализация вечного мира оказывался возможной (согласно Августину и обосновывающему его правоту в «Сумме теологии» Аквинату) лишь в Граде Божьем.

Таким образом, если ценности культуры гражданственности как результата воспитания / «улучшения» души (в том числе и ее познающей способности) восходят к «осевому времени» и являются общими для практически всех культур, варьируя в них в основном в смысловом содержании, вкладываемом в понятие «познания», то ценности мира (отсутствия войны) как результат практической реализации конкретной идеологической (религиозной / этической) доктрины, равно как и ценности «экономической» культуры, существенно разнятся. Так, характерное для в авраамических религий понимание божественной справедливости как манифестация непосредственной связи верующего с Творцом (независимо от различной степени выраженности этой связи в иудаизме, христианстве и исламе) становится основанием «дизъюнктивных» (реализующихся в рамках модели изначально непримиримого «или — или») договорных отношений с представителями других религий в сферах войны и мира и торговли³⁸.

³⁸ В средневековом христианстве переход отдельных политиков к «конъюнктивной» модели («и — и») в военных и торговых отношениях с «иноверцами» рассматривалось как открытый вызов всему христианскому миру, как например, в случае Фридриха II Гогенштауфена (1194—1250), и было не просто чрезвычайно редким, но уникальным для христианского мира явлением — не случайно сам Фридрих был прозван современниками «stupor mundi» (лат. «чудо мира») (в приведенном примере правитель мог себе позволить такую модель отношений только в силу сверхвысокой для того времени централизации сицилийского социально-политического пространства — самой высокой в Европе — и географического положения Сицилии, обеспечивающих значительную автономию Сицилийского королевства) [*Глогер 2003; Abulafia 1992*].

В отличие от них, характерной формой репрезентации конфуцианской культуры в политической сфере является доктрина универсального государственного правления, которая «исходила из постулата, что все варвары заведомо принадлежат китайскому миру уже в силу того, что существуют на его периферии, даже если и не включены в систему прямого государственного управления китайской империи» [*Чудодеев 2013*] и вплоть до середины XIX в. реализовывалась в «аккультурации» и самих «варваров» (и «варварских» династий), и «варварских» учений (например, буддизма). И, тем не менее, принципиально общей для китайской конфуцианской и западной христианской культур ценностно-смысловой доминантой является идея (высшая бытийная ценность-цель) государственного строительства как такового — строительства града земного, в отличие от ценностно-смысловой доминанты восточного христианства — устройства души и «лестницы духовного восхождения» (митр. Иларион (Алфеев), аллюзия на знаменитый труд Иоанна Лествичника)

2.3. Классическая парадигма культуры в эпоху государств раннего модерна и первых десятилетий высокого модерна (середина XV в. — 1820-е гг.)

Европейские государства раннего Нового времени — субъекты и акторы зарождающейся мировой экономики и мирового рынка³⁹ — возводятся на фундаменте ренессансной аксиологии, хотя и сохраняющей на начальном этапе формальную связь с

³⁹ Строго говоря, о «рыночной экономике» следовало бы говорить, начиная с гораздо более раннего периода — с появления такой формы представления культуры, как обмен. Другое дело, что до начала Нового времени (или, что представляется нам более корректным, до эпохи раннего модерна, по Тулмину и Осборну) речь могла идти лишь о рынке «микрорегиональном», региональном или даже макрорегиональном (как в случае Великого шелкового пути).

теоцентричной аксиологией, (как в случае диалога Л. Валлы «Об истинном и ложном благе», где христианская добродетель — любовь к Богу рассматривается в качестве источника одновременно и высокой нравственности, и высшего наслаждения [*Валла 1989, с. 231*]), но все более наполняющейся духом пантеизма, неоплатонизма и пониманием в качестве высшей ценности мирских благ и наслаждений — «субъективистически-индивидуалистическая жажда жизненных ощущений независимо от их религиозных или моральных ценностей» [*Лосев 1978*]. Так, природа мыслится как средоточие красоты, объект любви и преклонения, источник радости человека и его дом, больше того — как собственно «внешний человек»; в иерархичном и организмичном Универсуме ренессансной «естественной магии» все элементы, включая человека, взаимосвязаны в единую цепь взаимодействий, отчего «исследование природы» оказывается тождественным «познанию истины».

«...индивидуалистическая светская трактовка неоплатонизма, — пишет по этому поводу А.Ф. Лосев, — приводила тогдашних мыслителей к одушевленной и весьма насыщенной натурфилософии, отличавшейся к тому же использованием весьма четких чувственных ощущений с опорой на резко очерченные скульптурно-архитектурные формы. Это же необходимо обнаруживается и в тогдашних учениях о природе, о ее естественной закономерности и разумности и о необходимости во всем ей подражать. Под природой здесь меньше всего понималась антично-средневековая абстракция и еще меньше естественнонаучный предмет послевозрожденческого времени. Возрожденческая природа была полна божественных сил, являясь прежде всего предметом самодовлеющего и вполне бескорыстного созерцания и только в своем крайнем развитии становилась предметом эксперимента или технического преобразования. Отсюда... общеизвестный математический уклон возрожденческого мировоззрения, заставлявший тогдашних мыслителей и художников резко противопоставлять одни части другим в пределах общей цельности и всякую отдельную цельность другим цельностям. Это иной раз приводило к некоторого рода арифметически-измерительной вакханалии, заставлявшей Альберти и Дюрера, как об этом мы уже говорили, делить человеческий рост на невероятное количество мельчайших единиц. Все эти измерители сначала выбирали

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (Опыт критического историко-парадигмального исследования)

то проявление природы, которое казалось им прекрасным, а уже потом пытались делить его на те или иные измерительные единицы. ... Самый же главный апологет математизма — Леонардо в конце концов разочаровался не только в целесообразности всей этой арифметической техники, но и вообще в необходимости изучения природы» [Лосев 1978].

Таблица 5

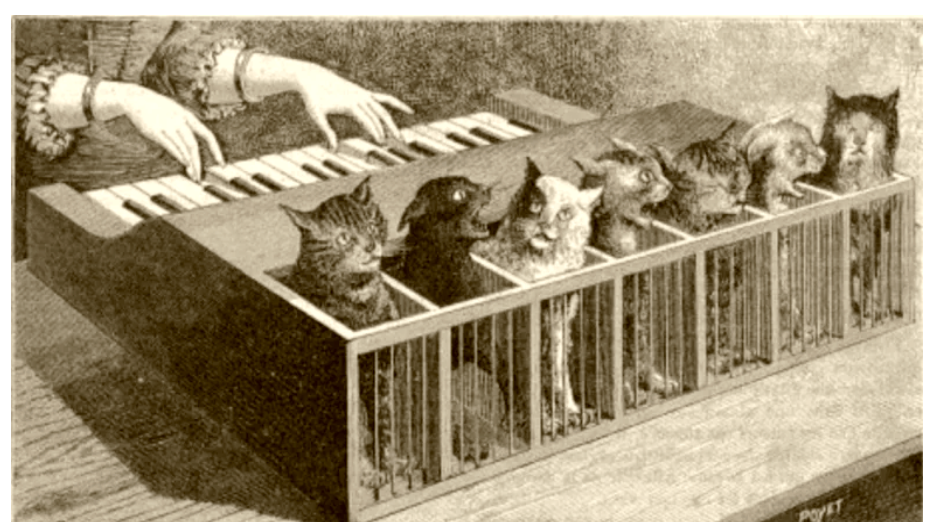
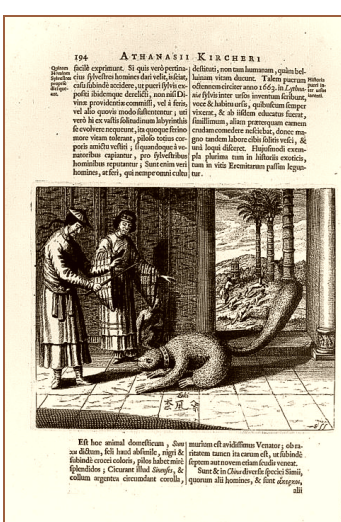
Европейские дискурсы культуры и о культуре в раннее Новое время

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Италия, Франция, XIV—XVI вв. Ранний модерн. Ренессанс	
<p>Отход от теоцентризма; возвращение ценности чувственного познания, «эстетическое любование религиозными, моральными, естественнонаучными и человеческими ценностями» [Лосев 1978]; понимание культуры как 1) продукт человеческой деятельности (в том числе и прошлого), предмет, который необходимо сохранить, поскольку он представляет ценность; 2) результат конструирования идеальной среды обитания (модели «идеального города») для конструируемой же идеальной человеческой личности.</p> <p>Ф. Патрици, «Десять диалогов об истории» (1572). История имеет не морально-дидактическую («риторическую»), а социально-образовательную ценность. На шкале социальных (социокультурных) ценностей политическая и военная история («история действий») находится ниже «истории мысли» и «истории слова», истории культуры в широком смысле этого понятия, истории хозяйства и финансов [Минц 2008, с. 53]. Культура (все созданное человеком, в том числе общество и государство) подчиняется всеобщему закону природы, в соответствии с которым все последовательно зарождается, развивается, приходит в упадок и гибнет.</p> <p>Л. Леруа, «О превратности, или Различии вещей во Вселенной» (1575). История есть история культур; история изменчива, нормы культуры также изменяются во времени, в течение которого обновляется и обогащается культурный багаж человечества. Культура антропоморфна и развивается по схеме «детство — юность — зрелость — старость». «В трактате Л. Леруа нашли отражение две идеи, очень важные для формирования представлений о культуре как объекте изучения и историзме как принципе изучения истории в целом. Первая — идея об исторической множественности и полноте цивилизаций. Вторая, вытекавшая из нее, — о релятивизме культурного развития. Не используя, естественно, современную терминологию, Леруа на конкретных примерах продемонстрировал разницу в восприятии культурных реалий, существовавшую в древних и современных культурах. Тем самым он показал, что исторически сложившаяся цивилизация абсолютна как тип, но относительна как часть процесса, а развитие в истории реализуется как расширение познавательных возможностей человека. Без идеи релятивизма было бы невозможным утверждение самой идеи развития в истории, так же как невозможно было бы представить, что в изучении разных культур может, при всем видимом несходстве, обладать свойством повторяемости, т.е. представлять теоретический интерес. Не случайно М.А. Барг, вслед за К.-Г. Дюбуа, называет "О превратности, или Различии вещей во Вселенной" первым трактатом, посвященным истории цивилизаций» [Минц 2008, с. 54].</p>	<p>Человек как «достопадный ваятель самого себя» (Пико делла Мирандола) Чувственное познание мира Коллекционирование предметов древности Искусственная идеальная среда «Конструирование личности»</p> <p>Риторическая история История мысли, история слова и история действий Ценность истории Духовный мир человека Циклы истории культуры Обычаи, хозяйственная деятельность и социальные институты народов</p> <p>Изменчивость Разнообразие Восприятие культурных феноменов История цивилизаций Историческая множественность и полнота цивилизаций Абсолютность и относительность цивилизаций Повторяемость истории</p>

Социальные ценности все более мыслятся в таких категориях прагматизма и функционализма, как «выгода», «ущерб», «полезность». Так, Л. Валла полагает:

«...большие блага, каковые суть большие выгоды, предпочитают меньшим благам или, по крайней мере, меньший ущерб большему. Что же такое большие блага и что меньшие, определить трудно именно потому, что они меняются в зависимости от времени, места, лица и прочих подобных вещей. Но, чтобы разъяснить суть дела, скажу вот что: главное условие большего блага заключается в отсутствии несчастий, опасностей, беспокойств, тягот; следующее в том, чтобы быть любимым всеми, что является источником всех наслаждений» [Валла 1989, с. 154], —

а Ф. Патрици (в «Десяти диалогах об истории») относит к числу ценностей познания в области этнографии, политической истории и истории хозяйства народов открываемых стран, а также в области истории финансов и культуры [Барг 1987, с. 284], делая тем самым шаг не только к признанию значимости всех культур (а не одной лишь европейской), но и к будущему сведению природы до уровня объекта научного познания мира и, соответственно, возвеличивания познающего ее разума; уже век спустя исключительно познающему разуму, а не душе будут адресованы трактаты А. Кирхера о различных природных феноменах, включая «Иллюстрированную энциклопедию Китайской Империи» 1667 г., объединившую и «каталогизировавшую» полученные от посещавших Китай иезуитов картографические сведения и описания флоры и фауны, в том числе фантастические, и тем более описанное ранее, в 1650 во «Всеобщем музыкальном деле» («Musurgia universalis»), устройство Katzenklavier («кошачье фортепиано»).



Гравюры из «Иллюстрированной энциклопедии Китайской Империи» А. Кирхера (1667). Слева — страница с изображением полумифического ушастого, или вислоухого, кота сумсу (Sumxi, возможно, 松鼠, надпись копировалась художником, не знакомым с китайскими иероглифами, и могла быть искажена)

Katzenklavier («кошачье фортепиано»). Гравюра из трактата А. Кирхера «Всеобщее музыкальное дело» («Musurgia universalis», 1650)

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

В XVIII в. у Д. Юма живая природа окажется всего лишь проекцией разума, а Вольтер — по той же причине — резко пренебрежительно отнесется к природному климато-географическому детерминизму Монтескье (поскольку, с точки зрения Вольтера, природа как таковая, а не природа человеческого разума и его социальности — единственной причины социального и исторического, ничего детерминировать не может).

Так в Европе начало Нового времени знаменует утверждение нового, экономического, опорного концепта в концептуальном поле дискурсов культуры и о культуре и, одновременно, начало значительного и постоянного сужения этого поля за счет его последовательной секуляризации с последовательным же выведением из него концептов, сформированных в эпоху раннего христианства и Средних веков (по мере отказа в социокультурной жизни от соответствующих идей и практик). Уже ренессансная культура фактически отказывается от концепта духовного восхождения к теозису, точнее, предлагает восхождение человека к человеку же, к заново открытому античному идеалу гармоничной личности и гражданских добродетелей (Пико делла Мирандола, флорентийская Платоновская академия). Вестфальская система с лежащим в ее основе принципом национального государственного суверенитета не была бы создана, не будь данный принцип сформулирован Ж. Боденом, усматривавшим ценность истории в политическом и правовом опыте («Метод легкого познания истории») и полагавшем второй после Бога высшей ценностью государство и комплекс отношений, обусловленный принципом суверенной власти такового (единство и сила государственной власти, установление и сохранение мира в общественном сознании) («Шесть книг о государстве») — но само последующее существование Вестфальской системы было бы проблематичным без сформулированной Я.А. Коменским высшей ценности разума и познания как фундамента образовательных (и тем самым общекультурных) ценностей, открывающих путь к главным видам человеческой деятельности — религии и политике (понимаемой как наука об устройстве государства в духе классических античных образцов — платоновского «Государства» и аристотелевской «Политики»). Европа, прошедшая через ужасы жестокости Тридцатилетней войны, как никогда ранее остро нуждалась в восстановлении гуманистической культуры отношений — в «хорошо образованном (bene cultus)» человеке, и столь же хорошо образованных европейски народах, т.е. в народах, в которых воспитанием и образованием культивировались бы гуманистические ценности от сознания до внешних поведенческих проявлений:

«Хочешь ли узнать хорошо образованного (bene cultus) человека? Наблюдай за его действиями и движениями, за его речью и даже молчанием, равным образом — за его походкой, посадкой, осанкой, глазами, руками и за всем, относящимся к нему: всюду будут просвечивать приличие, достоинство и любезность; всюду он будет верен сам себе; во всем изящен и аккуратен. Хочешь познакомиться с ним в деле? Все плавно идет под его рукой, так как всякое дело поведет он разумно, по предварительном здравом обсуждении. Хочешь слышать его речь? Он может дельно рассуждать о чем угодно, не обнаруживая ни в чем постыдного невежества. Если, напротив того, ему надо молчать, то даже самое молчание он сумеет смягчить благоразумием и приличием, чтобы и из молчания его ты мог чему-либо научиться. Если он возвращается между людьми — одно удовольствие на него смотреть. Если ему когда-либо придется жить без сообщества людей, никогда он не будет чувствовать себя одиноким, так как он полон серьезных мыслей и утешения в работе. В жизни он так ведет себя по отношению ко всему доброму и злему, что на деле обнаруживает, что он умеет различать вещи и может распознавать полезное от бесполезного. Идет ли все по его желанию — он не заносится, не гордится, не становится высокомерным. Впадает ли он в несчастье — он все тот же: не опускается, не падает духом, не отчаивается. Одним словом, "кто мудр, тот приспособится ко всевозможным обычаям", — говорит поэт. А мы скажем: кто мудр, тот всюду сумеет быть полезным и будет подготовлен ко всяким случайностям.

Если бы можно было показать тебе хорошо образованный целый народ, то ты увидел бы, что в нем все или, по крайней мере, большинство именно таковы, какими я очертил отдельных лиц» [Коменский 1955].

Так европейская ментальность делает первый шаг не только в направлении кантовского понимания культуры и цивилизации (и к спорам об этом различии в неклассическую эпоху), но и к отождествлению культуры с цивилизованностью — и к дальнейшему предельной редукции таковых вплоть до подмены ценностями-средствами ценностей целей.

Английская буржуазная и Славная революции, и особенно принятие Habeas Corpus act (1679) и Билля о правах (1689) положили начало институционализации гражданского общества, явившегося логическим завершением онтологизации квази-ценности собственности как его основания — и начало замещения собственностью человека как доминанты культурного процесса:

«Все гражданские общества организованы на базе отношений собственности... Собственность — фундамент гражданского общества; ее формы и процессы — это морфология и физиология государства. Это общий знаменатель, к которому можно привести все общественные классы, стоящие выше племенного уровня развития. Статус каждого индивида, каждого класса есть функция отношения собственности. Все имеет форму или функцию собственности; некто либо сам представляет собой предмет собственности, либо является ее владельцем. В гражданском обществе собственность — мерило всех людей» (цитата Е.Э. Барнса из работы Л. Уайта «История, эволюционизм и функционализм: три типа интерпретации культуры» в предисловии к русскому изданию «Эволюции культуры» дана по [Уайт 2004, с. 31]).

Однако еще до того вопрос о сущности данного феномена последовательно поднимают в своих работах Ф. Бэкон (в трех изданиях трактата «Опыты, или наставления нравственные и политические» — 1597, 1612 и 1625 гг. и «Истории правления короля Генриха VII», 1598—1599 гг.), Г. Гроций («О праве войны и мира. Три книги», 1625), Т. Гоббс («О гражданине» в 1642 г., а затем в знаменитом «Левиафане, или Материи, форме и власти государства церковного и гражданского» в 1654 г.), Б. Спиноза («Политический трактат», 1677), а буквально одновременно с подписанием Билля о правах (в том же 1689 г.) теоретические основания феномена гражданского общества закладываются в «Двух трактатах о правлении» Дж. Локком — с тем, чтобы в качестве главной ценности буржуазного общества стать первым случаем онтологизации социально-философского концепта как формы репрезентации культуры в эпоху модерна (см. **табл. 6, 7**) и одним из центральных вопросов новоевропейской философии эпохи классической парадигмы начиная с Локка и, далее, И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля — и европейской буржуазной культуры⁴⁰.

⁴⁰ Поскольку речь идет о гражданском обществе, объединяющем собственников и, соответственно, о культуре взаимоотношений собственника и государства — в отличие от воспитания аристократии как неотъемлемой части гражданской культуры (культуры гражданственности) в греческой античности (поскольку в ней гражданское общество и было обществом политическим, т.е. государством в собственном смысле этого слова). Весьма показательным здесь является отмечаемая М.А. Баргом особенность трактовки феномена «гражданского общества» Ф. Бэконом: «...понятие "гражданское общество" раскрывается Бэконом главным образом как "государство", которое в такой степени покрывает и поглощает первое, что именно оно чаще всего имеется в виду, когда в тексте значится "civil society"» [Барг 1990, с. 226].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 6

Дискурсы культуры и о культуре раннего Нового времени / раннего модерна

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Китай, XVII в.	
<p>Чань-буддизм. Дун Ци-чан. «Живопись образованных / культурных людей» (вэньжэнь-хуа 文人畫), противопоставляемая (в том числе и в качестве буддийской духовной практики) официальному искусству, прежде всего академической живописи, есть самостоятельный художественно-культурный феномен, источник физического и душевного здоровья, а не духовного напряжения. Истинная цель художника — не внешнее «правдоподобие» (подобие живописных изображений реалиям окружающей действительности), а проникновение в «творческую силу», духовность мироздания, что является единственным способом достижения жизненности произведения.</p>	<p>Истинная цель художника — «образованного/культурного человека» Духовность и жизненность художественного образа</p>
Центральная Европа и Германия, XVII в. Реформация. Начало формирования национальных государств	
<p>Я.А. Коменский, «Великая дидактика» (1633–1638), «О культуре природных дарований» (De ingeniorum cultura, 1650). «1. Культура понимается Я.А. Коменским в двух значениях. Во-первых, как "человеческие вещи" или "мир человеческих вещей", которые мыслитель пытался систематизировать в Пансофии, то есть то, что мы можем назвать культурным фактом. Во-вторых, как процесс культивирования, облагораживания, образования. Причем результат, "в свою очередь, означал новую ступень в развитии культурного процесса", который был направлен на преобразование как внешнего мира, так и самого человека. 2. Культура рассматривается как "инструмент, использование которого обуславливает отличие человека от всех существ. Его основу составляют ratio (разум), oratio (речь) и operatio (действие)", дополненные в Речи "О развитии природных дарований" еще одним компонентом — voluntas (воля, желание). Другими словами, это инструкция по тому, как мыслить, говорить и действовать, чтобы быть человеком: "Требование быть человеческим совпадало с необходимостью быть культурным". 3. ...понимание культуры как специфического способа существования человечества. Культура — универсальное и рациональное воплощение человеком порядка, установленного Богом. Я.А. Коменский "дает первое полное описание свойств "культурных" и "некультурных" (варварских) народов", разница между которыми определяется не расовой или племенной их принадлежностью, но исключительно достигнутым этапом развития. При этом в силу специфики понимания природы и характера Бого-человеческих отношений, свойственной эпохе Возрождения, достижение соответствующего уровня (этапа) развития оказывается не предопределенным свыше, но полностью зависит от творческих сил самого человека (народа). <...>. 4. В понимании Я.А. Коменского культура не ограничивается сферами художественного и духовного развития. Повышение культурного уровня нации предполагает развитием всех сторон жизни: принципов и норм поведения "в самых разнообразных жизненных обстоятельствах, начиная с тех, где речь идет о повседневных ситуациях, до ситуаций пограничных, которые требуют всех сил характера"; сельского хозяйства и ремесла, содержания образования и системы взаимоотношений между различными слоями общества, мира материальных вещей и наук о природных явлениях. Другими словами, культура выступает как целостный "процесс восхождения от неживой природы через живую природу до мира рациональных и социальных людей"» [Янутш 2015, с. 153]. Культура возможна через целенаправленные воспитательное (педагогическое) воздействие на личность и народ и образование, где целью является достижение идеала — самого человека и народа в развитом состоянии заложенных в них природных дарований. Ценность познания в культуре; целостное представление о трех важнейших инструментах познания — Чувстве, Разуме и Вере; обоснование необходимости всеобщего образования. Основной принцип образования — развитие и структурирование естественных природных задатков и сил человека и народа, что определяет предметно-практическое содержание образования. Идеал образования — не традиционное мудрое и красноречивое благочестие, а соответствие (и подчиненность) потребностям жизни, что непосредственно связывает экономическое благосостояние народа с уровнем его образованности.</p> <p>С. Пуфендорф, письмо к Христиану Томазию от 19 января 1663, De jure naturae et gentium libri octo («Закон природы и наций в восьми книгах», 1684, 2-е издание). Переход от «культуры души» к «истинной культуре» (vera cultura, cultura schlechthin), понимаемой как совокупность созданного деятельностью общественного человека (и совокупность тех видов деятельности, с помощью которых люди формируют свою жизнь как специфически человеческую, а не просто «естественную», «животную») и существует благодаря человеку и общественной жизни. Таким образом, культура перестает служить для обозначения процесса (как в греко-римской античной и ренессансной традициях), обретая значение результатов деятельности — но не всякой, а только деятельности общественно значимого человека. Культура, таким образом, невозможна без и вне общественной жизни, она есть оппозиция природному (естественному) состоянию человека и понимается в контексте противостояния человеческой деятельности стихии природы.</p>	<p>Познание Чувство Разум Вера Образование для всех и в течение всей жизни «Культура как таковая» как <i>продукт</i> деятельности и общественной жизни</p> <p>«Естественное» и «культурное» состояние человека и общества Истинная культура Стихия природы Деятельность человека</p>
Франция, XVIII в. Конец раннего модерна. Абсолютизм, Просвещение	
<p>Объяснение феномена и специфики человеческого бытия и образа жизни человека через оппозицию culturale (культурный) — naturale (природный). «Культура и цивилизация в представлении философов Просвещения, это прежде всего установления людей, основанные на разуме, гармоничном согласовании частных и общественных интересов, обеспечивающем реализацию естественных прав человека. Цивилизация это и есть разумное общество, неустанно совершенствующееся под силой прогресса и справедливых законов, предполагающее единство мира природы и человека» [Философия культуры 1998, с. 247]. Содержание культурно-исторического процесса составляют развитие человеческого разума (каковой и является высшей ценностью). Субъекты культуры, производящие культурные ценности, — образованная элита.</p> <p>Ш.Л. Монтескье, «О духе законов» (1748). Не употребляя собственно термин «культура», подразумевает под таковой систему структурно связанных элементов, детерминирующих общественное устройство и общественное бытие: 1) эмоциональные доминанты («страсти»), обеспечивающие стабильность политических систем (добродетель — в республике, честь — в монархии, страх — в деспотии), 2) географическая среда — совокупность климата, почвы и рельефа, где последний влияет на размеры территории, а первые два определяют душевный склад народа. Будучи детерминированными природными условиями и национальной психологией, культуры имеют естественные пределы прогресса.</p>	<p>Образ жизни Опыт Народ Элита Просвещение Прогресс Разум Общественное устройство Естественное состояние Естественное право Гражданское общество</p> <p>Природная детерминация культуры Эмоциональная доминанта общественного устройства</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 6 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Англия, Франция, Германия, XVIII в. Конец раннего модерна. Абсолютизм, Просвещение	
<p>А. Смит, «Теория нравственных чувств» (1759). «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776). В понятие культуры входят категории «материальная культура» и «экономическая культура». Культура, мыслимая как образ жизни конкретного народа и различных социальных групп (что подразумевает как различные системы потребностей, так и вариативность взаимодействия и взаимопонимания), оказывает существенное влияние на мораль и нравственность. Общественная жизнь есть источник суждений (общественного мнения) и основанных на них моральных стандартов, составляющих содержание конкретной культуры. С экономической точки зрения, основой общества является личный интерес, в то время как культура идентифицируется с роскошью, а также коррупцией и упадком. Развитию культуры как погоне за роскошью и «культивированием» искусства современные общества обязаны постоянной армии и системе правосудия, обеспечившим общественную безопасность. «В центре экономического мировоззрения как проекции общекультурного мировоззрения лежит в данном случае [концепции Смита] понятие деятельности субъекта, складывающейся из последовательности актов по производству, реализации, потреблению и обмену продукции промышленности или сельского хозяйства. Основной единицей анализа становится акт экономической деятельности» [Клейнер 2015, с. 598].</p> <p>Вольтер, «Опыт о нравах и духе народов» (1769). Эволюция культуры обусловлена собственными внутренними законами, а не средой и моралью. Предмет истории — жизнь народов, духовный облик нации, определяемый всей культурой народа как целым; изучение истории включает изучение науки, философии, искусства, права, быта и проч. в их взаимном влиянии, а также экономической и материальной культуры всего человечества как единого мирового сообщества, что предполагает отказ от европоцентризма: Европа — не единственный субъект культуры и истории. Религия — лишь одна из частей культуры, однако церковь — источник «ложных мнений». Прогресс есть движение культуры к «царству разума» — нормальному состоянию человечества, это движение не предопределено, но закономерно (подобной законам природы).</p> <p>И.К. Аделунг, «Опыт истории культуры человеческого рода» (1782). Введение термина «культура» в философский, а затем научный и повседневный обиход. Отличие человека от животного заключается в наличии у человека культуры, наивысшей формой культуры является государство. Следует выделять две культуры — культуру элиты и культуру народа. История человечества есть прежде всего развитие культуры, происходящее под влиянием роста народонаселения: «То, что толкает человека к культуре, не что иное, как скопление людей на ограниченном пространстве. Культура необходима в тесной общественной жизни, именно это порождает ее, все зависит от отношения народонаселения к пространству» (цит. по [Гулыга 1986, с. 44]). В разрозненном обществе культура практически не развивается. Существенное место в концепции культуры занимает идея прогресса, непрерывного, но не однолинейного; современная культура выше древней, хотя и может уступать ей в отдельных областях искусств. Культура есть деятельность по облагораживанию склонностей и способностей человека и народа, их самовоспитанию (самообразованию), мыслимому как приведение их к идеальному образу.</p> <p>И.Г. Гердер, «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791). Понятие «культура» есть основание философии истории. Культура связана с образом жизни народа, с воспитанием гуманности, овладение ею обусловило «господство человека в мире». Шаги к культуре: приручение животных, обработка земли, выращивание растений, управление государством. Генезис человека и культуры есть процесс приобщения человека к социуму, через который должен пройти каждый ребенок, поскольку это есть непереносимое условие вхождения в общественную жизнь и адекватного поведения в различных жизненных ситуациях: человек становится действительно человеком только в процессе культурного процесса. Достигается культура посредством усвоения и применения опыта и традиций через просвещение (культура тождественна просвещению). Культурный генезис человека обусловлен природными условиями, в которых он происходит, а также трудом, но носителем подлинного искусства и объектом такового является не культивированный (возникший в процессе воздействия культуры), но «естественный», близкий к природе человек, человек не сдерживаемых рассудком страстей. «Культура для Гердера — как процесс воспитания человеческого рода через традицию и передачу опыта из поколения в поколение. Историю культуры Гердер понимал как продолжение истории природы. Целью развития общества по Гердеру является стремление к истинной гуманной культуре, гармонии разума и нравов, совершенствование заложенного Творцом в каждом человеке начала гуманности Гердер считал, что именно благодаря культуре человечество постепенно придет к гуманизму» [Журавская 2003]. Культура мыслится как субстанция, которую можно принести и которой можно лишиться. Термин «культура» используется и во множественном числе («культуры»), чем подчеркивается уникальность различных национальных культур. Одновременно существует и единство человеческой культуры, вытекающее из общей цели человечества — стремления обрести «истинную гуманность». Культура развивается циклически и одновременно прогрессивно.</p>	<p>«Система естественной свободы» Труд Экономика Богатство народов Экономическая деятельность Интерес Рынок Наука и техника Роскошь Мораль Коррупция Безопасность Армия Судебная система</p> <p>Разум Эволюция культуры Культуре как предмет истории Экономическая и материальная культура человечества Прогресс</p> <p>Человек История Самообразование Самовоспитание Государство Прогресс Народная культура Элитарная культура</p> <p>Важность для истории человечества любого типа культуры Труд Общество Воспитание Просвещение Генезис человека Гуманность Творчество и искусство Субъект и объект художественного творчества</p>

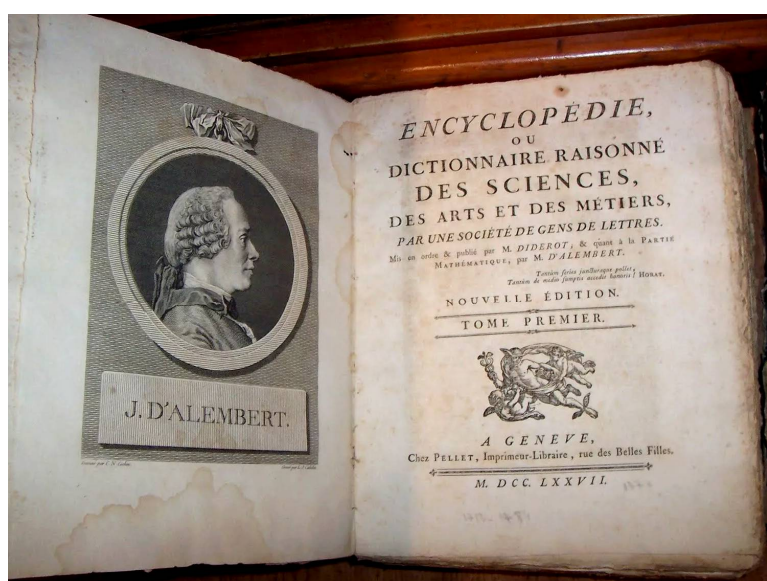
Примечательно, что и сама природа в эпоху Просвещения понимается (особенно французскими просветителями) прежде всего как природа самого человека в контексте соответствия между его «естественным» состоянием и «естественным» законом («естественных прав человека» как природного закона), с одной стороны, и законом установленным, с другой. Соответственно, и гражданское общество, являясь антитезой и насилия «естественного общества» («природному», «докультурному» состоянию человека), и деспотизма, рассматривается как основанное на свободном «договоре», гарантирующем «естественные права» человека (т.е. права, вытекающие из его природы). Во-вторых,

«...в эпоху Просвещения механизированная модель мира переходит в его распоряжение в некотором отношении. Это не значит, что мир теперь существует по причине человека (в средние века такой причиной считался Бог), просто человек становится свободным в своем познании и в возможности своего самоосуществления. Он раскрывает себя, природе, себя в природе и природу в себе. Все становится предметом изучения. В просветительском понимании проблемы человека утверждается мысль о бесконечных возможностях человека, способного оценивать явления, идеи и самому

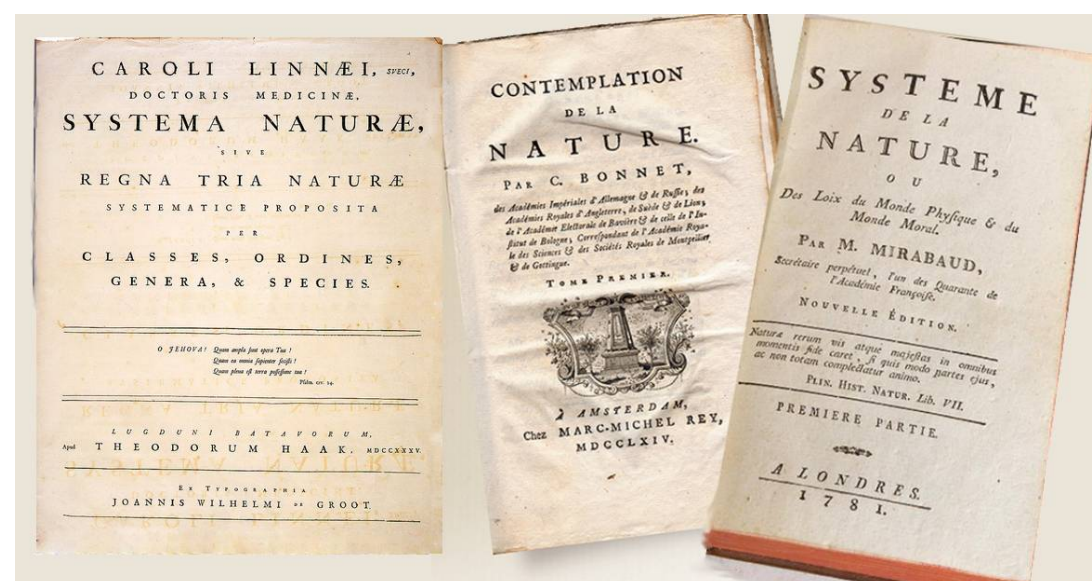
Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

творить историю. ... При этом процесс просвещения обязательно должен охватывать "законы природы и предварительные знания, которые приводят к искусствам"» [Андреева 2005], —

таким образом, «осознание необходимости познания законов — искусственных установлений в связи с естественными законами единой природы» [Андреева 2005] становится в эпоху Просвещения также признаком культуры; сама же природа приобретает ценность как объект познания — постольку, поскольку познаваемы ее законы (чрезвычайно показательно в этом отношении само название труда П.А. Гольбаха «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного»).



Фронтиспис и титульный лист первого издания первого тома «Энциклопедии» Д'Аламбера и Дидро (1751)



Титульные листы первых изданий, слева направо: «Системы природы» К. Линнея (Systema naturae, 1735), «Созерцания природы» Ш. Боннэ (Contemplation de la nature, 1764) и труда «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» П.А. Гольбаха (Le Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral, 1770, опубликован под псевдонимом Ж.-Б. Мирабо)

Однако в стремлении Просвещения преодолеть «старую», умозрительную метафизику XVI—XVII вв. рождается новая (не менее умозрительная) метафизика, теперь уже тотального эмпиризма, метафизика (и мифологема) науки как единственно возможных сферы и способа существования Разума, метафизика прогресса (рационалистического познавательного и социального), метафизика победы над природой — установления господства над нею с помощью экспериментального научного знания и практической деятельности от (ремесла) — рождается метафизика того, что будет считаться одной из причин кризиса культуры, того, что будет впоследствии названо «знанием позитивной "науки", знанием ради господства, или знанием ради достижений» (М. Шелер), «кошмаром механического материализма» (С.Н. Булгаков), «аксиоматической нормой кибернетического общества: "Нечто должно быть сделано, если только это технически возможно"» и «высочайшей ценностной нормой "технотронного" общества» (Э. Фромм). Обнаружатся в философии культуры позднего немецкого Просвещения и те идеи, которые фактически заложили основу эволюционно-антропологического и генно-культурного коэволюционного подходов и лингвистического поворота философии и становления философии языка XX и XXI вв., — сохраняя при этом все же существенный элемент онтолого-метафизического понимания культуры как самотрансценденции человека. Что же касается раннехристианского содержания концепта «самотрансценденция» — восхождения к Богу, обожения, — то и оно, и даже первоначальное античное, восходящее к возделыванию земли, содержание термина «культура» замещаются категориями, связанным только с человеческой природой: место теозиса и культуры-возделывания (почвы, а затем познающей души) в европейской ментальности окончательно занимает культура человека как его конечное — предельное — состояние (культура как результат; в конце XX—XXI вв. таким результатом станет даже не культура как таковая / культурный человек как таковой, а культура как человеческий капитал), а всякое просвещение (включая собственно Просвещение) начинает рассматриваться как восхождение к этому состоянию человека, отдельных народов и всего человечества как наивысшему из возможных образцов (культура как процесс):

«Все известные человеческому роду науки и искусства созданы подражанием, разумом и языком, — утверждает И.Г. Гердер и продолжает, — Мы можем как угодно называть этот генезис человека во втором смысле, мы можем назвать его культурой, то есть возделыванием почвы, а можем вспомнить образ света и назвать просвещением, тогда цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли ... Генезис искусства, как и генезис человека, — мгновенное наслаждение, какое испытывают, соединяясь, тело и душа, — бракосочетание Идеи и Знака» [Гердер 1977, с. 242, 243; курсив первоисточника].

Между тем сама европейская культура как результат просвещения (и Просвещения) все в большей степени не только рационализируется, но и «экономизируется», и первоначально граница между культурой и природой проходит именно в отношении к природе как объекту не только познания, но и экономической активности человека и (буржуазного) общества. Следующий шаг в переосмыслении этой границы делает классическая немецкая философия, фактически подводя черту под самим Просвещением — так и оставляя неуслышанным голос И. Гердера о трансценденции человека и человечества к культуре, едва ли не последний в эпоху раннего модерна голос, адресующийся к духовной культуре, и выбирая вместо этого пути трансцендентальность как доминанту заключительного этапа классической парадигмы рациональности и культуры. Этап этот продлится еще почти век, но, за исключением немногочисленных (по сравнению с последователями и эпигонами трансцендентальной философии) религиозных мыслителей, Ф.Г. Якоби на Западе и представителей русской духовно-академической философии — Ф.А. Голубинского, Ф.Ф. Сидонского, В.Д. Кудрявцева-Платонова, П.Д. Юркевича и др., восхождение человека к высшему духовному опыту, к его смыслам и ценностям так и будет подменяться трансцендентальным определением априорных условий возможного опыта: с немецкой классической философии начинается окончательная секуляризация западного и западнцентричного культурфилософского мейнстрима.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 7

**Дискурс о культуре последнего десятилетия раннего модерна и первых десятилетий высокого модерна:
 немецкая классическая философия**

Дискурсы культуры и о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
<p>И. Кант, «Критика чистого разума» (1781), «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «К вечному миру» (1795), «Метафизика нравов» (1797), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), «О педагогике» (1803). «...в учении Канта философия культуры основывается на философской антропологии, где культура понимается как свобода человека ставить любые цели и в соответствии с ними творить свой собственный мир» [Бурханов, Трусова 2017], моральный императив носит объективный характер, собственно же человек есть высшая культурная ценность, отчего попытки принижения личности по соображениям какой бы то ни было целесообразности (экономической, идеологической, политической и проч.) бесчеловечны и антикультурны. Культура и цивилизация неотожждествимы. Вне гуманизма и духовности нет истинной культуры: культура есть то и только то, что служит благу людей или гуманистично в своей сущности. Культура связана с нравственным категорическим императивом, что должно компенсировать необходимость человека действовать не обязательно руководствуясь общепринятыми нормами, ориентированными на разум, а нравственными основаниями и совестью (однако свобода человека позволяет ему весьма произвольно трактовать категорический императив — так, что под последний становится возможным подвести значительную часть квази- и даже псевдо-ценностей). В отличие от культуры, цивилизация есть совокупность общепринятых норм человеческого поведения, ориентированных на разум, и начинается она с установления таких норм и правил. Таким образом цивилизация есть тип общественного устройства, внешняя, «техническая» сторона общественной жизни, в то время как ее духовная жизнь есть культура. Цивилизация, лишённая духовной жизни (культуры), угрожает человечеству самоуничтожением. Культура есть «последняя цель» природы (каковая, по Канту, есть все, что существует в пространстве и во времени и является областью возможного опыта) в отношении человека. «Последняя цель природы — это то, что природа может осуществить, чтобы подготовить человека к его свободе, и культура определена как «приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе)». Сами свободные цели уже вне «природы», культура состоит в создании соответствующих объективных и субъективных условий, возможностей, и в этом смысле она инструментальна. В «Критике способности суждения» Кант различал внутри культуры «культуру воспитания» и «культуру умений». В других работах он писал о науках и искусствах как о культуре, о культуре общения в ее проявлениях, трактовал культуру как средство реализации всего спектра задатков и склонностей человека, включая технические (для пользования вещами), прагматические (для воздействия на других людей и на себя) и моральные. Культура воспитания преследует цель освободить волю человека от чувственности, от природных влечений и вожделений, от партикулярного и возвысить до «всеобщего». Культура воспитания негативна, она не определяет цели и лишь устраняет внешние зависимости человека от его чувственности. Культура умений охватывает средства достижимости поставленных человеком целей безотносительно к самим целям. Науки, искусства, культура общения делают человека более цивилизованным. Но не эти формы культуры, а только лишь состояние взаимоотношений и между людьми, именуемое гражданским обществом, т.е. правовое состояние всемирно гражданское целое как система всех государств, в состоянии полностью реализовать последнюю цель природы в отношении человека и человеческого рода. Включать ли все это в понятие «культура» — это вопрос терминологический, а не существа» [Философия культуры 1998, с. 60–61].</p>	<p>Разум Субъективные и объективные цели Целеполагание Относительная и абсолютная ценности Мораль Этика Совесть Нравственный категорический императив Долг Долженствование Свобода Воля Просвещение Наука Университет Цивилизация Культура как последняя цель Гражданское общество Культура воспитания Культура умений</p>
<p>Ф.В.Й. Шеллинг, «Идеи к философии истории природы как введение в изучение этой науки.» (1797), «Бруно, или о божественном и природном начале вещей» (1802), «Философия искусства» (1802–1805), «Об отношении реального к идеальному» (1806), «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807), «Историко-критическое введение в философию мифологии» (1825), «Концепция культуры Шеллинга была подготовлена эволюцией представлений о культуре от свойственного философии Просвещения понимания ее как продолжения природы, имеющего в качестве своего назначения внесение гармонии в человеческую жизнь, установление отношений, основанных на свободе и разуме, до воззрений Канта, который противопоставлял природному существованию человека свободу как следствие осознания им своей трансцендентальной сущности. <...> В философии Шеллинга осмысление культуры также связано с понятиями необходимости и свободы, источником которых является Абсолют. Именно заложенное Абсолютом в сверхчувственной сущности человеческого характера тождество обеспечивает гармонию в жизни индивида и общества в целом. <...> Установлено, что Шеллинг понимал культуру как вечное искусство, основанное на тождестве истины, добра и красоты. Искусство выступает началом, конституирующим целостность культуры. Будучи созерцанием первообраза красоты, содержащегося в Абсолюте, оно является выражением бесконечного в конечном через красоту. Абсолют как источник любого тождества рождает красоту, которая все объединяет и становится основой для синтеза истины и добра и для формирования целостности культуры. <...> Шеллинг выделил три типа культуры. Первый тип — фатализм, раскрытие себя Абсолютом как бессознательной судьбы, время возникновения государств античности. Второй тип — господство сознательного, атеизм, когда Абсолют становится для истории природой и приносит в исторический процесс механическую закономерность. Начало этого периода связано с расширением границ Римской империи, когда свобода и произвол бессознательно служат плану природы, согласно которому должен быть создан всеобщий союз народов, эта эпоха кончается с падением Римской империи. Третий тип культуры — мир религии, рожденный Абсолютом как источником тождества необходимости и свободы. Этот мир находится в постоянном становлении: необходимость и свобода вечно стремятся к синтезу, но достичь его не могут: их противоположность является необходимым условием истории. С воплощением тождества в общественной жизни тесно связано понимание Шеллингом культуры. Культура, по его мнению, является неотъемлемой частью государственного строя, через нее в человеческой деятельности выражаются вечные идеи Абсолюта — истина (необходимость), добро (свобода) и красота, неразрывно связанные друг с другом и тождественные в Абсолюте. Все, что можно назвать культурной ценностью, воплощает в себе тождество свободы и необходимости. Основным содержанием культуры у Шеллинга выступает искусство, которое он понимает не только как художественное творчество, но и как отображение Абсолюта в конкретном произведении. С состоянием искусства Шеллинг связывал и общий кризис культуры. Последний он понимал как разрушение тождества свободы и необходимости, тождества содержания и формы, идеального и реального» [Журавская 2003].</p>	<p>Абсолют и идеи Абсолюта Природа Принцип тождества Тождество необходимости и свободы Искусство Культура как вечное искусство, основанное на тождестве истины, добра и красоты Типология культуры Кризис культуры как распад тождества Государственный строй</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

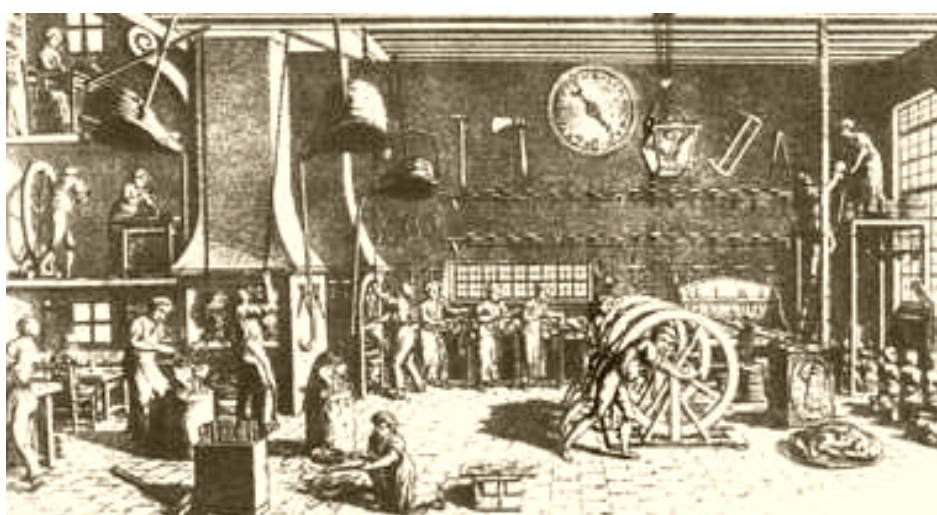
Таблица 7 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
<p>Г.В.Ф. Гегель, «Энциклопедия философских наук. Часть 3. Философия духа» (1817), «Философия права» (1820). Термин «культура» практически не употребляется, в качестве его эквивалента используется термин «образование (Bildung)»: «...под термином "образование" подразумевается содержание, близкое традиционному применению слова "культура": в смысле культивирование, окультуривание человека, а также понятий "формирование", "формация", "генезис"... охватывая как процесс, так и результат. ... Оно может быть прямо сопоставлено с кантовской "культурой воспитания", предполагавшей выход индивида за рамки естественных потребностей и страстей, освобождение от природной ограниченности. И, по Гегелю, преобразование способностей позволяет человеку преодолевать не только природную, но и индивидуальную ограниченность, партикулярность, частные интересы, поднимает человека до "всеобщего". Оно, по преимуществу, процесс внутренний, предполагающий осознанную дисциплину, подчинение чувственности и страстей разуму, т.е. тому же "всеобщему". ... Исторические культуры, по Гегелю, выстраиваются в последовательной лестнице ступеней прогресса в сознании свободы. Внутри себя каждая историческая культура образует взаимосвязанную целостность всех форм общественной жизни и сознания, фундаментальным основанием которой предстает "дух данного народа", "понятие" данного исторического народа. Каждый народ (речь лишь о тех народах, которые выполняют определенную им роль в общеисторическом процессе развития духа в отличие от других, которые остаются вне истории) в соответствии с принципом собственного духа проходит стадии становления, расцвета и упадка, после чего, выполнив свое историческое назначение, т.е. реализовав определенную форму осознания свободы, он сходит с исторической сцены. Но в духе "вообще", в "мировом духе" ничто не гибнет и не исчезает, все сохраняется в снятом, преобразованном виде; и результат истории вбирает в себя весь предшествовавший ему процесс. <...> Гегель анализировал историческое движение духа от природы к свободе как самореализацию должного в сущем, по сути, лишь в рамках эволюции культуры от примитивных форм ко все более утонченному ее содержанию» [Философия культуры 1998, с. 66–67].</p>	<p>Разум Мировой дух Дух народа Целостность форм общественной жизни и сознания История Исторический процесс Исторические народы Исторические культуры Природа Самореализация должного в сущем Снятие Образование Прогресс Свобода Право Гражданское общество Политическое государство</p>

Замечу здесь, что одновременно с нарастанием «экономизации» в эпоху модерна окончательно утверждается тренд углубления индивидуализации европейской культуры, хотя сам он прослеживается уже в «доклассический» период истории древнейших, в том числе и восточных, протогосударств. На протяжении же эпохи классической парадигмы начиная с античности в концептуальных полях европейских дискурсов культуры и о культуре и, соответственно, в структуре ее ценностно-смыслового ядра наблюдается тренд нарастания индивидуализации высших бытийных ценностей — тенденция к смещению акцентов с индивидуальных ценностей-целей как части ценностей-целей коллективного (ценности взаимопонимания, взаимопомощи / взаимного содействия и взаимного развития) к самостоятельности индивидуальных ценностей-целей (ценности самосовершенствования, саморазвития) (данное Н.О. Лосским позднее, уже в неклассическую эпоху, определение философского персонализма Бердяева — личность не является частью общества, «напротив, общество — только часть или аспект личности» [Лосский Н.О. 1991, с. 273] — может относиться и в целом к культурной парадигме не только неклассики, но и всего модерна начиная с рубежа XVIII—XIX вв.).

«Синхронизация» и значительный эмерджентный эффект трендов индивидуализации и экономизации культуры возникает в XVI в., когда в условиях становления промышленного производства ценностью оказывается не только труд и его производительность, но и личное время, — при одновременной легитимации ценностей материального потребления:

«Экономическое развитие капитализма сопровождалось значительными изменениями в психологической атмосфере. К концу средних веков жизнь стала насыщаться духом беспокойства. Возникло современное понятие времени, минуты приобрели ценность. Симптомом этого нового чувства времени стал тот факт, что в Нюрнберге куранты начали отбивать четверти часа именно в XVI веке. Чрезмерное количество праздников стало казаться бедствием; время стало настолько ценным, что его уже нельзя было тратить без пользы. Труд всё больше превращался в наивысшую ценность. Развилось новое отношение к работе — настолько требовательное, что в среднем классе возникло возмущение экономической неэффективностью церковных учреждений. Нищенствующие монашеские ордена вызвали негодование: раз они непроизводительны — они безнравственны. Продуктивность приобрела роль одной из высочайших моральных ценностей. В то же время стремление к богатству и материальному успеху стало всепоглощающей страстью» [Фромм 1995, с. 51–52].



Мануфактуры XVII—XVIII вв. в Европе: слева — по производству машин (английская гравюра XVII в.), в центре — сапожная (гравюра А. Босса, XVII в.), справа — мукомольная (английская гравюра 1764 г.)

Полулегендарный ответ П.С. Лапласа Наполеону — об отсутствии необходимости в Боге как гипотезе при изучении природы и ее законов — связывается с выходом в свет лапласовского «Изложения системы мира» (1796). Однако именно и прежде всего философия И. Канта делает возможным окончательный переход к современному (индивидуализированному — и инди-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

видуалистическому) пониманию человека как высшей надприродной ценности и, соответственно, к пониманию природы — если это не природа самого человека и его разума — как ценности-средства, объекту не только человеческого познания, но и человеческой воли (т.е. практически к современному буржуазному обществу «управления природными ресурсами»): хотя Кант и полагает сами законы разума природной склонностью человека рассуждать о Душе, Мире и Боге, сфера нравственности (свободы) противопоставляется философом сфере природы (необходимости), а специфика ценностей связывается с объективностью не природного и не божественного, а высших целей собственно человеческого существования. Сказанное делает решающим вклад Канта в формирование ценностно-смыслового ядра культуры эпохи высокого модерна и всей классической, а в определенном смысле и неклассической, парадигм.

Таблица 8

Возможная структура ценностно-смыслового ядра культуры западных государств эпохи модерна

Освоенные (новые и трансформирующие) формы культуры и формы ее репрезентации	Конвенциональные инструментальные ценности-средства		Высшие бытийные ценности-цели			
Рыночная экономика / раннее индустриальное / индустриальное общество	Собственность Время Товар Инициатива / конкуренция / конкурентоспособность Польза / выгода Природа	Статус Репутация Потребности и их удовлетворение Достижение / результат Полезность	Общественное благо Труд и его производительность Естественное право С 1789 г. Свобода, Равенство, Братство	Саморазвитие Творчество Личность человека Достоинство		
Абсолютные монархии и немонархические национальные государства	Суверенитет Слово / язык Политические права			Знание / истина Взаимная поддержка	Порядок Безопасность Мир (отсутствие войны) Культура / цивилизация	
Мировая политика и международные отношения, с конца XIX в. геополитика	Паритет Доминирование Закон / норма				Природа человека Душа; с 1789 г. Свобода, Равенство, Братство Нравственность Добродетельность	Личность человека
Масс медиа	Слово / язык Солидарность Выгода		Истина Творчество			
Мораль	Цивилизованность / приличие Норма Культура (совершенствование личности)		Стремление к идеальному Взаимная поддержка Естественное право Самоуважение Достоинство	Самореализация Гармония телесная	Личность человека	Разум Рациональность Системность Активизм Продуктивность / эффективность Воля
Наука	Полнота и широта знания Природа Эксперимент / опыт					
Философия	Знание / мировоззрение		Стремление к идеальному Взаимная поддержка Естественное право Самоуважение Достоинство	Личность человека	Разум Рациональность Системность Активизм Продуктивность / эффективность Воля	
Идеология	История Слово / язык					
Литературно-публицистическое творчество	Целеполагание Норма		Самореализация Гармония телесная	Личность человека	Разум Рациональность Системность Активизм Продуктивность / эффективность Воля	
Гражданское общество	Политическое участие Политические права Собственность Выгода Статус					
Культура здоровья	Деятельность / дееспособность		Развитие Свобода Зрелость	Личность человека	Разум Рациональность Системность Активизм Продуктивность / эффективность Воля	
Культура детства⁴¹	Взрослость Воспитание Воспитанность / культурность					

⁴¹ «Открытие детства начинается в XIII веке. Но ярко выраженным пристрастием к маленьким детям отличаются XV и XVII вв. Однако в повседневной жизни дети и взрослые еще смешаны. И только начиная с XVIII века ребенок занимает центральное место в семье не только с точки зрения продолжения рода, но и потому, что он просто есть. К концу девятнадцатого века появляется и укрепляется тенденция разделять мир детей и мир взрослых» [Арьес 1999].

В свою очередь, и в учении о душе именно Кантом совершается тот предельный шаг, который в эпоху европейской неклассики сделает душу предметом исключительно самостоятельной дисциплины психологии (субстанциальность души «критический» Кант не рассматривает, однако выстраивает иерархию душевных сил и теоретических способностей, низшее место в которой занимает чувственность, высшее — разум, выделяя также бессознательные способности души, отвечающие за первичную осмысленность жизни). Собственно же ценности, по Канту, есть требования, обращенные к воле как поставленные перед ней цели, и потому не имеют самостоятельного бытия; соответственно, вещи, являющиеся субъективными целями, обладают относительной ценностью («ценностью для нас»), в то время как «лица» (разумные существа), выступают в качестве объективных целей («...цели сами по себе», «существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны бы служить только средством» [Кант 1963–1966, т. 4, с. 269]) и являют собой абсолютную ценность.

«Ценность имеет жизнь сообразно тому, что она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью, которую природа преследует через нас, и что заключается в том, что делают (а не только наслаждаются)» [Кант 1980, с. 240].

Высшая же ценность и выражение блага есть свобода, утверждающая «абсолютную ценность человека», поскольку он способен не только усматривать ценности во внешнем для него мире вещей, но и «придавать эту ценность себе первоначально (в свободе)» [Кант 1980, с. 240], — более того, и сама культура «собственно состоит в общественной ценности человека» [Кант 1963–1966, т. 6, с. 11], так что основой ценности является исключительно его волевая способность:

«...ценность может заключаться только в принципе воли безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством поступка» [Кант 1963–1966, т. 5, с. 236].

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

Поэтому ценность зависит не от объективности поступка, а от «принципа волеия, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания» [Кант 1963–1966, т. 5, с. 235]. Так в послеантичной культуре утверждается линия воли — от классических «воли к вере» и «волю к познанию Бога» Бл. Августина и Фомы Аквинского через «волю к целям и ценностям» Канта и, далее, к «воле к собственности и удовлетворение многообразно определенных потребностей» Гегеля и к неклассическим «воле к жизни» и «воле к власти» Ницше, «воле к культуре» и «воле к творчеству» Н. Бердяева⁴² и

⁴² Т.В. Казарова, в частности, относит русскую и советскую философию к классической парадигме культуры: «Здесь необходимо выделить работы философов России конца XIX—первой трети XX в. (В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Ф.А. Степуна, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавина). Среди представителей философии культуры советского периода — А.Ф. Лосев, Ю.М. Лотман, М.М. Бахтин и многие другие, поскольку марксистской философии присуще классическое понимание сущности культуры» [Казарова 2017]. Представляется, однако, что считать представителями классической парадигмы культуры следовало бы С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, В.Ф. Эрн Л.П. Карсавина и А.Ф. Лосева. Что касается Н.А. Бердяева, то его понимание истины отнюдь не означает «заданность» человека, «"истинную сущность" человека, предшествующую его существованию» [Казарова 2017], как полагает цитируемый автор, проводя по данному критерию «водораздел» классики и неклассики; рассуждения Бердяева об объективной «самоценной» истине как тождественной добру отсылает нас не к единственности классической истины, а к такой характерной, с точки зрения Бердяева, черте русской философии, как «жажда целостного мирозерцания, органического слияния истины и добра, знания и веры» [Бердяев 1909]. Даже утверждая единственность христианской истины, философ отмечает: «Вселенская истина христианства по-разному воспринимается и дает разные типы на Востоке и Западе, в мире латинском, германском или англосаксонском. Мы не знаем типа христианства, который не был бы человечески индивидуализирован» [Бердяев, Электронный ресурс б/даты размещения]. Такое понимание действительно характерно для начала XX в., на который в Европе, как отмечал Н. Гартман, «пришелся пик историзма, который релятивизировал понятие истины и тем самым породил скептицизм, ставший преградой и противовесом для дальнейшего формирования проблематики бытия» [Гартман 2003, с. 53–54]. В то же время, более корректной представляется оценка отличительной особенности неклассики А.Я. Флиером, — неудовлетворенность старыми и поиск новых культурных форм при сохранении культурных смыслов классики [Флиер 2016]. С этой точки зрения, философский персонализм Бердяева, выступающего против «маманизма» буржуазного государства [Бердяев 1924, с. 29–30] и не менее не приемлющего «иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа» [Бердяев 1969, с. 251–252], что и отвергаемая им «философия жизни» Ницше, концепция Всеединства В.С. Соловьева, а философия бытия-события (как бытия, открытого поступку и проникнутое поступком) и концепция диалогизма М.М. Бахтина принадлежат неклассической парадигме культуры (литературоведческие и культурологические идеи Бахтина позволяют рассматривать его в качестве «провозвестника» отечественной постнеклассики), а лотмановские структурально-семиотические исследования, прежде всего основанные на формализации, математизации и моделировании, — парадигме постнеклассической.

всем постнеклассическим «волям» (Делеза — к интерпретации Ницше, Фуко — к истине и знанию) — и так закладываются основы морального релятивизма постнеклассической культуры, прежде всего политической⁴³.

⁴³ Весьма показательным в этом смысле является размещенный в сети анонимный тест под названием «И. Кант и современные социальные ценности», содержащий следующий пассаж: «...закон этот [моральный закон] каждый человек устанавливает себе сам. Иными словами, сохраняя свои атрибутивные характеристики, касающиеся механизма функционирования, категорический императив допускает, даже предполагает, варьирование относительно компонентов своего содержания», — и далее: «Есть все основания для вывода, что в Украине на рубеже 2004—2005 годов гражданское общество состоялось. Можно и нужно дискутировать о степени его развитости, но факт остается фактом. Очень созвучной украинской современности представляется мысль И. Канта о том, что человек должен занять место в мире, подобающее ему» [И. Кант... Электронный ресурс б/даты размещения]. Приведу в этой связи — в качестве комментария и контрапункта — мнение доцента кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия» М. Минакова: «Наша восточно-европейская модерность снова оказалась перед лицом архаики. После семидесяти лет относительного мира регион погружается в войну. После событий кошмарного 2014 года вызов Адорно "Как возможна поэзия после Освенцима?" эхом отзывается в новом вопросе: "Как возможна философия после трагедий в Киеве, Одессе и на Донбассе?"» [Минаков 2016].

Из представлений о свойствах человеческой души, ее разумно-деятельном и пассивном началах выводится кантовское понимание культуры как процесса совершенствования личности:

«Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность и чтобы, как бы ни была сильна его животная склонность пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия, которые он называет счастьем, стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества» [Кант 1963–1966, т. 6, с. 578].

Разумно-деятельностное начало и законы разума определяют понимание Бога как существующего не в реальности, а в сознании человека, но принятие человеком решения исходя из существования Бога вне зависимости от того, существует ли таковой на самом деле.

Как процесс совершенствования личности культура выступает в качестве ценности-средства в отношении «общественной ценности человека» как ценности-цели:

«...развитие (cultura) своих естественных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для всяческих возможных целей есть долг человека перед самим собой» [Кант 1963–1966, т. 4, с. 384], —

долг же выступает и критерием ценности человеческих поступков:

«Моральную ценность ... должно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т.е. только ради закона» [Кант 1963–1966, т. 4, с. 407].

Таким образом, в созданном Кантом пространстве целей и ценностей моральное совершенство человека и человечества мыслится Кантом как высшая ценность и форма культуры.

К тому же пространству ценностей и целей (а не к относится и кантовская концепция «вечного мира» в мир целей, придании ему не характер определения сущности данного состояния (как это было в аналогичных докантовских теориях и в современных философу конструкциях XVIII в.), а статус цели, определяющей направление должного развития мировых / международных / глобальных политических отношений, поскольку после потрясений Великой французской революции только такой мир видится Канту способным удерживать человеческое сообщество — сообщество разумных свободных моральных существ — в политическом и моральном измерении. Национальное государство в такой идеальной модели практически приравнивает-

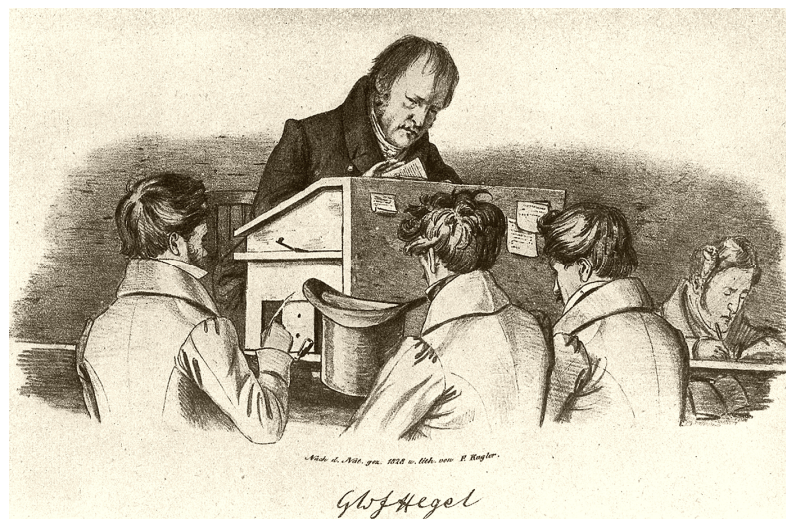
**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)**

ся к свободному человеку, а политика регулируется не экономическими и не силовыми способами, а, как и в случае поступков индивида, исключительно моральным долгом:

«Ни одно самостоятельное государство (большое или малое – это не имеет значения) ни по наследству, ни в результате обмена, купли или дарения не должно быть приобретено другим государством”. ... “Государственные долги не должны использоваться для целей внешней политики”. ... “Постоянные армии (miles perpetuus) со временем должны полностью исчезнуть”. ... “Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и управление другого государства”. ... “Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем, в мирное время...”» [Кант 1994, с. 6, 8–10].



И. Кант читает лекцию для русских офицеров во время их пребывания в Кенигсберге. Гравюра из музея Канта в Калининграде. С сайта <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:KantLecturing.jpg>



Гегель читает лекцию в Берлинском университете. Литография Ф. Куглера по экзису с натуры, 1828

Г. Гегель разделяет ценности экономические (утилитарные) и духовные, и если последние связываются со свободой духа (все, «что имеет ценность и значимость — духовно по своей природе» [Гегель 1978, с. 378]), то первые всегда относительно и вполне политэкономичны, что создает прочное социокультурное основание завершения формирования национальных буржуазных государств Европы (каковое и произойдет в результате революций 1848—1849 гг., в том числе и в Германии). Утилитарная ценность рассматривается как эквивалент потребности, выраженной в стоимости, всеобщность утилитарной ценности (ее главная характеристика) позволяет обменивать и сравнивать между собой любые продукты труда:

«Эта всеобщность вещи, простая определенность которой проистекает из ее частного характера, но так как при этом не абстрагируется от ее специфического качества, есть ценность вещи, в которой ее истинная субстанциональность определена, и есть предмет сознания. В качестве полного собственника вещи я собственник, как ее ценности, так и ее потребления. ... В собственности количественная определенность, выступающая из качественной определенности, есть ценность» [Гегель 1990, с. 119].

Ценности, таким образом, выступают как товары и зависят от спроса — фактически, речь идет об абстрактной, меновой стоимости товара, что тесно связывает гегелевскую конструкцию с «невидимой рукой рынка» А. Смита:

«Поскольку вещи имеют ценность, мы рассматриваем их как товары. Их значимость состоит в ценности, и только в ценности, не в их специфических качествах» [Гегель 1990, с. 404].

Утверждение новой культуры — культуры национальных европейских буржуазных государств потребовало включения в число ценностей материальных потребностей, их роста и удовлетворения — это требование и последствия его удовлетворения для структуры социальных отношений также находят отражение в философии Гегеля:

«Своеобразие лиц ближайшим образом охватывает их потребности внутри себя. Возможность их удовлетворения заложена здесь в общественной связи, представляющей собою то общее достояние, откуда все получают удовлетворение. Непосредственное овладение внешними предметами как средствами для этого уже совсем или почти совсем не находит себе места в том состоянии, в котором реализуется эта стадия опосредствования; предметы представляют собою собственность. Приобретение их обусловлено и опосредствовано, с одной стороны, волей владельцев, имеющей, в качестве особенной воли, свою цель удовлетворение многообразно определенных потребностей, а, с другой стороны, постоянно возобновляющимся созданием силами собственного труда подлежащих обмену средств; это опосредствование удовлетворения» достигаемое трудом всех, составляет общее достояние. В своеобразии потребностей всеобщее по видимому дает о себе знать прежде всего в том смысле, что рассудок проводит между ними различие и таким образом умножает до неопределенно большого числа как их самих, так и средства для удовлетворения этих различных потребностей, придавая тому и другому все большую абстрактность. Это раздробление содержания посредством абстракции создает разделение труда. Привычка к этой абстракции в потреблении, в познании, в знании и в поведении и составляет культуру (Bildung) в этой сфере, — вообще формальную культуру» [Гегель 1956, с. 309–310].

Так, по Гегелю, смыслы и ценности опредмеченные в объектах и процессах культуры, в деятельности человека «отчуждаются» — это отчуждение становится основой обретения ими своего нового (рационально-«познавательное») воплощение, но это же отчуждение станет впоследствии тем зерном, из которого произрастет вся критика буржуазной культуры и в неклассике (Ницше), и в постнеклассике (от Барта до философов-постмодернистов), а также — в постнеклассической парадигме культуры — и самой гегелевской системы. При этом у самого Гегеля обнаруживается весьма тонкая оценка зарождающейся социальной культуры «классического модерна»:

«...как раз высокое развитие и культура новейших государств порождают в действительности величайшее конкретное неравенство индивидуумов, обуславливая, напротив, более глубокой разумностью законов и упрочением соответствующего с законами состояния тем большую и тем более обоснованную свободу, которую оно, это состояние, допускает и с которой оно может уживаться» [Гегель 1956, с. 319].

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

Природа, по Гегелю, есть вторая ступень развития абсолютной идеи (первая — досубъектное и дообъектное существование мысли), ее порождение и инобытие, эволюционирующее от чисто механических явлений через химизм и переход отдельных веществ и элементов друг в друга к органической жизни (что сопровождается и соответствующим прогрессом логических законов и тесно связано с изучением их конкретными науками). С учетом этого формулируется Гегелем и задача философии природы:

«Мыслительное рассмотрение природы должно постичь, каким образом природа есть в самой себе процесс становления духом, снятия своего инобытия, оно должно постичь, как на каждой ступени самой же природы наличествует дух, отчужденная от идеи природа есть лишь труп, которым занимается рассудок. <...> Мы должны рассмотреть природу как систему ступеней, каждая из которой необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала, причем здесь однако нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собой развитие. Понятие же представляет собою в природе отчасти лишь некоторое внутреннее, отчасти же существует лишь в качестве живого индивидуума. *Существующую* метаморфозу мы находим поэтому лишь в области живых существ» [Гегель 1934, с. 21, 59; курсив первоисточника].

Действительно, на стадии механической природы ее первобытная бесформенная материя, колыбель небесных тел, соответствует тому, что в логике называется неопределенным бытием, организация этой материи в мире светил — категориям количества, а всеобщее тяготение — идее пропорциональности (при этом, хотя механическая материя управляется механическими же законами, а взаимные отношения светил — законом тяготения, сам астрономический космос представляется Гегелем родом общества, уже несущий в зародыше идеал, к которому стремится общество человеческое). Химизм рассматривается философом как подготовительной стадией для последующей совершенной трансформации материи в дух, бытия в сознание, необходимости в свободу, — стадии, на которой внутренняя трансформация затрагивает место и сущность, в результате чего тяготение превращается в свет, электричество и теплоту⁴⁴. Правда, в химических метаморфозах природы нет еще ничего от

⁴⁴ Данное понятие было уже известно в начале XIX в.: «Опыты Рихмана [по измерению и расчету температуры смеси равных количеств воды, имеющих различную температуру, 1750 г. — О.Т.] были повторены в 1772 г. Иоганном Карлом Вильке (1732—1796), который проверил формулу для температуры смеси и ввел единицу измерения тепла - количество тепла, соответствующее уменьшению температуры единицы веса воды на один градус Цельсия. ... метод измерения удельной теплоемкости... основанный на растоплении льда, был применен в совместной работе двух титанов науки — Антуана Лавуазье (1743—1794) и Пьера Симона Лапласа (1749—1827). Сведения о ней приведены в исследовании, опубликованном в 1784 г. в "Мемуарах Парижской Академии наук" (датированных 1780 г.)» [Льоцци 1970].

индивидуальности, ничего постоянного, определенного, сосредоточенного. Локализация химизма в обладающем зачатками индивидуальности небесном теле (Земле) ведет к формированию органической жизни от растений, которые, по Гегелю, есть индивидуумы несовершенные, поскольку не являются нераздельной совокупностью, а только родом ассоциации, или «конфедерации», члены которой более или менее автономны как индивидуумы, к животным, утверждающим свою уже совершенную индивидуальность непрерывным поглощением, дыханием, свободой движения. Животный организм представляет собой одну нераздельную совокупность, части которой — ее действительно члены. Органический мир в целом есть осуществление идеи живой и солидарной совокупности и отображение Абсолюта (каждый индивидуум в природе есть маленький Абсолют и считает себя таковым). Неорганическая природа полностью подчинена органической, самый последний представитель которой властвует над неорганическим миром, пользуясь им, поглощая его, добывая из его химических элементов средства своего существования, но и каждое органическое существо, в свою очередь, становится жертвой более могущественного существа, поглощающего его в тех же целях. Смерть, таким образом, будучи общей участью всех природных существ, есть наказание за их эгоизм и, одновременно, вечное доказательство неспособности материи осуществить Абсолют во всей его полноте.

Наследуя в значительно большей степени Аристотелю, нежели Бл. Августину, Гегель рассматривает душу — основу субъективности индивида — как специфическую форму живого тела, в котором она действительна и в качестве внутреннего соотносится с внешним, а также как самодвижущий принцип.

«...телесность души есть то, посредством чего она связывает себя с внешней объективностью. — Живое обладает телесностью прежде всего как реальность, непосредственно тождественная с понятием; как реальность оно вообще обладает этой реальностью от природы» [Гегель 1970—1972, т. 3, с. 222], —

однако и связь души с внешней субъективностью, и (общее для всей трансцендентальной философии) представление о восхождении духа теперь уже к свободе, мыслящееся Гегелем как «самореализация должного в сущем, по сути, лишь в рамках эволюции культуры от примитивных форм ко все более утонченному ее содержанию» [Философия культуры 1998, с. 67], более того, само гегелевское учение об Абсолютном Духе своей антиметафизической направленностью фактически снимают категорию ответственности личности (прежде всего творческой) — и это при том, что уже французскими просветителями был не только в полной мере осознана решающая роль интеллектуальной элиты в формировании как политического, так и в целом социокультурного пространства, но и артикулирован «основной принцип... новой, "гуманитарной" культуры, создаваемой и контролируемой человеком (причем не человеком вообще, а вполне конкретной личностью — художником, ученым, поэтом, философом)» [Межуев 1977, с. 20]. Оба эти урока — и просвещенческий в целом, и гегелевской философии в частности — будут хорошо усвоены и неклассической и, особенно, постнеклассической культурфилософской мыслью.

Телом и душой наделен в философии Гегеля не только индивид, но и природа как таковая; постижение ее объективности природы (тела) начинается с пространственных определений, субъективности природы (души) — с временных, причем первое без второго не может ни существовать, ни быть постигнутым. Таким образом, «все создания природы представляют собой единое тело, которое служит обиталищем души. Понятие проявляет себя в этих гигантских членах, но проявляет не как само себя; лишь в духе понятие существует таковым, как оно есть» [Гегель 1934, с. 28].

В итоге, к концу эпохи классической культуры в ней в результате общеевропейского масштаба немецкой классической философии оказались сформированы и современные государственные идеологии (как политические, так и правовые), и даже собственно современные формы государственности, а также все основные опорные концепты и концептуальные поля дискурса о культуре. При этом подобно тому, как И. Гердер ввел в оборот немецкой философии понятие «культура», возвращаясь для этого к дискурсу античной римской классики (в большей степени к Цицероновской интерпретации понятия «культура» как «возделывания души»), именно отечественным последователям немецкой классической философии, и в первую очередь

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

пропагандисту философии Шеллинга Д.М. Велланскому, русский лексикон обязан появлению самого термина «культура» наряду с освоенным ранее восходящим к древнегреческой пайдеей понятием «воспитание». В результате в России, относительно недавно (к тому времени) взявший курс на европеизацию, начал формироваться синтетический (точнее, «химерный») дискурс о культуре, соединяющий в себе греко-православные смыслы со смыслами новоевропейскими. Замечу здесь, что несмотря на все шеллингианство Велланского, культура мыслится им не столько как (имплицитно) имеющая своим источником Абсолют (питающий свободу человеческого разума — необходимое условие для формирования культуры), сколько как проявление именно *человеческого* духа — способности самого человека к восхождению к культуре:

«Природа, **возделанная духом человеческим**, есть Культура, соответствующая Nature так, как понятие сообразно вещи. Предмет Культуры составляют идеальные вещи, а предмет Nature суть реальные понятия. Деяния в Culture производятся с сосвещением [сознательно — *O.T.*], произведения в Nature происходят без сосвещения [бессознательно — *O.T.*]. Посему Культура есть идеального свойства, Nature имеет реальное качество. — Обе, по их содержанию, находятся параллельными; и три царства Nature: ископаемое, растительное и животное, соответствуют областям Culture, заключающим в себе предметы Искусств, Наук и Нравственного Образования. <...> Вещественным предметам Nature соответствуют идеальные понятия Culture, которые, по содержанию их знаний, суть телесного качества и душевного свойства. Объективные понятия относятся к исследованию физических предметов, а **субъективные касаются просуществований духа человеческого и эстетических его произведений**» [Велланский 1836, с. 196–197, 209], —

но сама лексема «культура» будет приживаться в российском лексиконе XIX в. медленнее, чем термин «цивилизация» [Сурай 2005].

В то же время вершина новоевропейской классической рациональности — не только кантовская и гегелевская концепции ценностей, но также и теория культуры Шеллинга — знаменовали собой практически полное исчерпание потенциала форм репрезентации культуры в рамках трансцендентальной философии. Логическим завершением практически столетия интеллектуальной деятельности многочисленных последователей и эпигонов Канта и Гегеля и, одновременно, в 1880-х гг. и далее в 1890-х—1900-х гг., знаменовавшее собой также и исчерпание классической парадигмы, стало художественно-эстетическое, а затем и философское самоощущение эпохи, с необычайной точностью отраженное в ее самоназвании — декаданс (фр. *décadence* — упадок). Начинаясь эпоха поиска как минимум новых форм репрезентации классических культурных смыслов и ценностей — эпоха смены культурной парадигмы.

3. Становление и эволюция неклассической парадигмы культуры. От высокого модерна к постнеклассической эпохе

По мере нарастания индивидуалистического тренда в Новое время происходит не просто изменение структуры конвенциональных инструментальных ценностей, но ее сближение с гедонистическими ценностями предконвенционального уровня. Тем самым происходит трансформация ценностей-средств в (самодостаточные) квази-ценности и начало ценностно-смыслового и, соответственно, культурного разрыва в XX и XXI вв. — отчуждения человека от социума, рефлексированного (К. Ясперсом, М. Хайдеггером, А. Камю) как вынужденного, а затем и как добровольного и даже желательного.

Таблица 9

Неклассические дискурсы культуры и о культуре в Новое время

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Англия, Германия, Россия, конец XIX — первая половина XX вв.	
Секуляризация сознания и общественных отношений; «ар-нуво» и авангард в искусстве, распространение массовой культуры, «преодоление массовой неграмотности, разрушение классовых, расовых и национальных ограничений, радикальное расширение поля социальной самореализации женщин. ...внедрение общего начального, а затем и среднего образования, рост гуманитарной эрудированности широких слоев населения, благодаря книгам и кино, процесс демократизации городского костюма и этики поведения в публичных ситуациях и т.п.» [Флиер 2016]; теория относительности, развитие квантовой физики, социологии, этнографии, психологии (особенно психоаналитические теории), генетики, антропологии, политической географии, геополитики, перенесение теории Дарвина на социальную сферу (социал-дарвинизм).	Природа человека и общества Релятивизм Относительность истины Самореализация Массы Демократизация этики
Англия и Германия, конец XIX в. Высокий модерн	
Э.Б. Тайлор, «Первобытная культура» (1871). «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [Тайлор 1989, с. 18]. Культура — сознательно созданное рациональное устройство («ментальная конструкция») для улучшения человеческой жизни, однако двигатель культуры — не столько разум, сколько сила привычки. История человечества есть часть истории природы, мыслительный процесс и сами человеческие мысли подчинены таким же общим естественным (природным) законам. Пользование одинаковыми орудиями труда, сходство обычаев и мифологий (основой и двигателем которых является анимизм) предполагают сходство народов вне зависимости от расовых признаков. Все народы и культуры образуют единый непрерывный и прогрессивно развивающийся эволюционный ряд, хотя скорость развития различна для разных культур.	Единство природы и культуры Единство природной среды и закономерностей мыслительного процесса Исходная близость культур Единый эволюционный ряд культур
Ф. Ницше, «Происхождение трагедии из духа музыки» (1872), «Философия в трагическую эпоху Греции» (1875), «Несвоевременные размышления» (1873–1876), «Бог умер» (1881–1882), «Воля к власти» (1886–1888), «Ессе Номо» (1888). Официально-традиционная культура — корень и основание пессимизма, негативный фактор, провоцирующий регресс и декаданс, дегуманизация общества; такая культура, а также общество и личность определяются не своими позитивными силами, но господствующими нигилистическими инстинктами, искажением / подавлением / уничтожением естественной воли к власти (с подменой ее волей к вещам или символам), тем самым распространение такой культуры убивает высшее начало в человеке (формирует «лабиринтного» человека); оппозиция официальной культуре, социально-культурная форма протеста против нее — контркультура; в логике ее противостояния с официальной культурой происходит эволюция культуры. Подлинная культура есть позитивный фактор, «окультуривание» человека — вхождение его в мир культуры — есть путь возвышения, на котором	Воля к власти Воля к вещам Нигилизм Христианство — антихристианство Метафизика Мифология Искусство Контркультура Аполлоновское и дионисийское начала Эволюция культуры

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 9 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Германия и Англия, конец XIX в. Высокий модерн	
<p>единственно и происходит обретение человеком себя. Преодоление кризиса культуры, переход к культуре нового типа — истинной культуры — осуществляется за счет формирования сверхчеловека, способного самостоятельно определять правила жизни и культуротворчества, нести ответственность за все, что происходит в жизни, за новые культурные смыслы и законы культуры (что составляет смысл свободы и равенство возможна, поскольку «смерть Бога» лишает человека внешней силы, способной освободить человечество от того, что оно должно делать самостоятельно). Таким образом, культура есть царство свободных духом; соответственно, образование есть путь к освобождению себя. Основные элементы культуры, носители ее сущности — мифология и искусство, наиболее полно воспроизводящие жизнь и, одновременно, разрешающие ее противоречия. Главный носитель культурных смыслов — художник, единственно способный противостоять процессам социальной жизни, противник устаревших социально-культурных устоев; художник — творец и культуры, и контркультуры. Культура есть царство избранных — художников-гениев. Истинный (идеальный) художник — творец идеальной культуры подобен гераклитовскому ребенку, он не знает ни добра, ни зла, будучи полностью свободен от каких бы то ни было религиозных предрассудков. Таким образом, культура есть царство ребенка. Положительное развитие культуры происходит: 1) в условиях диалектического равновесия ее двух противоположных начал — аполлоновского (рационального, традиционного, основанного на расчете) и дионисийского (эмоционально-чувственного и интуитивного, основанного на эксперименте и собственно творчестве); 2) в сопряжении с трагедией жизни: истинные художники появляются из глубин самой жизни только в периоды тяжелейших социальных потрясений — с тем, чтобы наиболее ярко воплотить в своем творчестве идеи своего времени. Именно сверхчеловек способен находиться непосредственно в потоке жизни.</p> <p>В. Дильтей, «Введение в науки о духе» (1883). Объективный дух (в гегелевском смысле), проявленный в системах культуры и «внешней организации общества», — предмет всей совокупности социальных наук, культура — объективный предмет «наук о духе» (наук, изучающих жизнь людей). Культура — важнейшая функция человеческой жизнедеятельности, канал, связывающий человека с «духом», общими целями и ценностями. Системы культуры — все, что выходит за рамки индивидуального (хозяйство, право, нравственность, религия, наука, искусство), их основа 1) различные формы взаимодействия между индивидами, способы совместной целенаправленной деятельности людей, предполагающей использование средств, соответствующих этим целям основанной на их индивидуальной воле (основание таких систем — возникающие в результате взаимодействия взаимосвязи индивидов); 2) общая воля (в лице государства и его институтов), формирующая «внешнюю организацию общества» (основания таких систем — сила и принуждение). Целостность мира и историю выражает только взаимосвязь обеих этих систем культуры, но сами сферы социального и культурного разграничены (связь между ними не взаимоисключающая, а взаимодополняющая). «История духа» основана на рассмотрении каждой отдельной области культуры как объективации духа идей эпохи (выявления его саморазвития). Основой методологии «наук о духе» является метод понимания (непосредственного постижения духовной целостности), предполагающий проникновение в духовный мир автора текста, что предполагает реконструкцию культурного контекста его создания.</p> <p>Дж. Фрэйзер, «Золотая ветвь» (1890). Сравнительный анализ текстов мифов и религий как древнейших текстов культуры. Поиск общих древнейших доминант (смыслов и пра-символов) в основе различных культур (прежде всего, их религиозных составляющих) и выведение из них направления эволюции религии (духовной культуры) от древнейших поведенческих норм, обеспечивающих биологическую адаптацию (пищевых запретов и т.п.) до высших духовных ценностей. Идея единства человечества, артикулированная через идею единства направления эволюции его верований и религий (духовных культур).</p>	<p>Художник Свобода Сверхчеловек Смерть Бога Жизнь Ответственность Добро и зло</p> <p>Науки о духе История духа Системы культуры Межиндивидуальные взаимодействия Общая воля Организация общества Отношения между культурным и социальным Понимание Герменевтика как реконструкция культурного контекста</p> <p>Тексты религий Мифы Мифология Нормы, религии и их эволюция Направление духовной эволюции Единство человечества и его культур</p>
Россия, конец XIX — первые годы XX вв. Высокий модерн	
<p>Л.Н. Толстой. «Культура, согласно учению Толстого, является не только продуктом и результатом человеческой деятельности. Для него культурный процесс — это, в первую очередь, становление и развитие человека. ...у Толстого тайна культуры уходит в тайну личности. «Авторское право» на культуру у него целиком принадлежит человеку. Культура у Толстого выступает сферой реализации сущностных сил человека. Мыслитель разделяет идею И. Канта, состоявшую в понимании морали как неотъемлемой части, ядра культуры. Толстой вслед за И. Кантом абсолютизирует нравственность, ставя знак равенства между понятиями «культурный» и «нравственный» человек. Культура у Толстого неотделима от нравственности. ... Нравственное самосовершенствование рассматривается Толстым одновременно, как дело, приводящее людей к единению с Богом и между собой, и как основание культуросозидающего процесса. ... И это действие культурного, нравственного просвещения человека, доказывает мыслитель, не может иметь пределов, не может остановиться на какой-либо ограниченной совокупности лиц и ограничиваться ею. Истинное просвещение объемлет всех, все человечество общим законом любви. ... на вопрос: как осуществляется нравственный и культурный прогресс, Толстой отвечает: совершенствованием личности, которое в то же время есть и совершенствование жизни общества. ... Человечество, считает мыслитель, неминуемо должно пройти на пути к полному единению через различные относительные формы культурного, общественного прогресса Направленность же культурного движения должна, по его мысли, определяться только абсолютным идеалом, данным христианством. <...> Справедливо обвинив современную ему культуру в неспособности содействовать единению людей, их духовному росту, Толстой указал на корень существующего зла — попрание человеческой свободы» [Лукацкий 2014].</p> <p>Вл.С. Соловьев. «Понятие «культура» в социальной философии В. Соловьева носило достаточно многозначный характер. Мыслителя интересовало не только понимание культуры в абстрактно-всеобщей форме. Он исследовал ее и в конкретно-историческом контексте, то есть стремился увидеть те специфические параметры общественной жизни, которые дают определенную дифференциацию культуры. Он различал культуру по характеру социальных общностей (нация, класс, человечество) и по этапам исторического развития (первобытная, античная, буржуазная и др.). Его интересовала культура и как идеал общественной эволюции. ... мы встречаемся с чисто светской интерпретацией понятия «культура» у мыслителя. Здесь он определяет понятие «культура» в абстрактной, предельно обобщенной форме и пишет, что культура — это «все те сокровища мысли и гения, которые создавались избранными умами избранных народов». Она связана «с развитием науки, свободы и просвещения» и включает в себя в качестве нравственно-практической стороны и условия «минимум рассудительности и нравственности», позволяющие мирно разрешать возникающие противоречия. Наконец, культура — это то, что связано с деятельной сущностью человека, то, что</p>	<p>Сущностные силы человека Нравственность Мораль Человеческая свобода Просвещение Любовь Единение человечества Насилие и ненасилие Идеал Христианство Царство Божие</p> <p>Абсолют Сорботничество Бога и человека София земная и София горная Софийная культура Культурная миссия народов Деятельная сущность человека Человечество Всеединство Ценности духовной жизни Истинная и фальшивая культура Свобода Индивидуализм</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 9 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Россия, конец XIX — первые годы XX вв. Высокий модерн	
<p>способствует общественному созиданию и развитию личности и человечества в их общественной жизни. ... В.С. Соловьев понимает культуру не как статику, а как динамику. Культура у него не просто продукт и результат, а прогрессивный процесс созидания человека. Общее направление всемирно-исторического процесса, главным субъектом которого является человечество, связывалось им с "последовательным возрастанием солидарности между частями человеческого рода". В росте такой солидарности мыслитель видел обретение того культурного идеала, к которому стремится социальное бытие, проходя ряд этапов своего развития. <...> Человечество как единое целое, утверждал В. Соловьев, не является пустой абстракцией. Оно не существует без единичных народов и культурных групп, и, наоборот, отдельные культурно-исторические типы неправомерно отделять от человечества, его общих целей и задач. Всякое подчинение интересам любой культурной группы оправдано лишь тогда, когда она сама подчиняется высшим интересам человечества как целого. ... для В.С. Соловьева особое значение в понимании культуры играли ценностно-ориентационные моменты духовной жизни общества. Ему было недостаточно осмыслить культуру в абстрактно-всеобщем плане или по характеру существующих социальных либо исторических общностей. Для него было важно проведение границы между культурой подлинной и культурой мнимой, культурой "истинной" и культурой "фальшивой". ... главным, определяющим слоем культуры, её центральным ядром в концепции философа выступают ценностно-ориентационные моменты духовной жизни» [Амелина 2009]. «Соловьев переводит проблему культуры в онтологический план. Бытие культуры фундировано бытием человека. Но последнее носит на себе след теокосмической катастрофы, отпадения Ахамот от Бога. Поэтому оно двойственно: с одной стороны, это индивидуализация "всеединства", то есть носитель божественного — разумного и в то же время нравственного, софийного — начала; с другой стороны, это индивидуализация "испорченной природы", отягощенной бременем греха, заблуждения и зла. ... между Богом и человеком нет субстанционального барьера, что исправление существующего миропорядка должно быть результатом совместных усилий, соработничества Бога и человечества. Культура и есть поле этого соработничества. Ее универсалии, полагал философ, суть принципы божественного миропорядка, претворяемые человеком. Можно было бы сказать иначе: культура — земной бог, создающий человека по своему образу и подобию. Культурный человек — это все еще "испорченная природа", но уже ставшая на путь исцеления и направляющаяся в своем развитии к идеалу богочеловечества. Следовательно, необходимо удерживать культуру в этом ее божественном предназначении, не позволить ей стать средством удовлетворения индивидуального эгоизма, телесных страстей, извращенного ума. Культура должна стать земной Софией, устремленной к Софии горней. ... Преобразить мир может только преобразенное человечество. Но человечество может преобразиться только в софийной культуре. ... Отсюда идеальный проект культуры, утопия Соловьева — свободное подчинение индивида культуре, которая, в свою очередь, не подавляет человека, а принимает его в себя именно свободным. ... Преодоление индивидуализма необходимо для спасения культуры. Но светское государство сделать это не в состоянии. Оно поддерживает формальные условия единства, но не его внутреннее (культурно-ценностное) содержание. Эту задачу могла бы принять на себя духовная власть, теократия. Но теократия не может быть узко-национальной, ограниченной "племенными" рамками. Это привело бы к уже известной двойственности: ведь религиозная мораль несовместима с успешной политикой и соблюдением интересов нации. И значит, теократия должна быть всемирной. А это означает необходимость преодоления религиозных, конфессиональных различий, создания вселенской церкви и передачи ей всех властных полномочий, включая и власть над душами людей» [Порус 2009].</p>	<p>Вселенская церковь Теократия Восток и Запад Светское государство Любовь Творчество Заблуждение Зло Миропорядок Мораль Наука Солидарность</p>
<p>Н.Ф. Федоров. Цивилизация и культура — прогрессирующее вырождение и падение, способ забвения смерти, становящегося тем прочнее, чем дальше человечество продвигается по дороге цивилизации и культуры. Основа цивилизации — не любовь и забота о ближнем, а страх и насилие. Индустриальный прогресс противостоит прогрессивному общественному развитию, критерием которого является нравственность. Развитие общества привело к разобщению и взаимному отчуждению, к утилитарному отношению человека к человеку. Такое «небратское» состояние общества нравственно ущербно, в нем процветают угождение капризам и прихотям и стремление к наживе, извратившие смысл и цель человеческого бытия. Секуляризация культуры есть ее профанация, отпадение от культа и, тем самым, утрата священного, смыслообразующего, творческого содержания культуры. Цель жизни — «спасение от культуры», лишенной своего смыслообразующего начала, основанной на начале вожделеющем, жажде воинственного, индивидуалистического самоутверждения, противопоставляющего себя творческому отношению к бытию. Творчество есть движение от создающего Бога к человеку и от воссоздающего человека к Богу: воссоздание возможно лишь через «содействие» с Богом. Рекреатура — воссозданная культура, восстановившая полноту жизни, — понимается как преобразование культуры энергией культа, превращение культуры во внехрамовую литургию. В преобразении культуры в целом и каждой конкретной личности («спасении от культуры», отпавшей от культа) заключается сущность и предназначение православия.</p>	<p>Смерть и возрождение к жизни Насилие Секуляризация Культ Культура как внехрамовая литургия Смысл и цель человеческого бытия «Спасение от культуры» Индивидуализм «Небратское» Бог и «со-действие» с ним Воссоздание / преобразование культуры</p>
Германия и Россия, начало XX вв. Поздний модерн	
<p>М. Вебер, «"Объективность" социально-научного и социально-политического познания» (1904), «Протестантская этика и дух капитализма» (1905), «Критические исследования в области логики наук о культуре» (1906), «Хозяйственная этика мировых религий» (1916—1919). Предмет познания — культура, феномены которой соотносятся с ценностями: «люди культуры» обладают способностью и волей, позволяющими сознательно принимать определенную позицию в отношении мира, сообщая ему смысл. «Судьба культурной эпохи, "вкусившей" плод от древа познания, состоит в необходимости понимания, что смысл мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что "мировоззрения" никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания и, следовательно, высшие идеалы, наиболее нас волнующие, во все времена находят свое выражение лишь в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас. <...> "культура" — есть тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения человека, обладает смыслом и значением» [Вебер 1990, с. 352—353, 379]. Это делает невозможным конечную объективацию научного анализа культуры: «Не существует совершенно "объективного" научного анализа культурной жизни... <...> Мы назвали «науками о культуре» такие дисциплины, которые стремятся познать жизненные явления в их культурном значении. Значение же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности. Понятие культуры — ценностное понятие. Эмпирическая реальность есть для нас "культура" потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями (и в той мере, в какой мы это делаем);</p>	<p>Ценности Отнесение к ценности Ценностные идеи Идеалы Борьба идеалов Культурная эпоха Интерес эпохи Рациональность Типология лидеров Типология легитимности власти Хозяйственная этика Взаимное влияние религиозной компоненты (духовной и нормативной ценностной) на экономику Познание Культурный интерес Наука о культуре Эмпирическая реальность Анализ культурной жизни</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 9 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Германия и Россия, начало XX вв. Поздний модерн	
<p>культура охватывает те — и только те — компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас. Ничтожная часть индивидуальной действительности окрашивается нашим интересом, обусловленным ценностными идеями, лишь она имеет для нас значение, и вызвано это тем, что в ней обнаруживаются связи, важные для нас вследствие их соотносительности с ценностными идеями. Только поэтому — и поскольку это имеет место — данный компонент действительности в его индивидуальном своеобразии представляет для нас познавательный интерес. Однако определить, что именно для нас значимо, никакое «непредвзятое» исследование эмпирически данного не может. Напротив, установление значимого для нас и есть предпосылка, в силу которой нечто становится предметом исследования. Значимое как таковое не совпадает, конечно, ни с одним законом как таковым, и тем меньше, чем более общезначим этот закон. Ведь специфическое значение, которое имеет для нас компонент действительности, заключено совсем не в тех его связях, которые общи для него и многих других. Отнесение действительности к ценностным идеям, придающим ей значимость, выявление и упорядочение окрашенных этим компонентов действительности с точки зрения их культурного значения — нечто совершенно несовместимое с гетерогенным ему анализом действительности посредством законов и упорядочением ее в общих понятиях» [Вебер 1990, с. 369, 373–374]. Субъективный смысл в социальном познании представлен всем разнообразием культуры, которую образуют широчайший спектр идей, идеологий, мироощущений, представлений, регулирующих и направляющих человеческую деятельность, при этом все стороны и аспекты социальной жизни взаимообусловлены (экономика так же влияет на духовную жизнь, как духовная жизнь — на экономику). Соответственно, предметом изучения социальных наук является вся целостность культуры. Культура охватывает лишь те аспекты и элементы действительности, которые относятся к ценностям (лично значимы): предметом культуры становится лишь то и тогда, что и когда наполняется личностным смыслом, т.е. с момента приобретения своего значения и значимости — с момента формирования ценности. «Понятие “культуры” конкретного народа и эпохи, понятие “христианства”, “Фауста” или — что чаще остается незамеченным — понятие “Германии” и прочие объекты, образованные в качестве понятий исторического исследования, суть индивидуальные ценностные понятия, то есть образованные посредством соотношения с ценностными идеями» [Вебер 1990, с. 461]. В каждой конкретной ситуации внимание человека фокусируется лишь на том, что представляет для него культурный интерес (который имеет, таким образом, познавательную ценность). Ценности историчны, они выражают «интерес эпохи», который более устойчив, чем субъективные индивидуальные интересы, предпочтения и пристрастия. Предметом и задачей наук о культуре являются ценности и их анализ, отнесение к ценностям объективно задает область научного познания, ценностные идеи есть трансцендентальная предпосылка наук о культуре.</p> <p>Андрей Белый (Б.Н. Бугаев), «Проблема культуры» (1909–1910), «Революция и культура» (1917), «Философия культуры», «Пути культуры» (1920). «...культура оказывается местом пересечения и встречи вчера еще отдельных течений мысли; эстетика здесь встречается с философией, история с этнографией, религия сталкивается с общественностью... Культура оказалась для нас чем-то самоценным. ... Нельзя отождествлять культуру со знанием; знание есть упорядочение представлений действительности... Еще менее определима культура прогрессом; в понятии прогресса лежит понятие о механическом развитии; прогрессирует и здоровье; но прогрессирует и болезнь... Скорее, культура определима как деятельность сохранения и роста жизненных сил личности и расы путем развития этих сил в творческом преобразовании действительности; начало культуры поэтому коренится в росте индивидуальности; ее продолжение — в индивидуальном росте суммы личностей, объединенных расовыми особенностями; продукты культуры — многообразие религиозных, эстетических, познавательных и этических форм; связующее начало этих форм — творческая деятельность отдельных личностей, образующих расу; эта деятельность берется как самоцель, т.е. не поддается нормированию: ценность познания есть prius; норма познания — post factum; она определяется ценностью; ценность, по Гефдинггу, ставит цели; цели же определяют норму. И потому-то не может существовать культура для государства; наоборот, государство должно быть одним из средств выявления культурных ценностей; в противном случае между культурой и государством возникает непримиримый антагонизм; в этом антагонизме разлагается и государство, и культура. Культура поэтому возможна там, где наблюдается рост индивидуализма... <...> Последняя цель культуры — пересоздание человечества; в этой последней цели встречается культура с последними целями искусства и морали; культура превращает теоретические проблемы в проблемы практические; она заставляет рассматривать продукты человеческого прогресса как ценности; самую жизнь превращает она в материал, из которого творчество куёт ценность. Такое внутреннее освещение человеческого прогресса (его переоценка), придавая ему органическую целостность, превращает самое понятие о прогрессе в понятие о культуре» [Белый 1994.а]. «Между наукой и культурой есть взаимоотношения: нет тождества. Культура есть процесс воспитания и рост человеческого духа: но точка отправления здесь — раса; она — земля всякой культуры, бесконечно преобразимая, но земля: нация — альфа и омега культуры; наука — нормировки и координировки процесса. ... Нормы культуры универсальны: форма и содержание ее конкретны, индивидуальные, многообразны, народны. Поэтому смешно, когда идею самобытности культур космополит отрицает во имя “прогресса”; еще более смешно, когда защитник самобытности видит уничтожение самобытности в необходимой политической и экономической эволюции. Самобытность культур порождает борьбу национальных особенностей рас: эта расовая борьба — вне плоскости политики; она в борьбе бытовых, индивидуальных расовых черт, в борьбе памятников искусства; в этой борьбе происходит естественный отбор наций: наиболее самобытные нации духовно побеждают. Повторяю: условием этой борьбы является полное равноправие рас в их экономическом укладе жизни. ... Нам грозит опасность “штемпелеванной” культуры,.. нам грозит фабричное производство мыслей» [Белый 2010]. «Превращение культурной формулирующей силы в продукт потребления превращает хлеб жизни в черствеющий, мертвенный камень; он куется в монету; и копится капитал. Видоизменяются формы культуры; наука приобретает технический, узкопрактический смысл; и гастрономией процветает эстетика...; в творчестве правовых отношений царит принудительный кнут, как полицейская мера для обуздания все растущего эгоизма утонченной чувствительности; то, что было когда-то игрою моральных фантазий, предстает теперь властью; сила власти без творчества, в свою очередь, оплотвевает, как власть принудительной силы; и карающим молотом высекает она Прометеев огонь из груди. Прометеев духовный огонь есть очаг революции в предреволюционное время; он — бунт против фальши подмены: текучей, пластической формы ее материальным каркасом; революция начинается в духе; в ней мы видим восстание на материальную плоть; выявление духовного облика наступает позднее; в революции экономических и правовых отношений мы видам последствия революционно-духовной волны» [Белый 1994.б, с. 297]. «...культура — цельность, органическое соединение многих сторон человеческой деятельности; проблемы культуры в собственном</p>	<p>Самоценность культуры Ценности Последняя цель культуры Государство Знание Индивидуальное сознание Народное сознание Осознанность Многообразие Индивидуализм Дух Космос «Я» Личности, Коллектива и Космоса Прогресс Индивидуальное и универсальное Универс Наука Субъект культуры Воспитание духа Эволюция культуры Христианство Культуртрегерство Культура как Антроподицея, сочетающая Теодицею с Космодицеей Борьба культур «Расовая борьба» Целостность Философия культуры Унификация мышления («фабричное производство мыслей») Взаимосвязь революции и культуры Взаимосвязь власти и творчества Потребление Человеческое самосознание Оппозиция природного и культурного «Вторичное рождение» в культуре</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 9 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Германия и Россия, начало XX вв. Поздний модерн	
<p>смысле возникают уже тогда, когда сорганизованы: быт, искусство, наука, личность и общество; культура есть стиль жизни, и в этом стиле она есть творчество самой жизни, но не бессознательное, а — осознанное; культура определяется ростом человеческого самосознания; она есть рассказ о росте нашего "Я", она — индивидуальна и универсальна одновременно; она предполагает пересечение индивидуума и универса; пересечение это есть наше "Я", единственно данная нам интуиция; культура всегда есть культура какого-то "Я" <...> Первый этап зародышевой жизни культуры — теогонический процесс; теогонии Китая, Индии, Персии, Иудеи, Египта, рисуют нам историю высвобождения из рода, быта, народа — сперва личности, потом "Я" личности: и наконец: соединение "Я" личности с "Я" Коллектива; Коллектива; и — далее: Космоса. <...> Всемирно-исторический смысл культуры в органическом сочетании коллектива и личности, а не в смешениях того и другого; сочетание "субъективного" с "объективным" переходит в "слиянье" лишь в подлинном осознании "Я" самосознания "Я", "еще нет в нашей жизни; он в уразумении, что "Я" есть точка пересечения мира и личности, человека и Бога, коллектива и индивидуума. ... Культура есть христианство: христианство — религия самосознающего "Я". Таков взгляд на культуру Антропософии: культура есть Антроподицея, сочетающая Теодицею с Космодицей. В уразумении этого — пути культуры» [Белый 1990]. «...философия культуры, в этом смысле взятая, что есть? Она есть <i>каталогизация</i> всего того, что есть сфера культуры, и поскольку сферой культуры является сфера того или иного законодательства науки, быта, религиозных представлений, нравственных представлений, постольку философия культуры есть каталог этих изделий нашего познания, этих форм наших знаний, а философия культуры есть тот музеевед, который всю человеческую жизнь разбивает на отдельные элементы. ... Здесь под культурой разумеется не самое человеческое творчество, не самая динамика жизни, не самый целостный пафос устремления, а берется именно сфера законодательства, эстетики, истории — различные сферы, которые становятся знаниями. И вот классификация этих знаний и является классификацией предметов культуры, а дать точную классификацию — уже науку образовать, как объясняют нам современные философы. Между тем культура начинается там, где мы имеем связь знаний, связь различных проявлений человеческой деятельности. ... культура определяется как связь знаний, как организм знаний чего-либо в связи с чем-либо, и не мыслима без сознания. Культура есть не всякая жизнь человека, не выявление всякой жизни, а только жизни сознательной, ибо жизнь вообще есть природная жизнь, есть биологическая жизнь. Культура противопоставляется природе как известное жизненное творчество, оформленное, сформированное сознанием, т. е. каким-то органическим центром, который связует отдельные знания в нечто целостное. ... когда мы говорим: "Философия культуры", мы не должны забывать, что здесь философии культуры противопоставляется нечто другое — история культуры мысли, как история крепнущего человеческого самосознания, где смысл и все прочее находятся в неразложимой связи, в неразложимом единстве, и это единство, это знание чего-либо в связи с чем-либо есть всегда неразложимое, автономное, свободное человеческое знание. Сознание неразложимо, и культура, если она не желает быть музеем, если философия не желает быть охранительницей памятников старины, она всегда является философией крепнущего человеческого самосознания, которое автономно и свободно. ... культура есть целостность конфигурации знаний, то мы можем определить, что эта целостность конфигурации знаний имеет свой путь, имеет свой рост... мы подходим к одному кардинальному вопросу, который выясняется из понятия культуры. Если понятие "культура" связано с понятием сознания, то расширение сознания поведет нас к расширению понятия культуры. ... Философия культуры в этом построении может быть только философией духовной культуры. Учение о материальной культуре есть не учение о культуре, а учение о том или ином знании. Таким может быть взгляд на культуру сквозь очки науки о материи, может быть взгляд на культуру сквозь очки отвлеченной философии, но этим взглядом противопоставляется самая культура как процесс роста самосознающего "Я". Таким образом, мы подходим к вопросу о том, может ли быть всечеловеческая культура. Культура рождается как индивидуальная связь; она крепнет и растет как культура народная. Можно ли выйти из всех народных культур в культуру общечеловеческую? ... наше индивидуальное сознание, расширяясь в сознании народа, является все более сложным сопряжением отдельных фигур в таких целостностях, на фоне всей целостности. Всей целостностью является именно весь объем раскрытого "я". Но это "я", индивидуально переживаемое в нас, не есть то обычное "я", которое мы испытываем. Это есть какое-то окрепшее "Я", которое в нас рождается, когда мы вторично родимся» [Белый 2014.6, с. 318–320, 322–324, 326; курсив первоисточника].</p>	
<p>О. Шпенглер, «Закат Европы» (1914). Культуры — живые организмы, живые существа высшего порядка, зарождающиеся неожиданно и вырастающие с «возвышенной бесцельностью», абсолютно изолированные, лишённые каких бы то ни было взаимосвязей (хотя способных к передаче идей от одной культуры к другой). Жизненный цикл каждой культуры безальтернативно заканчивается смертью. Поступательного развития культуры с его закономерностями не существует, как не существует ни всемирно-исторического процесса («всемирная история» есть созданная рационализмом иллюзия, порожденная европейским культурным типом), ни понятия «человечество», есть лишь круговорот локальных культур, каждая из которых проходит одни и те же жизненные этапы (от рождения до смерти) и порождает одни и те же явления, которые, однако, обладают индивидуальным своеобразием. Понятия «культура» и «жизнь» составляют оппозицию, культура не тождественна разуму, она есть внешнее проявление внутреннего строя коллективной души народа, ее стремления к самовыражению, возникающее из устремления коллективной души к «космичности».</p>	<p>Коллективная душа народа Самодостаточность и невзаимосвязанность культур Жизненный цикл культуры Космичность Культурные типы</p>
<p>Н.А. Бердяев, «Воля к жизни и воля к культуре» (1922), «Смысл истории» (1923). «В жизни общественной духовной примат принадлежит культуре. Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности. Давно уже происходящая в мире демократическая революция не оправдывает себя высокой ценностью и высоким качеством той культуры, которую она несет с собой в мир. От демократизации культура повсюду понижается в своем качестве и в своей ценности. Она делается более дешевой, более доступной, более широко разлитой, более полезной и комфортабельной, но и более плоской, пониженной в своем качестве, некрасивой, лишённой стиля. Культура переходит в цивилизацию. Демократизация неизбежно ведет к цивилизации. Высшие подьемы культуры принадлежат прошлому, а не нашему буржуазно-демократическому веку, который более всего заинтересован уравнивательным процессом. <...> Культура и цивилизация — не одно и то же. Культура родилась из культа. Истоки ее — сакральны. ... Цивилизация всегда имеет вид рагвенуе (высочка (фр.)). В ней нет связи с символикой культа. Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура всегда идет сверху вниз, путь ее аристократический. Цивилизация идет снизу вверх, путь ее буржуазный и демократический. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся. Переход от варварства к цивилизации имеет общие признаки у всех народов, и признаки по преимуществу материальные, как, например, употребление железа и т.п. Культура же древних народов на самых</p>	<p>Религия Нравственность Культура и цивилизация Вечность и смерть Символика Революция Иерархическая преемственность Качественное неравенство «Мужская» и «женская» культура</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 9 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Россия, начало XX вв. Поздний модерн	
<p>начальных ступенях своих очень своеобразна и неповторимо индивидуальна, как культура Египта, Вавилона, Греции и т.п. Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудия. Благородство всякой истинной культуры определяется тем, что культура есть культ предков, почитание могил и памятников, связь сынов с отцами. Культура основана на священном предании. И чем древнее культура, тем она значительнее и прекраснее. Культура всегда гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. ... В культуре происходит великая борьба вечности с временем, великое противление разрушительной власти времени. Культура борется со смертью, хотя бессильна победить ее реально. Ей дорого увековечение, непрерывность, преемственность, прочность культурных творений и памятников. Культура, в которой есть религиозная глубина, всегда стремится к воскресению. В этом отношении величайшим образцом культуры религиозной является культура Древнего Египта. Она вся была основана на жажде вечности, жажде воскресения, вся была борьбой со смертью. И египетские пирамиды пережили долгие тысячелетия и сохранились до наших дней. Современная цивилизация не строит уже пирамид и не дорожит тем, чтобы памятники ее имели тысячелетнюю прочность. Все быстротечно в современной цивилизации. Цивилизация, в отличие от культуры, не борется со смертью, не хочет вечности. Она не только мирится со смертоносной властью времени, но и на этой смертоносности временного потока основывает все свои успехи и завоевания. Цивилизация очень приятно и весело устраивается на кладбищах, забыв о покойниках. Цивилизация футуристична. В цивилизации есть хамизм зазнавшегося рагвену. Этот хамизм сообщается и культуре, которая хочет быть окончательно безрелигиозной. В культуре действуют два начала — консервативное, обращенное к прошлому и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и создающее новые ценности. Но в культуре не может действовать начало революционное, разрушительное. Революционное начало по существу враждебно культуре, антикультурно. Культура немыслима без иерархической преемственности, без качественного неравенства» [Бердяев 1994, с. 524–528]. В своем развитии культура проходит стадии зарождения, цветения (высшего подъема), увядания и упадка, из которых наиболее плодотворная — стадия увядания. Культура может классифицироваться как «мужская» («дневная») и «женская» («ночная»). «Мужская культура» к началу XX в. окончательно скомпрометировала себя, подорвав свои силы в войнах. Рационализм «мужской культуры» исчерпал себя, оторвавшись от тайн космической жизни, и приобщение к этой культуре ничего не дает ищущему смысла жизни. Женщина теснее, чем мужчина, связана как с первичными стихиями, так и с душой мира, с первичными стихиями. Призванные быть женами мироносицами, женщины играют большую роль в религиозном пробуждении.</p>	
<p>Н.К. Рерих и Е.И. Рерих, «Держава Света» (1931), «Твердыня Пламенная» (1932), «Знамя Мира» (1934), письма конца 1920-х—1940-х гг. «Культура есть почитание Света. Культура есть любовь к человеку. Культура есть благоухание, сочетание жизни и Красоты. Культура есть синтез возвышенных и утонченных достижений. Культура есть оружие Света. Культура есть спасение. Культура есть двигатель. Культура есть сердце. Если соберем все определения Культуры, мы найдем синтез действительного Блага, очаг просвещения и созидательной Красоты. <...> Культура покоится на Красоте и Знании. <...> Можно легко себе представить «Дом Культуры», но будет очень неуклюже звучать: «Дом цивилизации». ... Культ всегда останется почитанием Благого Начала, а слово «Ур» нам напоминает старый восточный корень, обозначающий Свет, Огонь. <...> Мы стремимся к Знамени Мира, которое охранит все Культурные сокровища от вандализма и грубости, как во времена войны, так и во время мира. Ведь мы знаем, что и во время так называемого мира очень часто вандализм свирепствует не меньше, чем во время войны. Мы также знаем, что иногда война в духе более опасна, нежели война в поле. Духовное убийство еще более опасно и преступно, нежели физическое. <...> Кто-то подумал о том, что само произнесение слова «Культура» уже включает в себе самомнение и гордость. Но ведь это не так; ведь каждое стремление и совершенствование есть нечто как раз обратное самомнению. Самомнящий удовлетворяется и не двигается, но ищущий стремится и готов ко всяким невежественным выходкам со стороны, лишь бы только протолкнуться по пути к Свету. Ведь этот Свет не есть отвлеченность; ведь нахождения наших великих ученых говорят нам о тех близких возможностях, которые еще четверть века тому назад казались несбыточной утопией и вызывали даже в тогдашних научных учреждениях лишь улыбки сожаления. Но мы счастливы видеть, как эволюция человечества, хотя бы даже в своеобразных путях, но очень быстро изменяет смысл всей цивилизации. А за этим актом будет происходить и накопление Культуры. И если люди начнут мыслить о культуре, начнут вводить в обиход свой это священное понятие, они вовсе не будут самомнительными, но лишь покажут себя готовыми к высшему вмещению. Благодетельный Синтез поможет и ввести в обиход жизни оздоравливающие высокие понятия... <...> Соприкасаясь с культурой, мы менее всего нуждаемся в словах и более всего обязываемся к просвещенному действию. Не стесняться, не ограничивать, но следует прежде всего взаимно связать, сердечно откликнуться в огненности действия, в неутомимости, в мужестве, в возжжении сердец и в неустанном труде познания во Благо Общее — это есть задача Культуры» [Рерих Н.К. 1994, с. 41, 63, 73, 142–144, 196]. «...будем утверждать Культуру и Знамя ее — Знамя Мира. Культура в основе своей есть Эволюция, отрицая культуру, заменяя ее Технократией, мы отвергаем эволюцию и нарушаем Космический закон» [Рерих Е.И. 2007, с. 340–341].</p>	<p>Культура как Свет и Огонь Культура как синтез Культура как любовь к людям Культура как действие Красота Культ Благое Начало Стремление к Свету Знание Эволюция Будущее Общее благо Цивилизация и цивилизованность Технократия «Дом Культуры» Война и мир Защита культурного наследия Знамя Мира Лига Культуры</p>
<p>В.И. Вернадский. Космолого-антропологическое понимание культуры. Религия — исток любой культуры; движущая сила культурного творчества — искание Абсолюта и стремление выразить его в пластических формах; возможности же приближения к познанию Абсолюта лимитируются несовершенством человеческого разума и его творений, хрупких и недолговечных. Содержание культуры тесно связано с ее формами и определяется их бытием (морфизм). История науки есть один из «отделов истории культуры», в категорию культуры входят также не только религия и философия: развитие культуры тесно связано с естественными и создаваемыми на их основе человеком производительными силами (силой тяготения, электричеством, магнетизмом). Условием саморазвития любой культуры является не ее самодостаточность и замкнутость, а непрерывный обмен с другими культурами, культура «неисторических» народов столь же ценна, сколь и «исторических». Прогресс культуры связан с развитием науки и направлен в сторону сближения культур. Культурные и природные процессы взаимообусловлены: «Законы культурного роста человечества теснейшим образом связаны с теми грандиозными процессами природы, которые открывает нам геохимия, и не могут считаться случайностью. Направление этого роста — к дальнейшему захвату сил природы и к их переработке сознанием, мыслью — определено ходом геологической истории нашей планеты; оно не может быть остановлено нашей волей. Исторически длительные, печальные и тяжелые явления, разлагающие жизнь, приводящие людей к самоистреблению, к обнищанию, неизбежно будут преодолены. Учсть эту работу человечества — дело будущего, как в будущем видим мы и ее неизбежный расцвет» [Вернадский 1940, с. 44]. Отсюда выраженный культурологический аспект концепции ноосферы как превращения в геологический</p>	<p>Ноосфера Разум Отношение с природой Наука Техногенная цивилизация Единство природных и культурных процессов Взаимосвязь культур Сближение культур Народная культура Народное образование Культурная среда Культура как внешняя среда Природа культуры Методология и методики изучения ценностей Моделирование ценностной компоненты культуры</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 9 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Россия, начало XX вв. Поздний модерн	
<p>фактор творческого преобразующего разума человечества: сознательно вырабатываемый человеком способ взаимодействия с природой призван не только сохранить ее, но и изменить сам тип человеческой культуры, вернув ей органичность и целостность, утраченные в индивидуалистической техногенной цивилизации. Основы органической целостности культуры ноосферного будущего заложены в народной культуре в форме коллективизма-соборности, идеалов, вырабатываемых жизнью, а не отвлеченной рассудочностью, и основанных на красоте, а не корысти. Внутренние причины гибели и разложения культур — элитарность культуры и рост уровня высших достижений (форм) культуры при низком уровне культуры масс. «Я глубоко убежден, и все более убеждаюсь, что есть единственная возможность сделать культуру прочной — это возвысить массы, сделать для них культуру необходимостью» [Страницы автобиографии... 1981, с. 133]. Концепция ноосферы имплицитно содержит принципиально новое представление о среде культуры: «Учение В.И. Вернадского предлагало принципиально иное восприятие мира. Единство геосферы, техносферы, биосферы и ноосферы, их взаимное влияние друг на друга как компонентов единого пространственно-временного континуума создавали представление о системах средового типа как основных компонентах бытия» [Клейнер 2015, с. 598–599]. Понимание культуры как 1) ценностно-нормативного феномена и ценностно-нормативной среды; 2) важнейшей характеристики общественного устройства; 3) как ценностно-символического феномена (отличительная особенность человека — познание мира в символическом виде и в категориях ценностей, придание смыслов эмпирически и интеллектуально постигаемому; 4) как коммуникативного феномена: ценности, проявленные в культуре, — наиболее значимая информация, освоенная человеком, народом (нацией), государством и передаваемая как в процессе культурного наследования (как специфического вида коммуникации), так и в межкультурных взаимодействиях. Переход от признания культуры как духовного феномена, проявленного на социальном и личностном уровне, к разработке формализованного, редуцированного до конкретных методик выделения, количественного описания и моделирования ценностного компонента культуры.</p>	
21 государство Панамериканского союза, Индия, первая половина и середина XX вв. Поздний модерн	
<p>Пакт Рериха (Договор об охране художественных и научных учреждений и исторических памятников, 1935, ратифицирован Индией в 1948). В совокупности со Всемирной Лиги Культуры (1928) первые в истории мероприятия по институционализации защиты культуры. Конституирование приоритета защиты культурных ценностей над военной необходимостью, положенного в основу Гаагской «Международной конвенции о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта» [Пакт Рериха... 2008]. «Пакт для защиты культурных сокровищ нужен не только как официальный орган, но как образовательный закон, который с первых школьных дней будет воспитывать молодое поколение с благородными идеями о сохранении истинных ценностей всего человечества» [Рерих Н.К. 2005, с. 271].</p>	<p>Культурные ценности Защита культуры</p>
США и Англия, середина и 2-я половина XX в. Поздний модерн	
<p>П.А. Сорокин, «Социальная и культурная динамика» (1937–1941). «В самом широком смысле слова культуру можно трактовать как некую совокупность, которая создана или модифицирована в результате сознательной или бессознательной деятельности двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или влияющих друг на друга своим поведением. Согласно этому определению, культурными феноменами являются не только наука, философия, религия, искусство, техника и все материальные достижения развитой цивилизации, но и след от ноги, оставленный на песке дикарем и обнаруженный Робинзоном Крузо, куча мусора и сломанные деревья, оставшиеся в девственном лесу после научной экспедиции, кости, очистки и зола, найденные археологами при раскопках на месте. ... любой культурный синтез следует считать функциональным, когда, с одной стороны, устранение одного из важных элементов заметно влияет на функции (и, как правило, на структуру) остального синтеза; и когда, с другой стороны, отдельный элемент, будучи перенесен в совершенно иную комбинацию элементов, или не может существовать или должен радикально измениться, чтобы стать ее частью. Таков симптоматический барометр внутренней интеграции — барометр, который просто применяет принцип причинности или функционализма в каждом конкретном случае. ... ценности и комплексы ценностей любой великой культуры относятся к разряду логико-смысловых единств, именно этот уровень и придает ей ее социокультурную и логико-смысловую индивидуальность, ее особый стиль, облик и характер» [Сорокин 2000, с. 33, 38, 47–48]. В ходе своего развития общество создает культурные системы: познавательные, религиозные, этические, эстетические, правовые и др., объединяющиеся (интегрирующиеся) в системы высших рангов — культурные сверхсистемы, динамика которых находится в тесной взаимообусловленности с динамикой иерархии социальных систем. Исторический процесс есть движение типов культур, представляющих собой социокультурную целостность, фундаментом которой является логико-смысловую целостность ценностного ядра. Такие типы культур классифицируются по принципу доминирующих ценностей на идеациональный (или идеационный), идеалистический, рациональный (умозрительный) и сенситивный (или чувственный). Идеационный тип культуры основан на чувстве единства со сверхчувственным и сверхразумным началом; идеалистический (промежуточный) — на сочетании ценностей идеационных и социальных, формирующих основу идеала духовного и социального (Древняя Греция, европейское Возрождение); рациональный — на господстве рационального мышления (европейское Просвещение), чувственный — на признании реальности только мира, воспринимаемого органами чувств (буржуазное общество XIX–XX вв.). Ценностное ядро сенситивного типа культуры сформировано идеями о благах повседневной жизни, из такой культуры вытесняется все, что составляло идеационные ценности. Это вытеснение составляет сущность кризиса культуры, но является временным, переходным к возрождению идеационного типа культуры.</p>	<p>Доминирующие ценности Взаимообусловленная динамика социальных и культурных систем Культурная интеграция Культурное пространство Культурный синтез Типы культур Логико-смысловое единство комплекса ценностей, лежащих в основе культур</p>
<p>А.Дж. Тойнби, «Постижение истории» (1934–1961). Понятие «культура» и «цивилизация» синонимичны. История есть не единый, линейный, непрерывный «исторический процесс» развития, а «круговорот» цивилизаций; единство цивилизаций — ложная идея. Доцивилизационный этап развития человечества — период примитивных обществ, отличающихся от цивилизаций направленностью во времени «социального подражания», или мимесиса (приобщения через имитацию к социальным ценностям): в примитивных обществах мимесис ориентирован на носителей прошлого (представители старшего поколения, умершие предки) и, тем самым, на социальную смерть, распад и разложение, в цивилизациях — на творческих личностей («творческое меньшинство») как носителей будущего, что обуславливает динамичное развитие и рост общества. Переход общества из статического состояния в динамическое «запускается» механизмом «Вызов — Ответ» (описанного в категориях характерных для христианского мировоззрения взаимоотношений человека и Бога),</p>	<p>Цивилизации Культуры Круговорот цивилизаций Исторический процесс Мимесис («социальное подражание») Вызов и Ответ Творческое меньшинство Диалог человека и Бога Постижение воли Бога</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 9 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Англия и США, середина и 2-я половина XX в. Поздний модерн	
<p>так что история цивилизации есть серия взаимодействий «Вызов—Ответ». «Цивилизации развиваются благодаря порыву, который влечет их от вызова через ответ к дальнейшему вызову; от дифференциации через интеграцию и снова к дифференциации» [Тойнби 2002, с. 221]. История многовариантна, поскольку многовариантны и вызовы, и ответы, содержание истории как процесса становление цивилизаций есть духовное совершенствование людей, развитие религиозного сознания: цивилизации (каждой конкретной локальной культурный) — этап на пути постижения человечеством воли Божией. «Единственный плодотворный выход [позволяющий остановить процесс распада цивилизаций — О.Т.], путь преобразования, означающий перенос целей и ценностей в сверхчувственное Царство Божие Это может стать семенем для рождения новой цивилизации, которая будет шагом вперед в вечном процессе восхождения человека к Сверхчеловеку и Града Человеческого к Граду Божию как предельным пунктам движения» [Сорокин, 1998, с. 45–46].</p> <p>К. Клакхон, «Культура: критический обзор понятий и определений» (1952, в соавторстве с А. Крёбером), «Универсальные ценности и антропологический релятивизм» (1952), «Универсальные категории культуры» (1953). Теория паттернов поведения в культуре. «Культура состоит из паттернов поведения и для поведения, эксплицитных и имплицитных, приобретаемых и передаваемых посредством символов, конституирующих характерное достижение человеческих групп, включая их воплощения в артефактах; существенное ядро культуры состоит из традиционных (то есть исторически созданных и отобранных) идей и свойственных им символов; культурные системы могут, с одной стороны, рассматриваться как продукты действия, с другой — как обуславливающие элементы будущего действия (Дословно: «Культура состоит из паттернов, явных и неявных, поведения и для поведения, приобретенных и передаваемых символами, составляющими специфические достижения человеческих групп, включая их воплощение в артефактах; основное ядро культуры состоит из традиционных (т.е. исторически полученных и отобранных) идей и особенно их закрепленных ценностей; с одной стороны, культурные системы могут рассматриваться как продукты действия, с другой стороны, как условные элементы будущих действий» [Kroeber, Kluckhohn 1952, p. 181]). <...> Культура не есть ни поведение, ни исследование поведения во всей его конкретной целостности. Часть культуры состоит из норм или стандартов поведения. Однако другая часть состоит из идеологий, оправдывающих или рационализирующих определенные отобранные способы поведения. Наконец, каждая культура включает широкие общие принципы отбора и упорядочения ("высшие общие факторы"), на основании которых строятся паттерны поведения и для поведения» (цит. по [Хотинец 2007, с. 100]. Несмотря на многообразие обычаев и социальных структур, всем культурам присущи общие фундаментальные ценности. Человеческое поведение рассматривается не как индивидуальное проявление, а как детерминированное имплицитными культурными паттернами — лежащими в основе традиции регулярностями поведения, не осознаваемыми членами общества, слабо или практически не зависящими от социальной структуры, но облеченными в культурно детерминированную форму. Ядро культуры формируют структурообразующие идеи и их символы, высшие принципы отбора и упорядочения, однако изучение паттернов поведения предполагает акцент на формы и структуры в культуре, нежели на культурное содержание. История культуры — история паттернирования, образования сложных взаимосвязей установившихся и в определенном смысле деиндивидуализированных элементов (содержание паттернов таких составляющих культуры, как искусство, религия, философия, наука, технология предстает независимым от отдельных индивидов). Основной механизм формирования личности в культуре — процесс обучения: техническое обучение (передача технических навыков, делающих индивид социально полезным членом общества) и регулятивное обучение (призванное уменьшение значимости индивида в группе, предотвращающее нарушения обычаев и внутригрупповую дезинтеграцию).</p> <p>Ф. Клакхон, Ф. Стротбек, «Вариации в ценностных ориентациях» (1961). Предлагаемая собственную теорию ценностных ориентаций, авторы исходят из того, что перед всеми человеческими обществами встает необходимость ответа на ограниченное число универсальных (бытийных) вопросов (проблем), ответы на которые (решения которых) ценностно-обусловлены и ограничены небольшим числом вариантов, причем выбор их определяется культурными предпочтениями (все альтернативы всех решений присутствуют во всех обществах в любое время, но различно для разных культур, причем решения этих проблем, предпочитаемые данным обществом, отражают его ценности). Клакхон и Стротбек выделяют шесть основных типов проблем (вопросов), решаемых каждым обществом, как его ориентаций, подлежащих измерению: 1) об отношении ко времени (господствующих темпоральных модальностях): какое время акцентировано в общественном сознании — прошлое, настоящее или будущее, 2) о характере связи между человечеством и его природной средой (овладение, подчинение или согласие), 3) об отношениях между людьми (иерархические, как равные с равными, в соответствии с их индивидуальными достоинствами), 4) о главной мотивации поведения и деятельности (выражать себя — «Бытие», рост — «Бытие-в-становлении», достижение цели), 5) о «природе человеческой природы» (nature of human nature) — хорошей (доброй), плохой («Зло») или смешанной, 6) об акцентированной в общественном сознании пространственной модальности (здесь, там, где-то вдали = в отсутствии) (данный вопрос остался неисследованным).</p>	<p>Поведение Традиция Регулярности-паттерны Техническое и регулятивное обучение</p> <p>Универсальные проблемы (вопросы) и культурообусловленные ответы на них как источник ценностей (ценностной ориентации) Измерение ценностных ориентаций Типы отношения ко времени — доминирующие темпоральные модальности Пространственные модальности Типы межличностных отношений Типы отношений между человеком и природой Главная мотивация поведения «Природа человеческой природы»</p>

К концу XIX в. с развитием естественных и гуманитарных «наук о жизни» и окончательным оформлением буржуазного общества (и, соответственно, буржуазной культуры) нарастающая индивидуализация вызвала «аксиологический бунт» против ценностей «буржуазной цивилизации» как символа и воплощения ограниченности удовлетворенностью материальными и статусными благами, противопоставляемыми жизни в собственном смысле этого слова, бунт за утверждение и таковой жизни во всей ее полноте, и соответствующей ей культуры. Отмечу здесь, что хотя такой бунт (по крайней мере, у Ницше) был, не без основания, направлен против кантовской философии, именно Кант первым разотождествляет понятия «культуры» и «цивилизации» — культуры как того и только того, что служит благу людей (поскольку руководствуется нравственным категорическим императивом, обладающим практической силой и определяющим человеческие действия нравственными основаниями самого человека, его совестью) и является внутренней «культурой воспитания» — и цивилизацией, точнее, внешней «технической» культурой-цивизованностью, общепринятыми нормами, ориентированными прежде всего на разум и достаточными для адаптации в «цивилизованном» огосударственном обществе: цивилизация, по Канту, начинается с установления человеком правил человеческой жизни и человеческого поведения [Кант 1963–1966, т. 2, с. 192, 204], и эта кантовская коннотация сохраняется на протяжении всей последующей развернувшейся в эпоху неклассики критики цивилизации и ее противопоставлению культуре.

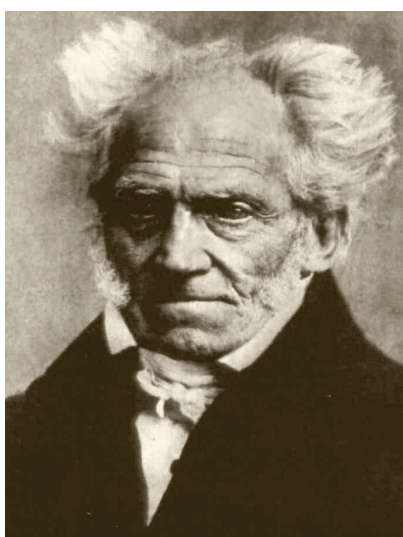
Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

«Аксиологический бунт» неклассики, однако, отвергает — в лице Шопенгауэра — буржуазную культуру за ее индивидуализм и порожденную им агрессивность, но и — в лице Ницше — за вырождение и упадок. В XIX веке корень таких вырождения и упадка Ницше видит в христианской аксиологии и аксиологии Канта — как формы, опасные для человеческой жизни (которая возвращается к идеалам природной силы и здоровья), и государство, «неорганичное» жизни (в противовес государству, «органичному» ей, т.е. разрушающему все прежние регламентации человеческой жизни):

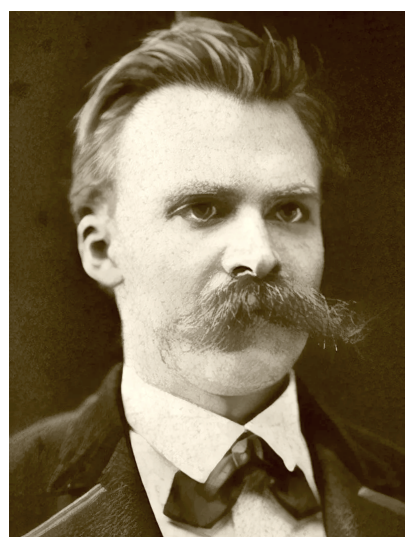
«Христианство называют религией сострадания. Сострадание противоположно тоническим аффектам, повышающим энергию жизненного чувства; оно действует угнетающим образом. Через сострадание теряется сила. Состраданием еще увеличивается и усложняется убыль в силе, наносимая жизни страданием. ... Если измерять сострадание ценностью реакций, которые оно обыкновенно вызывает, то опасность его для жизни еще яснее. Сострадание вообще противоречит закону развития, который есть закон подбора. Оно поддерживает то, что должно погибнуть, оно встает на защиту в пользу обездоленных и осужденных жизнью; поддерживая в жизни неудачное всякого рода. ... тот угнетающий и заразительный инстинкт уничтожает те инстинкты, которые исходят из поддержания и повышения ценности жизни: умножая бедствие и охраняя все бедствующее, оно является главным орудием *décadence* — сострадание увлекает в ничто!.. Не говорят "ничто": говорят вместо этого "по ту сторону", или "Бог", или "истинная жизнь", или нирвана, спасение, блаженство... Эта невинная риторика из области религиозно-нравственной идиосинкразии оказывается гораздо менее невинной, когда поймешь, какая тенденция облекается здесь в мантию возвышенных слов, тенденция, враждебная жизни. <...> ...добродетель только из чувства уважения к понятию "добродетель", как хотел этого Кант, вредна. "Добродетель", "долг", "добро само по себе", доброе с характером безличности и всеобщности — все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессиление жизни... Самые глубокие законы сохранения и роста повелевают как раз обратное: чтобы каждый находил себе свою добродетель, свой категорический императив. Народ идет к гибели, если он смешивает свой долг с понятием долга вообще. Ничто не разрушает так глубоко, так захватывающе, как всякий «безличный» долг, всякая жертва молоху абстракции. — Разве не чувствуется категорический императив Канта как опасный для жизни!.. Только инстинкт теолога взял его под защиту! — Поступок, к которому вынуждает инстинкт жизни, имеет в чувстве удовольствия, им вызываемом, доказательство своей правильности; а тот нигилист с христиански-догматическими потрохами принимает удовольствие за возражение... Что действует разрушительнее того, если заставить человека работать, думать, чувствовать без внутренней необходимости, без глубокого личного выбора, без удовольствия? как автомат "долга"? Это как раз рецепт *décadence*, даже идиотизма... <...> Разве не видел Кант во французской революции перехода неорганической формы государства в органическую? Разве не задавался он вопросом, нет ли такого явления, которое совершенно не может быть объяснено иначе как моральным настроением человечества, так чтобы им раз и навсегда была доказана "тенденция человечества к добру"? Ответ Канта: "это революция". Ошибочный инстинкт в общем и в частности, противоположное как инстинкт, немецкая *décadence* как философия — вот что такое Кант!..» [Ницше 1996, с. 635–635, 638–639].

Между тем провозглашаемая Ницше первая и абсолютная ценность жизни и сверхчеловека как идеала человека, как предельной формы его эмансипации — разрушения внутри себя «твари» и взращивания «творца» — оказывается не чем иным, как предельной формой того же буржуазного «эгоистического, независимого индивида» (К. Маркс), лишённого сострадания — души — и, тем самым, и культуры.

«Но если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека это "всечеловек", а не "сверхчеловек", задуманный уже с самого начала отдаленным от массы и всякой демократии, — замечает по этому поводу М. Шелер. — Сверхчеловек, как и недочеловек, должен, однако, в идеале всечеловека стать человеком» [Шелер 1994, с. 105, курсив первоисточника].



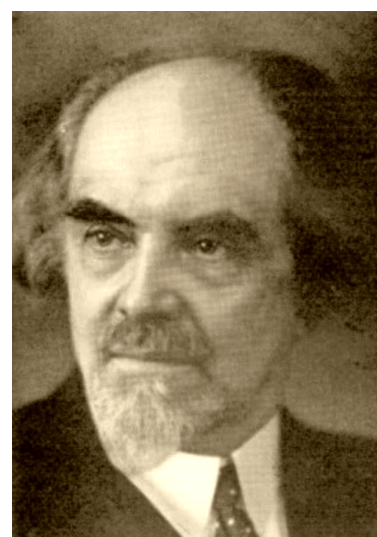
Артур Шопенгауэр
(Arthur Schopenhauer,
1788–1860)



Фридрих Ницше
(Friedrich Wilhelm Nietzsche,
1844–1900)



Макс Шелер
(Max Scheler, 1874–1928)



Николай Александрович
Бердяев
(1874–1948)



Габриэль Оноре Марсель
(Gabriel Honoré Marcel,
1889–1973)

Однако «всечеловек в абсолютном смысле — идея человека, раскрывшего все свои сущностные возможности» — рассматривается Шелером не как практически достигаемый образец, а отнесен к миру духовному как идеальная сущность человека:

«...он [всечеловек — О.Т.] далек от нас так же, как и Бог, который, поскольку мы постигаем его сущность в духе и в жизни, есть не что иное, как *Essentia* человека — но только в бесконечной форме и бесконечном многообразии» [Шелер 1994, с. 106], —

и к сфере научного знания, что оказывалось тем более актуальным, что к концу 1920-х гг. (периоду написания работы «Положение человека в Космосе», 1928) дифференциация европейской науки о человеке достигает (в том числе и прежде всего усилиями очередь обеих школ неокантианства) того состояния, при котором «у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, единой же идеи человека у нас

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

нет» [Шелер 1994, с. 133; курсив первоисточника]. Именно в противоположность Ницше и создает М. Шелер свою антрополого-аксиологическую иерархию, вершиной которой становятся Бог и ценности Божественного / «бесконечно святого».

В противоположность же Ницше, но не менее него не приемля утилитарные ценности буржуазной культуры, христианский экзистенциализм не только Н.А. Бердяева, но и Г. Марселя в своем утверждении ценности человека исключительно в проявлении позитивных экзистенциалов его бытия фактически возвращает святоотеческий (прежде всего отцов-каппадокийцев) концепт «восхождение»⁴⁵ — восхождение к Богу как Абсолютной Личности, в то время как негативные экзистенциалы

⁴⁵ Отмечу здесь, что на рубеже XIX—XX вв. в России, переживавшей острый «приступ богоискательства», концепт «восхождение» и его религиозно-мистическое содержание, в том числе и применительно к культурфилософскому контексту, активно эксплуатировались и вне христианского дискурса — представителями прежде всего, мистических и оккультно-эзотерических учений (Николай и Елена Рерихи, Елена Блаватская, Даниил Андреев), но также и отечественной научной элиты (В.И. Вернадский).

человеческого бытия — одиночество, смерть, страх — мыслятся как Зло, составляющее абсолютную антитезу абсолютному благу Бога, подобно тому, как Смерть составляет абсолютную антитезу Жизни:

«Подлинный» человек — пишет Г. Марсель, — это личность, устремленная к миру высших ценностей. Нам, брошенным в расколотый и бессмысленный мир, надлежит найти абсолютные ценности, которые существуют в Боге. Эти усилия — личное дело каждого индивида, внутренняя тайна каждого человека, но они касаются интерсубъективных ценностей. Следует пробудить среди людей подспудную силу взаимной связи, единодушие, чей источник — Божественный Свет. Личность ощущает в своей душе «свет как предельное выражение тождества истины и любви. <...> По сути дела там, где замешано Зло, Смерть неизменно начинает свою работу. <...> Триумф Зла — Триумф Смерти — Триумф Отчаяния: вот поистине различные формы единственной и устрашающей возможности на горизонте человека» [Марсель 2008, с. 39, 60, 62].

Более того, Н.А. Бердяев вообще усматривает корни «угашения и убыли духа» как раз в «воле к жизни» и «воле к власти», сосредоточенной, по его мнению, в экспансионизме государства (как буржуазного, так и социалистического):

«Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение «наук и искусств», углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев, — все это перестает ощущаться, как подлинная, реальная, «жизнь», все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к могуществу «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью». И эта, слишком напряженная воля к «жизни», губит культуру, несет за собой смерть культуры... Слишком хотят «жить», строить «жизнь», организовать «жизнь» в эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к «жизни», жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к «жизни», тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой «жизни», в ее практике, в ее силе и счастье. Культура перестает быть самоценной и потому умирает воля к культуре. Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удержать свою высшую качественность. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры» [Бердяев 1969, с. 252].

Несмотря на всю свою приверженность немецкой государственности и способам ее утверждения, в том числе и сугубо милитаристским, не видит будущего у политического экспансионизма — экспансионистской политики централизованного государства — и М. Шелер:

«Великая историческая идея 19 века, идея абсолютно суверенного, централизованного национального государства с экспансивной национальной экономикой и колонизацией должна будет в наступающую эпоху в значительной мере отступить» [Шелер 1994, с. 120–121], —

и не потому, что, признавая такое будущее за федеративным устройством государства, возможности такого экспансионизма философ не рассматривает, но потому, что человек первичен, а нации и государства — вторичны:

«...человек — не вещь, он есть направление движения самого универсума, самой его основы. Человек есть «микроскоп и одухотворенное живое существо» — я надеюсь, что эти идеи — уже не слишком узкие петли для многообразия его возможностей и форм. Итак, отворим просторы человеку и его сущностно бесконечному движению и — никаких фиксаций на одном «примере», на одной, естественноисторической или всемирно-исторической форме! <...> ...из основной структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и несправия, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность» [Шелер 1994, с. 187; курсив первоисточника].

Аналогичным образом и в философии Бердяева личность, как уже отмечалось, не является частью общества, «напротив, общество — только часть или аспект личности» [Лосский Н.О. 1991, с. 273].

Итак, если считать наиболее существенными признаками неклассической культуры 1) поиск новых форм ее представления при сохранении прежних культурных смыслов и 2) отказ от идеи абсолютности истины и системы ценностей, то в первом случае о смене парадигмы культуры начиная с 70-х гг. XIX в. свидетельствуют оформление философии жизни и философии имени, становление позитивизма и его многочисленных направлений и школ, экзистенциализма, «понимающей психологии» В. Дильтея, формальной социологии Г. Зиммеля, философии Всеединства В.С. Соловьева, философской антропологии М. Шелера, экзистенциального персонализма Н.А. Бердяева, критической, или новой, онтологии Н. Гартмана и др.

Что же касается перехода от идеи абсолютности истины и ценностей к представлениям об их относительности, то здесь, как представляется, следовало бы говорить скорее об относительности истины в отдельных культур-философских системах, а так-

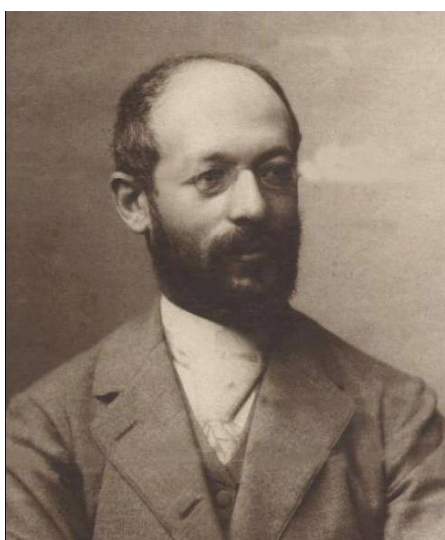
**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

же о пришедшем на смену представлениям об абсолютной определенности понятий и суждений признании их относительной определенности. В этом смысле для наступления эпохи неклассики не меньшее значение, чем теория относительности Эйнштейна, имели принцип неопределенности Гейзенберга (1926), «проникший» из квантовой физики в гуманитарную сферу, и последовавшие за ним теоремы Геделя⁴⁶ (1930—1931) и Тарского (1936) (последняя выражала принцип неопределенности в

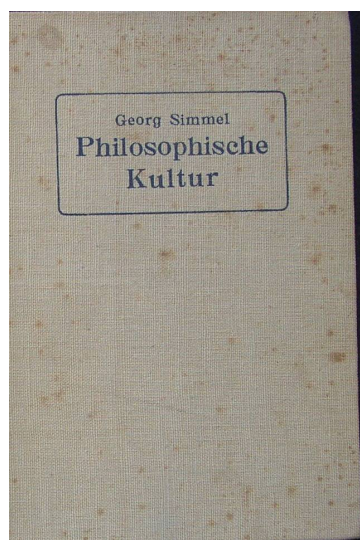
⁴⁶ В формулировке А. Френкеля и И. Бар-Хиллела: «Каждая логистическая система, настолько богатая, чтобы содержать формализацию рекурсивной арифметики, либо омега-противоречива, либо содержит некоторую неразрешимую (хотя и истинную) формулу, то есть такую формулу, что в данной системе ее нельзя ни доказать, ни опровергнуть (хотя с помощью дополнительных средств, выходящих за рамки этой системы, можно показать ее истинность); иными словами, любая данная омега-непротиворечивая система указанного типа (синтаксически и семантически) неполна и даже неполнонима» [Френкель, Бар-Хиллел 1966, с. 364].

математической логике). Однако еще в философии культуры Г. Зиммеля нравственный императив выступает не абсолютной, а относительной культурной ценностью:

«...многие этические императивы заключают в себе идеал настолько неподвижного совершенства, что из него не высвобождаются, так сказать, никакие энергии, которые мы могли бы воспринять в нашем развитии. При всей своей возвышенности в ряду этических идей он в качестве момента культуры легко отодвигается в сторону другим, который со своего более приземленного в том же ряду места скорее уподобляется ритмике нашего развития и оказывает на нас укрепляющее действие. Иная причина такой диспропорции между конкретной и культурной ценностью того или иного образования заложена в односторонности той помощи, которую оно нам оказывает. <...> Целиком и инстинктивно нравственной душе не нужно формулы нравственного закона, выступающего для нее как внешний императив. Только у искушаемых, нечистых, колеблющихся или падших обособляется собственно нравственное сознание. Оно становится долженствованием, тогда как для совершенно нравственного человека долг является неотъемлемой частью его бытия» [Зиммель 1996, т. 1, с. 460, 660].



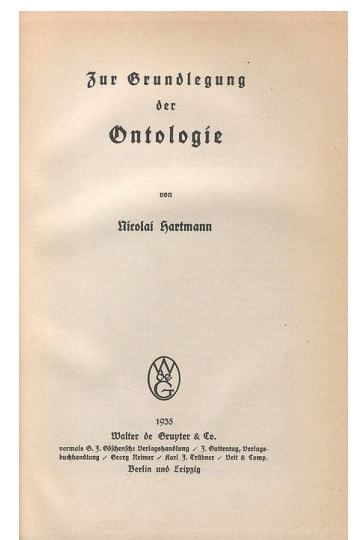
Георг Зиммель
(Georg Simmel, 1858—1918)



Обложки первых изданий сборника Г. Зиммеля
«Философия культуры» (1911; слева) и его работы
«Конфликт современной культуры» (1918; справа)



Николай Гартман
(Nicolai Hartmann, 1882—1950)



Титульный лист первого издания труда Н. Гартмана
«К основоположению онтологии» (1935)

В «Феноменологии и теории познания» М. Шелера, вышедшей за 13 лет до того, как Гейзенберг сформулировал принцип неопределенности, термин «неопределенность» используется преимущественно для характеристики «чувственного познания» ценностей, а также в критике представителя Марбургской школы неокантианства за их методологический подход к естественным наукам:

«...научный логос являет себя облеченным достоинствами Бога-творца, а принципы и категории, в соответствии с которыми происходит определение “неопределенного”, наделение $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ существованием и его “полагание” (ведь вместе с “определенностью” оно лишено и существования), сами не имеют для себя никакого иного оправдания, кроме того, что в ходе редукции они могут быть обнаружены как “предпосылки” или даже как “основоположения” соответствующей науки» [Шелер 1994, с. 225].

В вышедшем же в 1935 г. труде Н. Гартмана «К основоположению онтологии» понятийная неопределенность приобретает выраженный характер «установки онтологического познания»:

«...если всякое более близкое определение уже есть упущение общего, то “сущее как сущее”, по-видимому, должно оставаться неопределенным. Иными словами, оно должно фиксироваться чисто как таковое, именно в своей непостижимости и неопределяемости.

Бытие есть последнее, о чем можно спрашивать. Последнее никогда не дефинируемо. Давать дефиницию можно лишь на основе чего-то другого, что стоит за искомым. Но последнее таково, что за ним ничего не стоит» [Гартман 2003, с. 155—156].

Подчеркну здесь еще раз, что, несмотря на тренд секуляризации, идея Абсолюта и абсолютных ценностей в неклассике отнюдь не перестает существовать.

«...иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием — это принадлежит к сущности человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру», — утверждает М. Шелер [Шелер 1994, с. 4; курсив первоисточника].

При этом если для самого Шелера абсолютной ценностью является «бесконечно святое», «Божественное» [Шелер 1994, с. 313], равно допускающее и христианское, и пантеистическое понимание, то Г. Зиммель усматривает Абсолют в истории, точнее, в исторической смене культурных форм; абсолютной ценностью для Н.К. Рериха выступает сама культура (помимо этого в доктрине Агни Йоги существует и собственно оккультно-мистический Абсолют — пантеистическое божественное начало, раство-

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

ренное в Космосе); в философии Н.А. Бердяева из абсолютной ценности личности выводятся ее неотъемлемые права на духовную свободу и творчество, у Н. Гартмана же все ценности абсолютны (с реальным миром их соотносит только их априорно-интуитивная данность человеку в «чувстве ценности»).

Попытку сохранить исторические культурные смыслы Абсолютного в понимании относительности ценностного демонстрирует аксиология М. Шелера (ядром которой является, в противовес Канту, не разум и не воля, а «эмоциональный априоризм», что можно считать первым шагом в сторону постмодернистской деонтологизации классического Логоса). Шелеровская иерархия ценностей основана на открытости человека «царству ценностей», которые, с одной стороны, несводимы к должностованию, нормам, императивам; независимы от предметов-носителей, субъекта, его потребностей и интересов, «априорны», поскольку «основываются на сущностях, а отнюдь не потому, что они "порождены" "рассудком" или "разумом"» [Шелер 1994, с. 286–287]. С другой стороны, ценность — феномен, не существующий вне направленности на него сознания субъекта, а ценностное познание есть «усмотрение ценностей, которое выстраивается в чувствовании, предпочтении, в конечном счете — в любви и ненависти...» [Шелер 1994, с. 287]. Иерархия ценностей преодолевает видимое противоречие, включая несколько уровней (в порядке возрастания): гедонистические ценности полезного (ценностный ряд «приятного» и «неприятного»); витальные ценности; духовные ценности (этические, эстетические, ценности чистого познания); духовные ценности; ценности «святого» и «несвятого», выраженно отделенная от всех предыдущих (наивысшая из них — ценность святого / Божественного). При этом на чувствовании основывается не только познание самих ценностей, но и (чувственно же познаваемая) «относительность» их ступеней:

«Существует непосредственное чувство «относительности» ценности, совершенно независимое от «суждения», и для этого чувства вариативность относительной ценности при одновременном постоянстве менее «относительной» ценности является, конечно, подтверждением, но не доказательством» [Шелер 1994, с. 317–318], —

сущностным признаком «более высокой ценности» является ее меньшая «относительность», сущностным признаком «высочайшей» ценности — то, что она «абсолютна».

В целом же неклассика — эпоха наиболее широкого спектра существующих контрапунктно представлений о Боге — от полного его отрицания как «обожествленного Ничто» и провозглашения «смерти Бога» (как освобождения от него — рождения — человека) у Ницше, Бога как «тщетной страсти» человека, конечного проекта его сознания, стремящегося стать Абсолютом, невозможным бытием-для-себя-в-себе, обрекающем человека на поражение у Сартра, негативного решения вопроса об онтологии Бога как ограничивающего свободу индивида у Н. Гартмана и рационально-позитивистского отрицания Бога у Б. Рассела (как не допускающего ни идеи «необходимого существа», ни самого слова «абсолютный», тем более идеи Бога как источника абсолютного блага, и утверждающего постоянную изменчивость морального закона [Рассел 1987]) до абсолютной ценности Божественного у Шелера и абсолютной личности Бога — относящейся к человеку так, как целое к части целого у Зиммеля:

«То, что называлось «вечностью» Бога, его возвышением над временной обусловленностью, представляет собой ту форму, в которой возможно абсолютно личностное бытие. Этой формой Бог не очеловечивается, наоборот, ею обозначается как раз то, что недостижимо для человека: абсолютное единение и самодостаточность всего бытийного содержания. Существо, являющееся частью целого, — а таков человек — никогда не может быть совершенной личностью» [Зиммель 1996, т. 1, с. 641–632], —

Трансцендентного Бога — Абсолютной Личности, единственного источника блага и спасения и Г. Марселя и Бога-Творца, дорога к которому есть творчество, Бога, порожденного из бездны бытия-до-бытия, или чистой свободы, и из нее же творящего человека, Бога, не властного над свободой, им не создаваемой [Бердяев 1990], Бога — величайшей человеческой идеи, у Бердяева, Бога — «существа сверхличного» — «космического разума» и Бога — «особой организующей силы, действующей в мире», и центре, на котором весь мир замыкается, становясь всеединым в Боге, у В.С. Соловьева, Бога мистики и христианства, который есть любовь и объект любви, источник самого жизненного прорыва и творческой энергии, «брошенной» в материю, у Бергсона.

Между этими крайними позициями мы обнаруживаем и лингвистический подход Л. Витгенштейна — выведение идеи Бога (и религиозных догм) из обычая как формы единства слова и дела, из жизненного опыта, прежде всего опыта страданий:

«Как усваиваем мы слово "Бог" (то есть его употребление)? Я не в состоянии дать обстоятельного грамматического описания этого: но в какой-то мере способен внести вклад в такое описание; я могу поведать об этом многое, а со временем, пожалуй, предложить и что-то вроде сборника примеров. ... По сути, я хочу сказать, что в данном случае дело не в словах, произносимых человеком, и не в сопутствующих им мыслях; важно, сколь различно происходящее при этих словах в разных пунктах самой жизни. ... Теология, настаивая на употреблении особых слов и фраз и запрещая прочие, ничего не проясняет... Она как бы жестикулирует словами, ибо, стараясь что-то сказать, не знает, как это выразить. Смысл словам придает определенная практика. Надо, чтобы доказательством бытия Бога па самом деле было бы нечто такое, с помощью чего" люди могли бы убедиться в существовании Бога. Но мне думается, верующие, даже располагая они такими доказательствами и пробуй анализировать, разумно обосновывать свою "веру", все же сами никогда не пришли бы к вере таким путем. "Убеждение в существовании Бога", пожалуй, складывается путем соответствующего воспитания, формирования определенного образа жизни. Привить веру в Бога способна жизнь. И еще это делает опыт. Но на "существование этой сущности" нам указывают не видения или другие чувственные впечатления, а, например, разную рода страдания. Причем они не показывают нам Бога в виде некоею чувственного впечатления от того и ли иного объекта, но позволяют нам лишь" угадывать его. Привести нас к этому понятию может жизненный опыт, размышления о жизни, т.е. сама жизнь» (КиЦ 465, 475, 476) [Витгенштейн 1994], —

и конструкция позднего Хайдеггера «Бог (который есть не бытие, а сущее) — бытие (которое «есть то, в чем нуждается Божественное Бога [Götterung des Gottes], чтобы все же полностью от него отличаться» — цит. по [Бросова 2009]) — человек», и абсурдистский Бог А. Камю, не признававшего существования Бога как возможности решения через Него проблем человека, поскольку сама такая возможность отрицала бы онтологию экзистенциального опыта — опыта обретения человеком смысла жизни перед лицом своей смерти (биологической или социальной) — и, одновременно, полагавшего признание ницшеанского «Бог умер», утверждением абсурдности жизни без Бога («Предоставленный самому себе человек терпит крах» [Камю 1990]): состояние

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

абсурда и есть та онтологическая ситуация, суть которой состоит в ускользании от человека мира, ставшего самим собой после того, как человек, увидев свое подлинное положение в мире, утратил среди прочих иллюзий и иллюзию Бога.

Однако утверждение абсолютной ценности Божественного не означает признания новоевропейской неклассической парадигмой изначально и предвечно установленных истин. Венчая высочайшей абсолютной ценностью Божественного свою иерархию, Шелер заявляет:

«Не существует никакого общезначимого истинного мировоззрения, но есть лишь индивидуально-значимо истинное и одновременно обусловленное исторически в мере своего совершенства и адекватности "содержательное" мировоззрение» [Шелер 1994, с. 14], —

образующие мировоззрение идеи и истины устанавливаются самим человеком адекватно его требованиям и потребностям не означает и не возможности просто существования многих систем ценностей (в условиях различных государств и цивилизаций), но и взаимодействия, и даже «выравнивания потенциала» этих систем («Человек в эпоху выравнивания»).

Вопрос об абсолютной истине в философской системе Н. Гартмана решается двояко. С одной стороны, истина хотя и есть спекулятивный идеальный конструкт, гартмановская онтология не допускает какого бы то ни было релятивизма истины — ни множественности истин, поскольку это является «преградой и противовесом для дальнейшего формирования проблематики бытия» [Гартман 2003, с. 54], ни тождества истины, с одной стороны, и принятия чего-либо за истину, с другой:

«...не все равно, истинно ли нечто или истинным считается. ... Познание и заблуждение во всех областях жизни и знания существуют в нераздельном смешении, все успехи в постижении мира суть поступательное исправление ошибок, а критика ошибки всегда должна осуществляться только с учетом всех обстоятельств. В этом внутренняя причина кажущейся относительности истины, как приватной в личных воззрениях, так и объективно-исторической — в смене эпох. ... истинное бытие теперь уже означает отнесенность к сущему» [Гартман 2003, с. 84–86].

Причины возможной относительности истины (и ценностного релятивизма) видятся философом в онтологии ценностей, точнее, причины эти усматриваются им в наличии связи между «иерархиями/степенями бытия» и пониманием истины в различных философских системах от Аристотеля до Шелера:

«Бытие отличается от сущего точно так же, как истина отличается от истинного, действительность — от действительного, реальность — от реального. Есть много того, что истинно, однако сама истинность в этом многом — одна и та же; говорить об "истинах" во множественном числе с философской точки зрения неверно и этого следовало бы избегать. Точно так же неверно вести речь о действительностях, реальностях и т.д. Действительное бывает разным, действительность в нем одна — тождественный модус бытия. <...> В ступенчатом царстве Аристотеля ясно просматривается, хотя и не проговаривается, нечто подобное, а именно: высшая степень бытия здесь находится в духе (*νοῦς*), низшая — в материи (*ὕλη*). Промежуточные ступени — вещь, живое существо, душа — расположены так, что более высокая оформляет более низкую, более низкая же получает свое завершение в более высокой. Чем выше, тем полнее и богаче становится оформление. А эти различия оформлений понимаются как степени бытия. В четком выражении мы обнаруживаем это в неоплатонизме, который низводил материю до не-сущего, дух же понимал как чистое бытие, божество — как сверхсущее.

Эта идея сохранилась в великих системах Средневековья: чем богаче воплощение определенности бытия (положительных сущностных предикатов), тем выше степень реальности. Божество как *ens realissimum* замыкает ряд ступеней сверху. Еще в гегелевской "Логике" обнаруживается базовая схема данной идеи: "истина" более низкой ступени всякий раз лежит в более высокой. То, что Гегель называет "истиной", — это как раз завершение бытия» [Гартман 2003, с. 146, 205].

Таким образом, онтологическая позиция Гартмана — единственность истины и множество, но не релятивизм, а совокупность ценностей («Со времен Ницше все более четко показывалось, что здесь речь идет вовсе не о каком-то едином принципе (как полагал еще Кант), но о множестве ценностей, которые в ходе истории лишь постепенно открывались человеку» [Гартман 2003, с. 111–112]), приобретающей реальность через человека — через его ценностное чувство:

«Ценность не дана иначе, нежели через ее осознание, а именно — в форме ценностного чувства. Но в историческом плане ценностное чувство переменчиво. Исторический релятивизм подхватывает этот факт и утверждает, что сами ценности подвержены историческому изменению, из чего получается, что ценности зависимы от осознания ценностей. Такому ценностному релятивизму противостоит другая точка зрения, согласно которой хотя царство ценностей в себе и существует в неизменности, но ценностное сознание всякий раз постигает лишь его фрагменты. В соответствии с этим ценностное чувство относится к сфере ценностей так же, как познание к сущему вообще, ведь и познание не постигает весь сущий мир сразу, оно открывает его себе лишь постепенно, двигаясь вперед» [Гартман 2003, с. 115].

С другой стороны, хотя «ценности не происходят ни из вещей (или реальных отношений), ни из субъекта... ценности — это сущности» [Гартман 2002, с. 178], а мир идеальных сущностей является их источником, сам по себе ценностей их не порождает, более того, ценностное чувство человека может лишь привести в мир ценность, но не породить ее:

«Ценность как таковая является непроизводной. И если она налицо, то имеет абсолютный характер» [Гартман 2004, с. 455].

Таким образом, у Гартмана источником ценностей является только идеальное бытие в двух его видах — в виде идеальных объектов и в виде ценностей, — в отличие и от Шелера, и, тем более, христианского экзистенциализма, полагающих источником ценностей трансцендентный дух. При этом само гартмановское идеальное бытие непосредственно непознаваемо (ценностное чувство не есть познание, оно — смутное и неясное «внутреннее слышание»), поэтому Гартман обходит вопрос о механизме порождения ценностей, исследуя лишь формы их данности человеку (здесь Гартман превращает гегелевскую триаду духа в триаду «личностный дух», имеющий сознание, волю и самосознание, наделенный способностью любить и ненавидеть, нести ответственность, вину и заслугу, — «объективный дух», историческая судьба, одновременно сверхиндивидуальный, общий и реальный живой духом, носитель истории в строгом и ее смысле, — «объективированный дух», соприкасающийся с вневременным сверхисторическим идеальным [Гартман 1995]) и этико-эстетические акты функционирования ценностей в реальном мире.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

В целом, метафизика ценностей (ответ на вопрос о «способе бытия ценностей» [Гартман 2003, с. 112]) полагает таковые, как уже отмечалось, не зависящими ни от реальности, ни «от нашего понимания или мнения», т.е. как сферу идеального:

«При рассмотрении способа бытия ценностей реальность даже вовсе не учитывается, ведь они существуют явно независимо от того, реализуются ли они в мире, и если да — то насколько. А это возможно лишь благодаря тому, что нравственные ценности имеют характер должного и встают перед человеком в качестве требований. Необходимо, таким образом, приписать ценностям иной способ бытия. ... Идеальное бытие ценностей, таким образом, должно принадлежать к иному роду бытия, который не опирается на субъекта и не совпадает со способом бытия других сущностей» [Гартман 2003, с. 113].

В то же время абсолютность ценностей в идеальном бытии не означает, что они «абсолютны по силе детерминации в действительном мире людей» [Гартман 2001, с. 256]: свое бытие в нем идеальные ценности приобретают только через человека как связующее звено между идеальным «царством ценностей» и реальным миром [Гартман 2001, с. 259]. Существенным здесь является то, что нравственные ценности есть результат свободы человека, понимаемой как его «предоставленность самому себе»:

«То, что мы в жизни называем лицом, есть в этом смысле свободное существо. Это существо, которому мы приписываем его поступки, которое несет ответственность, обладает виной и заслугами, существо, которое сообразно склонностям и помышлениям принимает решения, исходя из которых становится "хорошим или плохим". Это существо, принужденное отнюдь не к добру или ко злу, но к осуществлению выбора между ними. Ибо нет свободы делать одно лишь добро, только тот, кто в принципе способен и ко злу, способен к добру в нравственном смысле. Если бы человек не был способен ко злу, он подчинился бы закону добра, как вещь подчиняется закону природы. Но тогда доброта не была бы моральной, не была бы нравственной ценностью. ... в том и состоит смысл нравственной ценности, что она предоставлена свободе» [Гартман 2003, с. 110].

В поднятой Ницше ключевой теме неклассики — теме радикальной свободы человека как принципиального предоставления его самому себе и, тем самым, источника ценностей — отчетливо звучит контрапункт аксиологий Н. Гартмана, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя. Позиция Сартра кажется в известной мере сближающейся с гартмановской (как равно основанная на отсутствии трансцендентного источника ценностей — Бога), но предоставленный самому себе человек Сартра, не будучи уверен в своем «ценностном чутье», говорит о ценностях — не идеальном их бытии, а о реальном мире как мире явленных ценностей — в терминах тревоги, оправдания и доверия:

«Этическая тревога существует, когда я рассматриваю себя в моем первоначальном отношении к ценностям. Последние несомненно настоятельно требуют основания. Но этим основанием ни в коем случае не может быть бытие, так как всякая ценность, которая основывала бы свою идеальную природу на своем бытии, прекращала бы этим самым быть ценностью и реализовывала бы гетерономию моей воли. Ценность получает свое бытие из своего требования, а не свое требование из своего бытия. Она, стало быть, не дается в созерцательной интуиции, которая постигала бы ее как существующую ценность и тем самым устраняла бы ее права на мою свободу. Но она, напротив, может открыться только в действенной свободе, которая делает ее существующей в качестве ценности одним фактом ее признания как таковой. Отсюда следует, что моя свобода есть единственное основание ценностей и что ничего, абсолютно ничего не оправдывает меня в принятии такой-то или какой-либо другой шкалы ценностей. Как бытие, посредством которого существуют ценности, я не могу быть оправдан. И моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания. **Она тревожится, кроме того, и тем, что ценности в принципе раскрываются в свободе, поскольку они не могут раскрываться, не будучи тут же "поставленными под вопрос", потому что в качестве моей возможности существует дополнительная возможность перевернуть шкалу ценностей. Как раз тревога перед ценностями является признанием их идеальности.**

Но обычно мое отношение к ценностям в высшей степени доверительное. В самом деле, я включен в мир ценностей. Тревожащее восприятие ценностей как удерживаемых в бытии моей свободой является феноменом опосредованным и позднейшим. Непосредственное же — это мир с его неизбежностью, и в этом мире, куда я включен, мои действия спускают ценности, как куропаток; именно через мое возмущение дается мне отрицательная ценность "низость", в моем восхищении — положительная ценность "величие". И в особенности мое повиновение множеству реальных запретов открывает мне эти запреты как фактически существующие. Буржуа, называющие себя "порядочными людьми", не делаются порядочными в результате созерцания моральных ценностей: но с самого своего появления в мире они обречены на образ действий, смыслом которого является порядочность. Таким образом, порядочность приобретает бытие, она не ставится под вопрос; ценности разбросаны на моем пути как множество мелких реальных требований, подобных надписям, запрещающим ходить по газону» [Сартр 2000].

Аксиологическая позиция Г. Марселя, обусловленная представлением о неустранимом и неотчуждаемом трансцендентном источнике ценностей — при всем понимании опыта философских и сугубо личностных переживаний Ницше и сочувствии к этому опыту — недвусмысленно указывает на то, что «дополнительная возможность переворачивания шкалы ценностей непременно будет реализована человеком на практике, если его «я» останется единственным источником его ценностных ориентиров:

«Утверждать, что "я" творит ценности, означает опаснейшим образом исказить несравненно более глубокую истину, касающуюся не только свободы, но и имманентного ей смысла, — имманентного до такой степени, что без него свобода превращается в абсурдную и гримасничающую карикатуру на самое себя. Истина гораздо скорее в том, что если здесь вступает "я", то лишь как фактор разрушения бытия в его полноте или... как принцип "декреации". Если "я" находится у истоков ценностей, то лишь постольку, поскольку последние, как я подчеркивал... коррелятивны "недостаточному" бытию, то есть совершенной в отношении бытия редукции. Такая редукция — предварительное условие действия, любого, поскольку действие предполагает проект. Ценность можно сравнить с горизонтом, на котором вырисовывается этот проект, или это действие. А еще можно сказать, что ценность — это предоставляемая сознанием самому себе схематическая интерпретация задуманного, действия, в которое сознание спешит окунуться» [Марсель 1995, с. 130].

Так, с одной стороны, в полемике с Ницше принимает позицию Канта в отнесении источника нравственного императива к трансцендентальному миру высших целей, к которому отнесены идеи бессмертия и Бога, с другой же стороны, христианская

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

аксиология Марселя, по напряженности веры восходящая в гораздо большей степени к Бл. Августину, нежели к Канту, не приемлет кантовскую позицию в отношении того, что «ценность может заключаться только в принципе воли безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством поступка» [Кант 1963–1966, т. 5, с. 236].

«Но особенно момент святости, воплотившийся в некоторых людях, нам дан, чтобы открыть нам, что то, что мы называем нормальным порядком, есть в конечном счете с высшей точки зрения, с точки зрения души, связанной глубинной связью с онтологическим таинством, лишь опрокинутый противоположный порядок. В этом отношении размышление о святости, со всеми этими конкретными чертами, имеет, мне кажется, огромное философское значение; я готов сказать, что оно есть подлинное введение в онтологию» [Марсель 1995, с. 101].

Аналогичным образом и Шелер противопоставляет «порядок сердца», «логику сердца» рациональным структурам бытия. К Августину же (и в значительной мере Паскалю) восходит и философия М. Шелера, для которого трансцендентальный априоризм Канта и «интеллектуальное априори» вторичны по сравнению с «эмоциональным априори» души: любовь, ненависть, надежда, страх и иные духовные сущности, недоступны рассудку, как непознаваемы им добро и зло. Последние противопоставлены в виде не просто объективной, но априорной бинарной оппозиции, в оппозиции предельной, идеальной сущности «априорных добра и зла» [Шелер 1994, с. 54], схватываемых познанием души на основе «эмоционального априори»:

«открытие того, что является благим и дурным, не основывается на опыте. Даже если бы никогда не было вынесено суждения о том, что убийство есть зло, оно тем не менее оставалось бы злом. Даже если бы благо не “считалось” благом”, оно тем не менее было бы благом» [Шелер 1994, с. 265].

Ту же определенность оппозиции добра и зла мы находим, как было показано выше, и у Г. Марселя, и у К. Ясперса, выдвигающего тезис, согласно которому «безусловное, выступая во времени, само не имеет временного характера» и говорящего о «безусловности человека», и полагающего, что смысл безусловного «станет ясным только исходя из противоположности добра и зла», в выборе между которым и субстанциализируется человек:

«В безусловном находит свое осуществление выбор. Принятое решение превращается в субстанцию человека. Он выбирает то, что понимает как доброе исходя из различия между добром и злом» [Ясперс 2000, с. 60].

Даже Ницше, принципиально отказываясь от кантовского наследия и в целом таких «изобретений» «морального сознания», как знание, самосознание, истина, свобода воли, и вынося волю к власти «по ту сторону добра и зла», по сути, говорит (в «Антихристианине») о христианстве и кантовской философии в терминах абсолютного зла, а о сверхчеловеке (в «Так говорил Заратустра») — в терминах абсолютного добра.

Отсюда представления о воздействии, которое «отказ от постулата абсолютности истины, так или иначе, несомненно, оказал ...на культурное сознание [неклассики]» [Флиер 2016], кажутся несколько идеализированными: в политике как форме культуры в неклассическую эпоху бинарные оппозиции «истинное — ложное» и «добро — зло» актуализируется столь же однозначно, сколь и в классический период⁴⁷ (в том числе именно по той самой причине, что «неклассическая культура

⁴⁷ Замечу здесь, что и в классическую эпоху существовало понимание релятивизма добра и зла — если и не метафизического, то социально обусловленного (как, например, Гоббс в своем «Левиафане»): «Ибо слова “добро”, “зло”... всегда употребляются в относительном смысле в зависимости от того, кто их употребляет, так как ничего не бывает чем-то таковым просто и абсолютно и никакое общее правило о том, что есть добро и что — зло, не может быть взято из природы самих объектов...» [Гоббс 1991, с. 39].

отвергала формы классической, но не возражала против ее культурных содержаний» [Флиер 2016]). Более того, с превращением масс в политического актора (что знаменовалось оформлением феномена массовой культуры) перевело восприимчивость к данной антитезе в регулятивную сферу в масштабах, вполне сравнимых с религиозными войнами классической эпохи. В известном смысле об этом можно говорить как о результате своего рода «культурного / ценностного переноса», когда стремительно секуляризирующееся в конце XIX — начале XX в. общество, обыденное и научное сознание позднего модер-на (за исключением религиозных философов и их референтного круга, существенно сузившегося по сравнению с классической эпохой) оказалось «компенсированным» не только «ценностно-нейтральным» фрейдовским психоанализом⁴⁸, но и

⁴⁸ «Сегодня психоанализ представляет собой некий суррогат религии для утративших веру и выбитых из традиционной культуры европейцев и американцев. Вместе с экзотическими восточными учениями, оккультизмом, биоэнергетикой и другими “плодами просвещения” психоанализ занимает в душе западного человека место, освобожденное христианством» [Руткевич 1990, с. 261].

«ценностно-нормативной» («ценностно-экспрессивной») политической идеологией. В итоге, вопреки утверждениям о якобы «не встретивших понимания в западных либерально-демократических обществах» «опытах российского большевизма, итальянского и испанского фашизма и немецкого нацизма по возвращению к ажиотированной идеологичности политического и культурного устройства» [Флиер 2016], практика такой «ажитированной идеологичности» оказалась вполне органичной для западной демократии XX в. даже «на входе» в постнеклассику — как во внутривнутриполитической сфере («маккартизм», режим «черных полковников» в Греции 1967–1974 гг., движение «новых левых» 1960-х–1970-х гг., террористическая деятельность баскских, ирландских и итальянских радикальных группировок⁴⁹), так и в сфере внешней политики («холодная война»).

⁴⁹ Обусловленный «ажитированной идеологичностью» (А.Я. Флиер) политический терроризм как массовое явление не только в Российской империи, но и в Европе вообще возникает в эпоху неклассики, в 70-е–80-е гг. XIX в.: «возникновение революционного терроризма современники событий относили к рубежу 70–80-х годов девятнадцатого века, справедливо усмотрев в нем явление новое и не имеющее аналогов. Разумеется, политические убийства практиковались в Европе и ранее, в начале и в середине XIX столетия, как отдельными лицами (К. Занд, Ф. Орсини и др.) и даже организациями (карбонарии в Италии). Однако говорить о соединении идеологии, организации и действия — причем носящего “публичный” характер — мы можем говорить лишь применительно к последней трети XIX века. В это время террор становится системой действий революционных организаций в нескольких странах» [Будницкий 1997].

На неклассическую же эпоху приходится и значительное число фактов проявления такой формы нетерпимости, как геноцид.

В известном смысле и самый «бунт» неклассики против диктата прежних форм представления культуры, в результате чего «одной из главных творческих задач неклассической культуры стала разработка новых культурных форм [здесь в смысле но-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

вых течений в искусстве и форм репрезентаций культуры — О.Т.], которые должны были прийти на смену классическим» [Флиер 2016], свидетельствует о сохранении и воспроизводстве однозначного «классического» проявления бинарных оппозиций и антитез. Тот же факт, что «новые формы отнюдь не вытеснили классические из культурного оборота, но существенно пополнили их банк, раздвинули рамки культурных ограничений допустимого и недопустимого» [Флиер 2016] есть, на мой взгляд, проявление не «смягчения» бинарных оппозиций «истинное — ложное» («добро — зло») и даже не сознательным допущением сохранения классических ценностно-смысловых содержаний в эпоху неклассики, а феноменом системной памяти живой материи, благодаря которой на каждой на следующей ступени ее развития сохраняются все предыдущих эволюционные формы получения, переработки и передачи информации в ней [Гринченко 2004, 2007; Гринченко, Щапова 2017].

Прорывом и кульминацией в осознании необходимости освоения как формы культуры сохранения накопленных человечеством материальных и духовных культурных форм в эпоху неклассики стали последовательное принятие Гаагских конвенций 1899 и 1907 гг. о законах и обычаях войны (содержавших конкретные пункты по защите культурных объектов), Пакта Рериха (1935) и Гаагской конвенции о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта (1954), упомянутой Конвенции о предупреждении преступления геноцида и наказании за него (1948) и, наконец, уже в эпоху постнеклассики, Парижская конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия (1972).

Однако едва ли не наиболее существенной, на наш взгляд, особенностью неклассической культуры как феномена оказывается не институционализация защиты культурного и природного наследия как новая форма культуры / новая форма ее репрезентации, а то, что объектами научного — и только научного — познания для нее становятся и сама природа, и, что главное, душа — теперь как предмет психологии и физиологии. Более того, по мере секуляризации общества и сознания «божественная душа» теоцентрического мировосприятия все больше уступает место некоему подобию «животной души» (в духе античной философии), наделенной способностями ощущения, желания и страстных переживаний:

«Пропать, которую Декарт вырыл между телом и душой, сегодня сомкнулась почти до осязаемого единства жизни» [Шелер 2003, с. 178].

Характеризуя эту новоевропейскую тенденцию, Шелер пишет далее:

«...идеология человека, господствующая среди нас,.. — это натуралистические, “позитивистские”, позднее также прагматические учения, которые я хочу обозначить короткой формулой “homo faber”. Эта идея также охватывает все основные проблемы антропологии. Она самым фундаментальным образом отличается от только что очерченной теории человека как “homo sapiens”. Это учение о “homo faber” прежде всего вообще отрицает особую специфическую способность человека к разуму. Здесь не проводится существенного различия между человеком и животным: есть лишь степенные отличия; человек есть лишь особый вид животных. В человеке действуют те же самые элементы, силы и законы, что и во всех других живых существах — только вызывая более сложные следствия. Это относится к физической, психической и soi-disant “поэтической” сфере. Все душевное и духовное здесь понимается исходя из влечений, ощущений органов чувств и их генетических дериватов. Так называемый мыслящий “дух”, мнимо отличающаяся от инстинктов способность к сосредоточению воли и к целеполаганию, понимание ценностей и ценностная оценка, духовная любовь — а следовательно, и произведения этих начал (культура) — это всего лишь дополнительные эпифеномены и бездейственные отражения в сознании тех начал, которые действуют также и в стоящем ниже человека животном мире. Итак, человек, в первую очередь — не разумное существо, не “homo sapiens”, а “существо, определяемое влечениями”. То, что он зовет своими мыслями, своими желаниями, своими высшими эмоциональными актами (любовь в смысле чистого блага) здесь лишь своего рода “знаковый язык импульсов его влечений” (Ницше, Гоббс) — символика лежащих в основе констелляций влечений и их перцептивных коррелятов. То, что называется духом, разумом, не имеет самостоятельного, обособленного метафизического происхождения, и не обладает элементарной автономной закономерностью, сообразной самим законам бытия: оно — лишь дальнейшее развитие высших психических способностей, которые мы находим уже у человекообразных обезьян» [Шелер 2003, с. 79–80].

В противоположность такому подходу Шелер помещает человека в пространство живой материи, которая вся наделена душой. Субстратом живого при этом выступает «чувственного порыв», иерархически организованный в «ступенчатую последовательность психофизического бытия» (в зависимости от соотношения и форм проявленности души и чувственного порыва на каждой ступени организации живой материи):

«...чувственный порыв (растение) — инстинкт (животное) — ассоциативная память и практический интеллект (высшие животные)» [Шелер 1994, с. 130], —

но лишь человек являет собой трансформацию сочетания души и чувственного порыва в надвигательную духовность⁵⁰:

⁴⁰ Интересно, что при этом сам дух, по Шелеру, изначально не имеет собственной энергии — источником ее остается все тот же порыв, изначально свойственный первосущему: «Взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, т.е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томлений, стоящих за образами вещей, и одновременное обретение мощи, т.е. животворение духа — есть цель и предел конечного бытия и процесса» [Шелер 1994, с. 175, курсив первоисточника].

«То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к “естественной эволюции жизни”, и если его к чему-то и можно возвести, то только к самой высшей основе вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”. Уже греки утверждали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого... более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, а кроме того — и определенный класс эмоциональных и волевых актов..., например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т.д., — слово дух. Центр этих актов, в котором дух являет себя в пределах конечных сфер бытия, мы будем называть личностью, четко отличая ее от всех функциональных “жизненных” центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также “душевыми” центрами» [Шелер 1994, с. 154].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Аналогичным образом и у Г. Зиммеля имманентный смысл жизни есть трансцендирование в «более-чем-жизнь», выражением чего являются ценности свободы, счастья, удовольствия, прекрасного, страдания, любви, знания:

«...как жизнь на физиологическом уровне есть непрерывное созидание, вследствие чего жизнь – в сжатом выражении – всегда более-чем-жизнь; так на уровне духа она создает нечто большее-чем-жизнь: объективное, образ, значительное и значимое» [Зиммель 1996, т. 2, с. 76].

При этом духовная жизнь, будучи возвышением над физиологической жизнью человека, есть не нечто добавленное ей, а ее подлинная сущность, проявляющаяся через ценности долженствования:

«...течение долженствования сопутствует, хотя и протекая совсем в иной области, течению действительной жизни» [Зиммель 1996, т. 2, с. 140].

Соответственно, и ценности есть превращающаяся в культуру, «окультуриваемая» природа, точнее, в ценностях находит свое выражение ее мощь и идейное содержание; в свою очередь, жизнь мыслится как поток культурно-исторически обусловленных переживаний.

В то же время уже к окончанию классической эпохи, тем более в эпоху неклассики становится очевидным, что «то, что делает человека человеком» как «принцип, противоположный всей жизни вообще» (Шелер), будучи основой только лишь «технического интеллекта», не просто превращает человека в потребителя природы, т.е. выводит его «за скобки» природы, но и делает невозможным присущее культуре отношение к природе как к самостоятельной культурно-эстетической ценности (что предполагает восприятие природного души) — тем более говорить о ней в терминах духа («никто уже и не думает понимать природу по аналогии с духом» [Гартман 2003, с. 87]), все более подменяя культурное либо непосредственно утилитарным, либо научно-познавательным (что восприятие посредством души не предполагает; характерно в этом смысле, что в «философии жизни» Зиммеля «наука для науки» как знания, оторванные от потребностей человечества, равно как и оторванные от них политические формы оказываются максимально удаленными от «потока жизни»).

С.Н. Булгаков пишет об этом как о «кошмаре механического материализма»:

«Говоря словами Шеллинга, “общий недостаток всей новоевропейской философии начиная с Декарта в том, что для нее не существует природы, что у нее нет живой основы”. Природа есть лишь возможность явлений, основа опыта, некоторое вполне неопределенное нечто, оформляемое познавательными категориями рассудка» [Булгаков 1993, с. 29], —

противопоставляя «механизму-природе» новоевропейской культуры природу как «другое Бога» В.С. Соловьева

Однако даже В.С. Соловьев, говоря о прекрасном как не сводимом к полезному:

«...как предмете бесстрастного, бескорыстного и безвольного созерцания, или, проще, как о чистой бесполезности» [Соловьев В.С. 1988, т. 2, с. 355], —

и справедливо утверждая, что

«...разложение эстетических явлений на первичные элементы, имеющие свойство полезности или приятности, может быть очень интересно; но настоящая теория прекрасного есть та, которая имеет в виду собственную сущность красоты во всех ее явлениях, как простых, так и сложных. Как органическая химия, при всей своей важности для биолога, не может, однако, заменить ему собственно ботанических и зоологических исследований, так и психофизиологический анализ эстетических явлений никогда не полечит значения настоящей эстетики» [Соловьев В.С. 1988, т. 2, с. 355], —

и аргументируя свое определение красоты в природе как «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» — форму «более или менее ясного и полного выражения всемирной идеи или положительного всеединства» [Соловьев В.С. 1988, т. 2, с. 358, 371; курсив первоисточника], воплощением которой является свет как «первичная реальность идеи в ее противоположности весоному [физическому — О.Т.] веществу» [Соловьев В.С. 1988, т. 2, с. 363], использует не историко-культурные, а естественнонаучные аргументы, подразделяя проявления красоты на механические (статические и динамические световые явления в природе) и органические (жизнь как превращение света)⁵¹.

⁵¹ С.Н. Булгаков полагает, что именно философии природы В.С. Соловьева удалось преодолеть те «два кошмара», которые «угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй — в гносеологическую схему, в голую возможность познания, лишенную собственной жизни. Оба эти направления мысли, философия чистого объекта и философия чистого субъекта, материализм и субъективный идеализм, практически объединяются, однако, в механическом мировоззрении: для обоих нет живой природы, а есть лишь механизм, проецируемый или в объекте или в субъекте.» [Булгаков 1993, с. 18]. Предпринятый Соловьевым опыт трансформации физического света в духовный свет Всеединства, действительно, удерживается на тонкой грани между «первым» (механистическим материализмом) и «вторым» (идеалистическим субъективизмом) «кошмарами» — однако едва ли не полностью исчерпывает собой возможность балансирования на этой грани. Тем не менее, для рубежа XIX–XX вв. это более чем значительное достижение, учитывая охвативший образованное общество (не только российское) этого периода «кошмар» идеалистического (и оккультно-мистического) субъективизма (ярчайшей иллюстрацией чего является мистико-эзотерическая трактовка категории «свет» Е.П. Блаватской, Е.И. Рерих, Р. Геноном, А. Бейли, Г.И. Гурджиевым и проч.).

«Кошмар механического материализма» в культуре остро осознается практически всеми философами неклассики — во-первых, как закономерное следствие антитезы «природное — культурное» (коль скоро научное знание о природе и созданные на основе этого знания техника и технологии есть формы представления культуры):

«В этой технической власти человек освобождается, частично освобождается от рабства у стихийных сил природы, но легко попадает в рабство у самой созданной им техники. Техника, машина имеет космогонический характер и означает появление как бы новой природы, во власти которой находится человек. Дух в этой борьбе создает научное знание о природе, создает технику и экстериоризируется, объективируется, попадая в рабскую зависимость от собственной экстериоризации и объективации» [Бердяев 1993];

«...сверх-сублимированный “интеллект”... является в известной мере врагом жизни — “интеллект, лишенный мудрости”, чуждый высших ценностей и идей разума!.. ...для нашего ограниченного культурного региона [Западной Европы] существует опасность погибнуть в результате механизации — это значит: не вымереть, а стать бессильным в политическом и культурном отношении» [Шелер 1994, с. 104].

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

Во-вторых, та же «прагматизация» природы и души и отношения к ним, превращение их в эпифеномены технологизированного интеллекта воспринимается как умаление культуры и самого человека:

«Ведь человек в сущностном смысле создает отнюдь не практически-технический интеллект, как это думали раньше; в человеке он лишь количественно чрезвычайно развился — до степени Сименса или Эдисона. Только обладание актами, имеющими автономную закономерность — по отношению ко всякой психической витальной каузальности (включая практический интеллект, управляемый влечениями) — есть подлинно новое; эта закономерность не аналогична и не параллельна функциональным процессам нервной системы, но параллельна и аналогична объективной предметной структуре и структуре ценностей самого мира. ... Только человек впервые противопоставляет себя и свое "самосознание" миру, в нем впервые разделяются предметная окружающая среда и переживание самого себя как Я» [Шелер 1994, с. 27–28].

В самом стремлении к познанию, в том числе и души, в утилитарно-прагматических интересах постепенно утрачивается понимание души (и «душевного чувствования») как условия бытия культуры, понимания, в котором «...то, что мы называем "душой" (Gemtit) или, образно говоря, "сердцем" человека, это не хаос слепых состояний чувств, якобы только соединяющихся и разъединяющихся с другими так называемыми психическими данностями по каким-то каузальным правилам. Душа сама есть *расчлененное отражение* космоса всего могущего быть достойным любви — и потому она есть также микрокосм мира ценностей» [Шелер 1994, с. 358; курсив первоисточника].

Утрата новоевропейским человеком культуры как способности к «чувствованию» и «познанию сердцем» (душой) в пользу познания исключительно рассудочным рацио («практически-техническим интеллектом») лежит, как отмечает Шелер в 1916 г. в «Ordo amoris» («порядок любви»), в основе утраты способности и эстетического восприятия природы и произведений искусства, и гуманистического понимания человека в пользу тотального утилитарного отношения к ним:

«Есть некое *вслушивание* (Hörchen) в то, что говорит нам чувствование красоты ландшафта, произведения искусства или свойств встречающейся нам личности; я имею в виду вслушивающееся следование по всей протяженности этого чувствования и спокойное отношение к нему там, где оно как бы кончается; тонкий слух в отношении того, что же мы повстречали, и строгая проверка: ясно ли, однозначно ли, определенно ли то, что мы таким образом постигли в опыте; культура критики относительно того, что здесь "подлинно", а что "неподлинно", что находится в русле только *чистого чувствования*, а что добавляется лишь желанием, волей, направленной на определенные цели, или рефлексией и суждением. Все это прямо-таки конститутивно утрачено современным человеком» [Шелер 1994, с. 361].

В 1935 г. Н. Гартман возложит за это вину не только на технологический (экономический), но и на философский прагматизм и на неокантианцев:

«[Философский] прагматизм совершенно снимает смысл истинности. Его место занимает практическая целесообразность, голая полезность способа восприятия в данных отношениях, без учета какого бы то ни было соответствия или несоответствия действительности. Указанные философские направления [неокантианство и философский прагматизм — О.Т.] и все, что они породили в своих разновидностях, в сущности образуют некий единственный большой выход познания из науки, или, что то же самое, выход бытия из ее предметных областей, — тенденция, которая, правда, не смогла затронуть здорового ядра исследования, но, пожалуй, приняла участие в определении его теоретико-спекулятивных следствий. Сегодня это ясно чувствуется в смелости тех выводов, что делает теоретическая физика. Само понятие закона природы, некогда фундамент точного определения, пребывает в стадии разложения. Говорят о законах науки и действуют так, будто дело еще идет о реальных законах природной связности. Релятивируют измерения, в которых разыгрывается всякая определенность, смешивают научную определенность с определенностью сущего, границы одной с границами другой. ...и напоследок вовсе переворачивают постановку вопроса. Уже не задают вопрос, какие формулы наилучшим образом соответствуют данному, но спрашивают, какое толкование данного лучше всего соответствует рассчитанным формулам. Будто не обнаруживаемые феномены, но формулы суть твердая почва, на которой высятся остальное» [Гартман 2003, с. 473–474], —

особого внимания заслуживает здесь последнее замечание, ибо именно эта тенденция подмены оснований наук о природе (и не только о ней) найдет свое предельное выражение в постнеклассике.

Сущность прагматизации категории «душа» и самой души, отчуждения человека как от природы, так и от культуры емко формулирует Г. Зиммель накануне Первой мировой войны в «Понятии и трагедии культуры» (1911–1912):

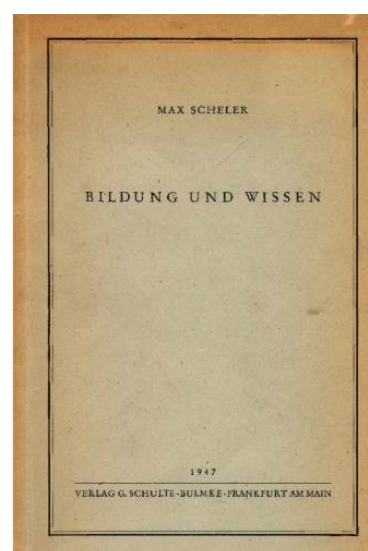
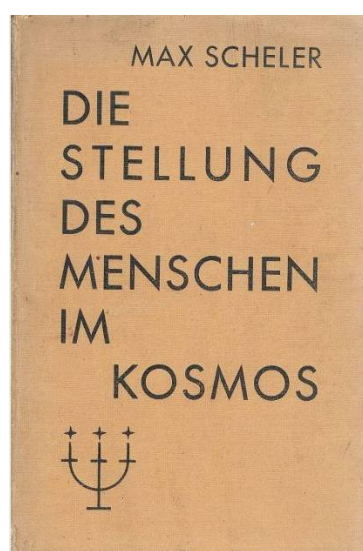
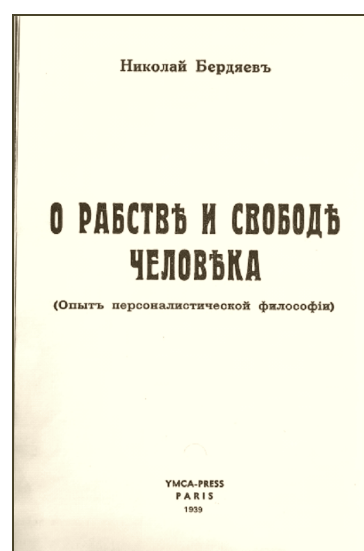
«Мы все еще некультурны, когда создали в себе то или иное знание или умение, и становимся культурными лишь тогда, когда все они поставлены на службу развития этой связанной с ними, однако ни в коем случае с ними не совпадающей центральной душевной инстанции. ...мы не можем признать за ...человеком подлинную культурность в силу одного только обладания всевозможными знаниями, виртуозными навыками и всякого рода утончениями, если они действуют лишь в качестве, так сказать, довесков, происходящих из внешней для самой его личности (и остающейся для нее внешней в конечном итоге) системы ценностей. В этом случае человек действительно обладает культурными навыками, однако сам он некультурен. Последнее проявляется только в том случае, если содержания, заимствованные из области сверхличностного, как бы посредством скрытой гармонии развивают лишь то в душе, что налично в ней самой в виде ее собственного устремления и внутренней предопределенности ее субъективного завершения. В этом-то наконец и проявляется обусловленность культуры, обусловленность, посредством которой культура представляет собой разрешение субъект-объектного уравнения. Мы отказываемся признавать ее наличие там, где совершенство не воспринимается в качестве самостоятельного развития душевного центра; однако она не имеет места также и там, где присутствует в качестве исключительно такого самостоятельного развития, которое не нуждается ни в каких внешних для нее самой средствах и этапах развития. В самом деле, многообразны движения, ведущие душу к ней самой, как того требует соответствующий идеал, т.е. к осуществлению предопределенного для нее, однако первоначально наличного в качестве одной только возможности полного и в высшей степени собственного ее бытия. Однако постольку или в меру того, как она достигает этого чисто внутренним образом: в религиозных порывах, нравственной самоотдаче, господствующей интеллектуальности, гармонии целостной жизни — она может быть все же лишена специфического облада-

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)**

ния культурностью. ... Культура возникает тогда (и этот момент является определяющим для ее понимания), когда встречаются два элемента, каждый из которых не содержит ее сам по себе: субъективная душа и объективное духовное произведение» [Зиммель 1996, т. 1, с. 447–449].

Накануне Второй мировой войны, в 1939 г., в работе «О рабстве и свободе человека» (в главе «Природа и свобода. Космическое прельщение и рабство человека у природы») Н.А. Бердяев поставит вопрос гораздо шире:

«Власти космически-органического над человеческим духом нужно противопоставлять не механически-техническое, не рационализацию, а свободу духа, начало личности, не зависящее ни от организма, ни от механизма. Это вполне аналогично тому, что объективной телеологии нужно противопоставлять не детерминизм, а свободу. Рабству человека у общества нужно противопоставлять не разум рационализма или природу, признанную благостной, а дух, свободу духа и личность, в своем духовном качестве не зависящую от общества и природы. Это приводит нас к вопросу о рабстве человека у общества» [Бердяев 1993].



Слева — титульный лист первого издания работы Н.А. Бердяева «О рабстве и свободе человека» (1939).

В центре и справа — обложки изданий работ М. Шелера «Положение человека в Космосе» (1928, первое издание) и «Формы знания и образование» (1947, второе издание).

В начале XX в. преодоление «конститутивной утраты» человеком и связи с природой, и «душевного чувствования» как основы культуры, и самой культуры связывается с образованием. Так, Шелер говорит об «образовании души» — образовательном процессе, в ходе которого формируется душа («Формы знания и образование», 1925), понимая под таковым процессом получение не просто знания, а культуры знания, полагая его «тем образованием», «которое соответствует собственному индивидуальному сущностному своеобразию и предназначению, а также и объективной серьезной культуре знания нашего времени» [Шелер 1994, с. 17] и отводя при этом не рассудочному, а душевному («сердечному») структурообразующую роль в социуме:

«Это структурообразование [формирование групп «образованных людей» — О.Т.] охватывает не только рассудок, мышление, созерцание, но в не меньшей мере и душевные функции — то, что народная традиция именует “сердцем”. Существует сложившееся образование сердца, образование воли, образование характера, и посредством них — очевидность сердца, “ordre du coeur”, “logique du coeur” (Паскаль), такт и “esprit de finesse” чувствования и ценностного отношения; исторически изменчивая и все-таки по отношению к случайному опыту строго априорная форма структуры душевных актов, способ возникновения которой существенно не отличается от способа возникновения форм рассудка» [Шелер 1994, с. 358], —

и весьма показательным является переиздание данной работы в Германии практически сразу по окончании Второй мировой войны (в 1947).

Замечу здесь, что истории образования известно как минимум два самостоятельных опыта преодоления «технологического прагматизма» без «интеллектуального луддизма» (предания анафеме технического и технологического прогресса вместо формирования адекватного представления о его месте в жизни и культуре человека и человеческого общества), опыта, обращенного как к душевным, так и к интеллектуальным качествам обучающихся и предполагающего уважение к их личности и воспитания взаимоуважения личности и коллектива. Речь идет об опыте ланкастерского обучения и опыт вальдорфских школ⁵². Однако хотя Белл-Ланкастерская система, казалось бы, успешно прижилась в либеральных индустриально развитых

⁵² Претензии, предъявляемые вальдорфским школам по поводу их якобы «сектантского» характера, видятся мне более чем спорными, поскольку антропософию в этих школах не преподают, а обвинения в относительно слабой подготовке по точным и естественным наукам (сходные с теми, что предъявлялись ланкастерской системе) разбиваются как о данные отчетов PISA, так и об интернет-форумы выпускников вальдорфских школ, среди которых (выпускников) процент успешно учащихся и окончивших вузы технического и естественнонаучного профиля вполне сравним с аналогичными показателями для обычных школ. Что же касается вопроса послешкольной адаптации (послешкольной социализации), то проблемы выпускников как обычных, так и вальдорфских школ определяются в значительно большей мере личностными особенностями учеников и опытом социальных отношений, полученным ими отнюдь не только в школе (при этом едва ли можно считать недостатком, в том числе и проявлением недостаточной культуры выпускников-вальдорфцев то, что «кажутся странными их глубина и заинтересованность, начальство раздражает стремление понять и придумать лучше» [Вальдорфское образование... 2015]).

государствах (Англия, США, Франция, Бельгия), обнаружившийся существенный ее «недостаток» — формирование критически мыслящей способной к творческому развитию личности — оказался в упомянутых государствах так же опасен для системы утилитарно-прагматических ценностей, как и в России, где дважды (в XIX и в XX вв.) ланкастерский метод становился существенной угрозой для ценностей сверхцентрализованного государства (подробнее см., например, [Скляренко 2015]). Широкому распространению вальдорфских школ, изначально ориентированных на развитие культуры, не только в России (где они встречают сопротивление со стороны традиционных конфессий), но и за рубежом препятствуют сложности привлечения к преподаванию высококультурных, эрудированных и психологически подготовленных педагогов [Вальдорфское образование... 2015].

В целом, однако, трагизм XX века (не говоря уже о веке XXI) оказывается здесь, на мой взгляд, в том, что «конститутивная утрата» «культуры сердца» («культуры души») уже тогда охватил сферу образования, и приобщение к «опыту душевных актов» оказалось недоступным (и становящимся все менее доступным) уже для самого учителя, а не только для ученика. При-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

мечательно в этом отношении замечание Л. Витгенштейна:

«Мне представляется, что воспитание людей сегодня направлено на то, чтобы уменьшить их способность к страданию. Школа ныне слывет хорошей, “если дети хорошо проводят там время”. Тогда как прежде это *не было* критерием. Родители хотели бы, чтобы дети выросли похожими на них (а то и лучше), и, однако же, они дают им воспитание, *совершенно* отличное от их собственного. — Ни в грош не ставится способность переносить страдание, ибо предполагается: страдания не должно быть — оно, в сущности, устарело» (КиЦ 392) [Витгенштейн 1994; курсив первоисточника].

Так даже преодолевшая метафизику аналитическая философия опосредованно приходит к пониманию кризиса образования (в том числе и как пути воспитания культуры) как кризиса онтологии и метафизики души, единственно способной трансформировать страдание в духовный и культурный опыт — опыт восхождения человека к высшим смыслам его бытия. Почти веком ранее причину проявленности кризиса культуры и XX, и будущего XXI веков в образовании и воспитании, все более переставших быть культуропорождающим, а также причину и сущность самого этого кризиса Г. Зиммель справедливо усматривал в редукции высших бытийных ценностей-целей даже не до квази-ценностей (в результате подмены первых инструментальными ценностями-средствами), а до псевдо- и анти-ценностей (путем придания гедонистическим предконвенциональным ценностям статуса ценностей-средств, а по мере становления и развития «общества потребления» — и статуса ценностей-целей):

«Вся гонка, ненасытность и жажда наслаждений нашего времени — лишь следствия и проявления реакции, вызванные тем, что личных ценностей ищут в той сфере, в которой их вообще не бывает: то, что успехи в технике прямо оцениваются как успехи в области культуры, что в области духа методы часто рассматриваются как нечто священное и считаются более важными, чем содержания и их результаты, что жажда денег значительно превосходит жажду вещей, способом приобретения которых они являются, — все это свидетельствует о постепенном вытеснении целей средствами и путями...» [Зиммель 1996, т. 1, с. 491].

Так в неклассическую эпоху, то есть еще до переосмысления Ж. Батаем и П. Клоссовским платоновских представлений о симулякре и окончательного оформления этого концепта Ж. Бодрийяром, идеальные духовные сущности и системы ценностей стали трансформироваться не только в пустые формы репрезентации культуры, но и в пустые формы материальной и духовной культуры (государственного устройства и политики, экономики, науки, искусства) — в симулякры самих себя.

4. От неклассической эпохи — к становлению постнеклассической парадигмы культуры

Трансформация не только содержания, но и самой структуры ценностно-смыслового ядра западной (и «западноподобной») культуры явилось закономерным следствием последовательного воплощения сначала просвещенческой, а затем и ницшеанской программы преодоления метафизики, а именно преодоления: 1) оперирования собственным «Я» и мировосприятия через собственную субъективность; 2) апелляции к верховной идее Бога как к высшему обосновывающему принципу — для подкрепления принципа (1); 3) выстраивания мира в упорядоченную, причинно-следственную структуру; 4) ценностного мышления — ранжирования «миропорядка по шкале ценностей, называя то, что значимо для наших потребностей, истиной и добром, а то, что вредно — ложью и злом» [Орбел 2005, с. 710]. Однако результатом реализации этой программы стало возникновение острейшего культурного конфликта между, с одной стороны, индивидуализмом, а по сути солипсизмом личности, переставшей не только теоретически (по Бердяеву [Лосский Н.О. 1991, с. 273]), но именно практически воспринимать себя в качестве части общества и полагающей общество только частью или аспектом самой себя, и, с другой стороны, «открытой» философией культуры XX в. «эпохой уравнивания» (Шелер, Ортега-и-Гассет⁵³), которая оказалась

⁵³ В «Восстание масс» (1929) читаем: «Мы живем в эпоху уравнивания — уравниваются богатства, уравнивается культура, уравниваются слабый и сильный пол. И точно так же уравниваются континенты» [Ортега-и-Гассет 2005, с. 23].

социально-политическим модусом, а не только теоретическим концептом: ценностно-смысловое ядро культуры модерна институировало сверхконцентрацию всех ресурсов, включая политические права и свободы, в руках не только политической (как это было ранее), но и экономической элиты при одновременной трансформации содержания категорий «Равенство» и «Свобода» в их превращенные (пустые) формы — равенство потребительских возможностей в пределах свободного рынка (что на рубеже XX и XXI вв. стало своего апогея: «Лозунг “один человек — один голос” превращается в “один человек — один мобильный телефон”, то есть на первое место ставится богатство, а человеческая индивидуальность выражается через потребление» [Барма и др., 2008]). В. Франкл, отмечая манипулятивный характер индустриального общества и порожденной им культуры потребления, цитирует интересное в этом отношении высказывание Л. фон Берталанфи (сделанное в 1966):

«Расширяющаяся экономика “общества изобилия” не может существовать без подобной манипуляции. Только при все большем манипулятивном превращении людей в скиннеровских крыс, роботов, торгующих автоматов, гомеостатически приспособляющихся конформистов и оппортунистов может это великое общество прогрессировать ко все возрастающему национальному продукту. Представление о человеке как роботе было как выражением, так и мощной мотивирующей силой в массовом индустриальном обществе. Оно было основой для бихевиоральной инженерии в коммерческой, экономической, политической и прочей рекламе и пропаганде» (цит. по [Франкл 1995, с. 83]), —

Прогресс общества материального изобилия — «восхождение» экономики «ко все более возрастающему национальному продукту» — есть не только не восхождение человека к Логосу (в античности), к Единому Богу (в христианстве с его идеей теозиса), но даже и к самому человеку (как это было в ренессансной культуре), его разуму и творимой им культуре (в эпоху Просвещения). Такое «восхождение» экономика способна совершить, лишь «изгнав автономного человека» (Б.Ф. Скиннер, [Франкл 1995, с. 83]), и маркетинговые стратегии как инструмент такого прогресса ориентированы на прямую противоположность восхождения человека к высшим бытийным смыслам — на его низведение к базовым потребностям, к самому основанию «пирамиды» Маслоу.

Замечу здесь, что такого умаления homo culturalis, тем более «исчезновения» человека из культуры как ее творца и актора не наблюдалось ни в классический, ни в неклассический периоды. В постнеклассической же парадигме из трех основных слагающих ее философских направлений — постпозитивизма, аналитической философии и постмодернизма (гуманистический психоанализ Фромма рассматривать в качестве культурфилософской школы все же проблематично) — только в первом наличие субъекта безальтернативно (и, соответственно, только в постпозитивистской парадигме возможна отмечаемая В.С. Степиным

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

«человекосоразмерность» постнеклассической методологии [Степин 2009]). Аналитическую философию отличает «производность субъективности от языка» [Колесников 2000], для постмодернизма же характерна и вовсе аннигиляция субъекта в итоге теоретических смертей, начавшихся после «смерти автора» Барта, когда субъект-автор художественного произведения превращается в обезличенного скриптора, который пришел «на смену Автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо» [Барт 1989, с. 389]. Речь идет уже о «смерти субъекта» и «смерти человека» (у Фуко), «об исчезновении человека в пользу языка», когда «чистая и автономная игра языка укореняет себя там, где только что исчез человек» [Мишель Фуко 2016], превратившись в сингулярность (остающуюся таковой даже с учетом того, что «у Делеза собственное понятие сингулярности, не совпадающее с нашим и ни с чьим» [Хоружий 2013]) — доиндивидуальную, хотя выделяемую из тотальности бытия единицу, безличную, свободно перемещающуюся по языковой реальности [Делез 1998, а, с. 126] (несмотря на более раннее его же определение «культуры, понимаемой как деятельность человека, направленная на человека» [Делез 2003, с. 271]). Столь же характерно для постмодернистской парадигмы и максимальное отчуждение исторических культурных форм от «душевного» в культуре; видимая «снисходительность» к историческим культурным формам, их свободная игровая «реинтерпретация» постнеклассической культурой [Флиер 2016] имеют так же мало общего с «одухотворением» мира, как и ее «конструкты» — различные алгоритмы и модели измерения и квантификации культуры: в обоих случаях душа как «орган» восприятия / познания мира принципиально не нужна. Сочетание этого отчуждения, исчезновение какой бы то ни было истины и растворения субъекта, всякой субъектности и душевности и лежит, с моей точки зрения, в основе кризиса культуры и социального пространства как среды ее бытования (их «ризомизации» [Сараф 2014]) — и нарастание этих процессов тем выше, чем больше утрачивается «восходящая» (трансцендирующая, «одухотворяющая») сущность культуры, замещаясь «нисходящим» («опредмечивающим») модусом социального поведения.

Усиление этого тренда уже в 1960-х гг. обнажило сущность уравнивания как «пустой формы» просвещенческого Равенства, а проектирования — как «пустой формы» просветительской деятельности, к концу же XX в. оказалось, что такие формы репрезентации культуры, как «Большие социокультурные проекты» (Просвещение, Модерн), внутренняя и внешняя политика национальных государств, и составляющие их ядро ценности, стремятся к максимальной трансформации в симулякры самих себя — в «истины, скрывающие, что их нет» (Бодрийяр): в «демократические принципы» и попперовское «открытое общество» как пустые формы все той же просвещенческой Свободы⁵⁴ (в последнем случае — «опрокинутые» в историю, интерполированные на

⁵⁴ На симулятивный характер «открытого общества» в попперовском его понимании указывает возможность «эволюционирования» его в «знак» — в общество «абстрактное», реализующее на практике теоретический дегуманизирующий (деконструирующий гуманизм) концепт трансгуманизма (подробнее о чем см. [Комлева 2012, 2013]): «Свойства "абстрактного общества" можно объяснить при помощи одной гиперболы. Мы можем вообразить общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. В таком обществе все дела совершаются индивидуумами в полной изоляции, и эти индивидуумы связываются друг с другом при помощи писем или телеграмм и разъезжают в закрытых автомобилях. (Искусственное осеменение позволило бы даже размножаться без личных контактов.) Такое выдуманное общество можно назвать "полностью абстрактным или безличным обществом"» [Поппер 1992, с. 219].

нее, начиная с античности), в мультикультурализм и толерантность как пустые формы просвещенческих Братства и торжества Разума. Так ценности, артикулированные философами Просвещения и неклассической эпохи, подготовили одновременно фундамент и государственной практики уравнивания и проектирования (политического, экономического и/или социокультурного, в зависимости от характера политического режима, тоталитарного или буржуазно-демократического) в государствах меж- и послевоенного мира — и окончательного разочарования в идеалах, ценностях и реалиях классического модерна, поскольку

Неспособность неклассической парадигмы рациональности / культуры ни разрешить возникший культурный конфликт, ни последовательно и окончательно реализовать все пункты программы преодоления метафизики способствовала идейному оформлению сразу нескольких тенденций:

- 1) прагматизации (утилитаризации) культурологического и культурфилософского знания, превращение их в измерительный инструментарий принятия управленческих решений в политике и (преимущественно) экономике,
- 2) пересмотра самого концепта «культура» с позиций взаимообусловленности природного и культурного — от включения в него отдельных феноменов природы, рассматриваемой антропоморфно (биоценозов как «проживания обществами, сообществами» [Лихачев 2006, с. 122], отдельных форм поведения социальных животных [Наумов 1973, 1977; Шмерлина 2012, с. 15–18, 163]) и до опытов построения систем природно-культурных генетических связей и отношений [Морен 1995; Пилипенко, Яковенко 1998],
- 3) бунта против самого фундамента социокультурных проектов предшествующих эпох (классической и неклассической), — против их смыслов и ценностей (идеалов).

Таблица 10

Культурфилософские дискурсы позднего модерна и постмодерна

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Франция, середина и 2-я половина XX в. Новое время, поздний модерн	
Сюрреализм и постмодернизм в искусстве; развитие системного анализа, семиотики, высокотехнологичных информационных и маркетинговых технологий и технологий виртуализации реальности; глобализация, становление мультикультурализма.	Измерение культур Моделирование культур Знаковые системы культур
Р. Барт, «Мифологии» (1954–1956), «Смерть автора» (1967), «Удовольствие от текста» (1973), «Война языков» (1973) и др. «Но что же такое реальное? Оно дано нам только в форме явлений (физический мир), функций (социальный мир) и фантазмов (мир культуры)... <...> Явления культуры всегда соотносимы с теми или иными историческими "обстоятельствами"; в нынешней деполитизации творчества можно усмотреть, например, связь (причинность, аналогию или родство) с политикой Хрущева или голлизмом... Но если мы хотим толковать явления культуры, исходя из глубинных исторических процессов, то нужно сперва осмыслить во всей ее глубине самое историю... <...> ...представление о валидности систем, открыто выполняющих определенное семантическое задание, незаметно уступает место некоей псевдо-истине; сам факт отсутствия кода, придавая знакам культуры видимость чего-то естественного, как бы лишает сообщение смысловой направленности.знаки "символического" ("культурного", коннотативного) сообщения дискретны; даже	Миф и мифология Соотносимость культурного и исторического Смыслы Языки Метаязык культуры История Тексты Знаки Культурная коннотация

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Франция, середина и вторая половина XX в. Новое время, поздний модерн	
<p>если означающее совпадает с изображением в целом, оно все равно продолжает оставаться знаком, отличным от других знаков; сама «композиция» изображения предполагает наличие определенного эстетического означаемого примерно так же как речевая интонация, обладая супrasegmentным характером, тем не менее представляет собой дискретное языковое означающее. <...> ...рискнем предположить, что любой мир целостного смысла изнутри (то есть, структурно) раздирается противоречием между системой как воплощением культуры и синтагмой как воплощением природы: все произведения, созданные в рамках массовой коммуникации, совмещают в себе — с помощью разных приемов и с разной степенью успеха — гипнотическое действие «природы», «культуры», воплощенной в дискретных символах, которые люди тем или иным образом «склоняют» под завесой своего живого слова. <...> ...таксономия, то есть дистрибутивная модель, ... неизбежно обнаруживается во всем, что создано человеком (будь то книга или социальный институт), ибо без классификации нет и культуры. <...> Мы называем кодами просто ассоциативные поля, сверхтекстовую организацию значений, которые навязывают представление об определенной структуре; код, как мы его понимаем, принадлежит главным образом к сфере культуры: коды — это определенные типы уже виденного, уже читанного, уже деланного; код есть конкретная форма этого «уже», конституирующего всякое письмо. Хотя, по сути, все коды создаются культурой, среди встреченных нами кодов есть один, за которым мы специально закрепим наименование культурный код: это код есть воздействие повествования, диегесиса, ситагматики, с интеллигибельностью человеческого знания — или, скорее, знаний: общественных представлений, общественных мнений — короче, культуры, как она транслируется книгой, образованием и, в более широком аспекте, всеми видами общественных связей. Знание как корпус правил, выработанных обществом, — вот референция этого кода. <...> ...наша культура, при всей своей видимой всеобщности, бесконфликтности и коллективности, зиждется на разделении двух видов языковой деятельности: с одной стороны, это <i>слушание</i>, или же деятельность понимания, общая для всей нации, а с другой стороны, если не речь, то творческая сопричастность — точнее, <i>язык желания</i>, и он-то разделен. С одной стороны, я слушаю, с другой стороны, мне это нравится (или не нравится) — <i>мне понятно, но скучно</i>; при единстве массовой культуры в нашем обществе разделены не только разные языки, но и сам язык внутри себя. <...> ...звено между властью и языком носит характер не политический, а культурный: пользуясь старым аристотелевским понятием <i>доксы</i> (расхожего общего мнения, «вероятного», но не «верного», не «научного»), можно сказать, что докса и является тем культурным, или дискурсивным, опосредованием, через которое осуществляется речь власти (или не-власти)» [Барт 1989, с. 242, 279–280, 312, 319, 378, 455–456, 519; 529; курсив первоисточника].</p>	<p>Массовая культура Буржуазная культура Культура потребления О семантике Коммуникация Соотнесение явлений культуры и истории Классификация Культурный код Знание Удовольствие Связь дискурса и власти Докса</p>
<p>Ж. Делез, «Ницше и философия» (1962), «Различие и повтор» (1968), «Капитализм и шизофрения» («Анти-Эдип», 1972; «Ризома», «Тысяча плато», 1976, совместно с Ф. Гваттари). «Деятельность культуры осуществляется главным образом в отношении реактивных сил, она наделяет их привычками и навязывает им образцы поведения, чтобы привести их в готовность к задействованию. Как таковая, культура осуществляется в нескольких направлениях. Она нападает даже на реактивные силы бессознательного, на пищеварительные силы и на наиболее сокровенные силы кишечника (режим питания и нечто аналогичное тому, что Фрейд назовет образованием (éducation) сфинктеров). Но ее главная цель состоит в укреплении сознания. Этому сознанию, определяющемуся мимолетными раздражениями, опирающемуся на способность забывать, нужно придать прочность и твердость, каких нет у него самого. Культура наделяет сознание новой способностью, мнимо противопоставленной забвению: памятью. Но здесь идет речь не о памяти, а о следах. Эта изначальная память не является более функцией прошлого, она — функция будущего. Это память не чувствительности, но воли. Память не о следах, но о словах. ... это и есть цель культурного отбора: формирование человека, способного обещать и, следовательно, располагать будущим, свободного и могущественного. Только такой человек активен; он делает свои реакции деятельными, все в нем активно или задействовано. Способность обещать есть результат культуры, понимаемой как деятельность человека, направленная на человека; человек, способный обещать, есть продукт культуры как родовой деятельности. <...> если мы рассмотрим продукт культурной деятельности — активного и свободного человека, способного обещать. Подобно тому как культура является доисторической стихией человека, продукт культуры является его постисторической стихией. ... Мы исходили из предпосылки, что культура движется от предыстории к постистории. Мы рассматривали ее как родовую деятельность, путем длительной исторической работы породившую индивида как свой постисторический продукт. И поистине именно в этом состоит ее сущность, соответствующая превосходству активных сил над реактивными. Но мы оставили без внимания один важный пункт: действительный триумф низших и реактивных сил. Мы пренебрегли историей. О культуре мы должны сказать сразу и то, что она давно исчезла, и то, что она еще не началась. Родовая деятельность теряется во мраке прошлого, как и ее продукт — во мраке будущего. Культура в истории, будучи плененной чуждыми ей силами совершенно иной природы, получает смысл, весьма отличающийся от ее собственной сущности. Родовая деятельность в истории не отделяется от движения, извращающего ее и ее продукт. Более того, история и есть само это извращение, она смешивается с «вырождением культуры». — Вместо родовой деятельности история предлагает нам расы, классы, Церкви и государства. От родовой деятельности отпочковываются социальные организации, ассоциации, сообщества реактивного характера, паразиты, полностью покрывающие и поглощающие ее. Под прикрытием родовой деятельности, ход развития коей они извращают, реактивные силы создают коллективы, то, что Ницше называет «стадами». — Вместо справедливости и процесса ее саморазрушения история представляет нам общества, которые не хотят гибнуть и даже помыслить не могут о чем-то превосходящем их законы» [Делез 2003, с. 270–271, 276, 278–279]. Действительность человека есть система «машин желаний», каковыми могут быть и отдельные субъекты, и социальные группы, и социум как таковой. Человеческие желания вписываются в символические структуры, имеют социальную природу, изначально вписаны в символический порядок («грамматику») общественных отношений господства и подчинения. Освобождение желания от власти символических структур подобно шизофреническому состоянию — «децентрализованному», предполагающему «расщепление» системы «производства желаний». Все категории, элементы и характеристики культуры соотнесены с ее фундаментальной оппозицией — шизофренией (все положительные черты и проявления культуры) и паранойей (все отрицательные черты и проявления культуры). Шизофрения и паранойя — противоположные и противостоящие способы мышления и модусы социального поведения / общественного устройства — шизофренического «рассеяния во множественности» и параноидальное «сплочение в единство» (первое должно прийти на смену второму). Субъект смены типа культуры — маргинал-«номад», вытесненный из (культурного) центра на периферию. Отказ от дерева / древа, пути (премущественности, метафизики и трансцендентности) как «линейных» метафор (приписываемой Западу) культуры в пользу ризомы как предельно «нелинейной» ее метафоры (приписываемой Востоку): «Мы устали от дерева. Мы не должны больше верить деревьям, их корням, корешкам, из-за этого мы слишком пострадали. Вся древовидная культура основана на них, от биологии до лингвистики. Напротив, ничто кроме подземных черенков</p>	<p>Генеалогия ценностей Способность обещать Память как функции будущего Предыстория и постистория Культуре как доисторическая и постисторическая стихии человека Кризис культуры Машины желания Символические структуры подавления Децентрализация Маргиналы-номады Шизофрения и паранойя как полюса культуры Шизоанализ Древовидная культура Ризома Ризомная культура</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Франция, середина и вторая половина XX в. Новое время, поздний модерн	
<p>и надземных корней дикорастущих растений и ризомы не красиво, ни любо, ни политично. <...> Запад — это агрикультура потомства, отобранного благодаря большому числу вариабельных индивидов; Восток — садоводство небольшого числа индивидов, отсылающих к большой гамме «клонов». Не происходит ли на Востоке, особенно в Океании, все так, как и в ризоматической модели, во всех отношениях противопоставляющей себя западной модели дерева? Одрикур усматривает здесь даже причину противостояния между милой Западу моралью или философией трансцендентности и присущей Востоку философией имманентности: Бог, который сеет и косит, в противоположность Богу, который втыкает и выкапывает (втыкание против засеивания). Трансцендентность — чисто европейская болезнь. <...> Ризома не начинается и не заканчивается, она всегда посреди, между вещей, межбытие, интермеццо. Дерево — это преемственность, а ризома — альянс, только альянс. Дерево навязывает глагол "быть", а ризома соткана из конъюнкций "и... и... и...". В этой конъюнкции достаточно силы, чтобы растрясти и искоренить глагол "быть". Кто мы? Откуда мы? Куда мы идем? — вот самые бесполезные вопросы. Стирать <faire table rase>, снова и снова начинать с нуля, искать начало или основание — все это предполагает ложную концепцию путешествия и движения (методика, педагогика, инициация, символика...)» [Делез, Гваттари 1976]. У ризомного типа культуры отсутствует (не подлежит выделению) не только начало и конец, но и центр и центрирующий принцип («генетическая ось»), а также единый код. Воплощение древесного типа культуры — классическая книга, ризомного — карта и хаосмос. Кочевники-номады, не имеющие ни прошлого (истории), ни будущего, но проявленные географически — прототип и символ ризомности. Не существует предзаданности, определенности культурных смыслов, они порождены и каждый раз заново порождаются событиями; парадоксальность культурных смыслов предполагает возможность построения теории культуры (как теории этих смыслов) только как серию парадоксов. Построение теории культурных смыслов возможно при переходе к «инфрасмыслу», который остается неизвестен и который нельзя оформить по привычным правилам грамматики и синтаксиса.</p> <p>М. Фуко, «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966), «Археологии знания», «Герменевтика субъекта» (1969). Альтернативой науке о культуре как «доксологии» (изучению исторической последовательности и «прогресса» разума, проявляющегося в различных формах культуры) является «археология культуры» (изучение «архэ» культуры — ее «архаического уровня», делающего возможным познание «эпистемы» — способа бытия всего подлежащего познанию). Эпистемы представляют собой исторически изменяющиеся «фундаментальные коды культуры», имеющие языковую природу (форма бытования знака); они подобны сетке, пронизывающей мир, выполняя при этом онтологическую и гносеологическую функции — упорядочивая вещи и предметы и создавая условия их познания. В античности, в эпоху «подлинного расцвета культуры своего "Я"» «под культурой подразумевается некая сумма ценностей, расположенных в определенной последовательности и иерархически организованных. Эти ценности имеют универсальный характер, но вместе с тем доступны лишь некоторым; человек может их обрести, лишь жертвуя своей жизнью и следуя определенным правилам поведения. Способы и технические приемы для обретения этих ценностей также организованы в определенном порядке и образуют ту область знания, которая управляет и преобразует поведение человека» [Фуко, электронный ресурс б/даты размещения]. В новоевропейской культуре выделяются три эпистемы: сходства и подобия (Возрождение, XVI в.), представления (классицизм, XVII—XVIII вв.), систем и организаций (современность, XVIII—XIX вв.). Современная культура может быть выражена только в языке, не связанном с традицией. Исследование объектов, репрессированных культурой, исследуются на материале дискурсивных (речевых) практик, сформировавших этот объект. Мир культуры множественен, он образован различными типами дискурсов, форм и жанров, причем дискурсы различных форм культуры (науки, литературы, философии, религии и т.д.) не только не совпадают, но и могут быть противопоставлены друг другу.</p>	<p>Наука о культуре Эпистема Глубинный уровень культуры Археология культуры Язык Знак Дискурс Культура себя «Смерть субъекта» Власть Сексуальность Безумие</p>
США, середина и вторая половина XX в. Поздний модерн	
<p>Л. Уайт, «Наука о культуре» (1949), «Эволюция культуры» (1959), «Понятие культуры» (1973), «Концепция культурных систем» (1975). Культура — целостная система, разделяющаяся на три относительно независимые, но взаимосвязанные области: технологическую, социальную и идеологическую. Культура — самоорганизующаяся система, средство видовой выживания человека. В культурном разнообразии существуют общие для всех культур элементы и их группы, детерминирующие поведение человека как существа одновременно и биологического, и культурного; понимание как процесс адаптации символическими средствами присущ только человеку как виду (человек — единственный, кто обладает способностью к символизации — символическому производству, произвольно наделяя явления и процессы смыслом вне всякой связи с их физической природой). Культура есть внешнее по отношению к «самости», ко всему, имеющему индивидуальность, обладающему идентичностью, включая сознание, рассматриваемое как субъективное и индивидуальное, и предмет сознания (т.е. ко всему тому, что обозначает английское self). Рождение и воспитание людей в конкретных культурных традициях — причина поведения людей (поведение человека есть функция его культуры). Аналогичным образом и поведение народа есть функция его культуры: это поведение может быть обусловлено не идеями, не психологическими факторами и социальными взаимодействиями и отношениями, а внетелесной культурной традицией. «...каждый элемент культуры, каждая ее черта, без исключения, имеют как субъективный, так и объективный аспект. И все они могут быть рассмотрены как предметы или явления. Мы видим, таким образом, что культура может рассматриваться как внетелесный класс предметов и явлений, как небиологическая традиция. Она всегда присутствует там, где есть человек. Она зарождается в организмах человеческих существ; она не могла бы существовать или сохраняться без существования и деятельности человеческих существ. Однако с точки зрения научного объяснения многообразия культуры и процессов изменения в ней (но не природы культуры в целом) ее можно считать как бы существующей самостоятельно, независимо от человека. Это "как бы" отнюдь не сообщает объяснениям, сделанным на базе данного допущения, фиктивный или ненаучный характер. Из указанного допущения происходит наука о языке, и это — наибольшее приближение к зрелой науке, которое мы имеем на уровне человеческой деятельности. Человек, как вид или как организм, нерелевантен для науки о языке. Он точно так же нерелевантен и для науки о культуре» [Уайт 2004, с. 65]. Природная, прежде всего географическая среда обуславливает наличие или отсутствие конкретных элементов/свойств культуры, но не определяет их (воздействие среды находит свое выражение только в средствах культуры, каковыми являются результаты деятельности человека от предметов и продуктов труда до традиций, религии, идеологии, норм права, искусств, общественного устройства и т.д.). Дальнейшая институционализация науки о культуре: введение в научный оборот термина «культурология» (1959) для обозначения самостоятельной научной дисциплины — интегративной области социально-гуманитарных знаний, в рамках которой культура есть базовая категория при анализе социальной реальности и может в этом качестве рассматриваться как абстракция (независимая от человека и общества) — при таком понимании «культура» сама есть средство познания истины [Kluckhohn, Strodbeck 1961; Hills 2002].</p>	<p>Культура как видовая адаптация человека Символизация Средства культуры Технологическая, социальная и идеологическая области культуры Культура как внетелесная традиция Поведение человека и народа как функция культуры Культурология как самостоятельная научная дисциплина Культура как поток Нерелевантность человека науке о языке и науке о культуре Влияние географической среды на культуру Культура как абстракция и средство познания истины Энергия культуры</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Мировое сообщество, вторая половина XX в. Новое время, поздний модерн	
<p>Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия (Париж, 1972). Определе- ние культурного и природного наследия: «Ст. 1..."культурным наследием" понимаются: памятники: произведе- ния архитектуры, монументальной скульптуры и живописи, элементы или структуры археологического ха- рактера, надписи, пещеры и группы элементов, которые имеют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки; ансамбли: группы изолированных или объединенных строений, архи- тектура, единство или связь с пейзажем которых представляют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки; достопримечательные места: произведения человека или совместные творения человека и природы, а также зоны, включая археологические достопримечательные места, пред- ставляющие выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, эстетики, этнологии или антро- пологии. ... Ст. 2. В настоящей Конвенции под "природным наследием" понимаются: природные памятники, созданные физическими и биологическими образованиями или группами таких образований, имеющие выда- ющуюся универсальную ценность с точки зрения эстетики или науки; геологические и физиографические об- разования и строго ограниченные зоны, представляющие ареал подвергающихся угрозе видов животных и растений, имеющих выдающуюся универсальную ценность с точки зрения науки или сохранения; природные достопримечательные места или строго ограниченные природные зоны, имеющие выдающуюся универсаль- ную ценность с точки зрения науки, сохранения или природной красоты» [Конвенция... 1972]. Культурное и природное наследие объединены в одном нормативном правовом документе как однопорядковые ценности, причем природное наследие оценивается также с точки зрения эстетики, что делает его также и специфиче- ским объектом культуры и разновидностью культурного наследия (сами термины «универсальная культурная / научная ценность» и «выдающаяся универсальная культурная/ научная ценность» введены без определе- ния). Обязанности по каталогизации и охране объектов культурного наследия возлагаются на государства, однако данные объекты культуры выступают также объектами межгосударственного сотрудничества.</p>	<p>Культурное и природное наследие и его защита Эстетическая ценность природно- го наследия Универсальная культурная цен- ность Каталогизация культурного и при- родного наследия Международное сотрудничество в сфере защиты культурного и при- родного наследия</p>
США, конец XX в. Новое время, поздний модерн	
<p>Г. Хофстеде, «Последствия культуры» (1980), «Измерения национальных культур в пятиде- сяти странах и трех регионах» (1983), «Значение культуры» (1984). Типология культурных изме- рений, построенная на материалах факторного анализа и описывающая влияние культуры общества на индивидуальные ценности и поведение своих членов. Культурное измерение наций — совокупность шести показателей, определяющих культурные характеристики различных политических наций / государств: 1) дистанцированности от власти (измеряется при помощи дистанции власти PDI: чем он выше, т.е. чем значительнее ожидания и допущения неравномерности распределения власти ее нижестоящими субъек- тами, тем более важной частью жизни является власть, тем больше преклонение перед ее носителями и тем меньше уважения к личности), 2) индивидуализма (IDV), 3) мужественности (MAS), 4) избегания не- определенности UAI (степени восприятия и реагирования на незнакомые ситуации: чем выше значение этого показателя, тем выше стремление к установлению четких правил поведения, доверие традициям и устоям, склонность к внутригрупповому согласию, нетерпимость по отношению инакомыслящим), 5) дол- госрочной ориентации LTO (ориентации на будущее, ориентированности на решение стратегических, дол- госрочных целей, потребности в прогнозе; чем выше значение данного показателя, тем выше расчетли- вость, упорство в достижении целей, стойкость; чем ниже данный показатель, тем выше приверженность традициям и выполнению социальных обязательств); 6) допущения («индульгенции»; показатель являет- ся своего рода мерой счастья; чем он выше, тем больше в обществе допускается свободное удовлетво- рение человеческих желаний, связанных с наслаждением жизнью и получением удовольствий, чем ниже, тем жестче в обществе осуществляется контроль и регулирование потребностей с помощью строгих соци- альных норм) [Hofstede 1980]. Культурные измерения — теоретические конструкции, они позволяют раз- личать культуры стран, но не характеристики отдельных личностей. Для исследования применялся анкет- ный опрос работников компании «Ай-Би-Эм» в различных странах, ответы оценивались по пятибалльной шкале, после чего вычислялась средняя оценка, на основании которой для каждого показателя вычис- лялся индекс. Цель измерения конкретной культуры — ее оценка для облегчения принятия решений.</p>	<p>Культурные измерения наций Культурные нормы социального по- ведения Оценка культур на основании анке- тирования Принятие решения на основе пред- ставлений о конкретной культуре</p>
СССР, вторая половина XX в. Новое время, поздний модерн	
<p>С.С. Аверинцев, «Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью» (1976), «Как нить Ариадны» (1987), «Беседы о культуре» (1988). «Трансцен- дентная святость и трансцендентное ничтожество земной власти — эта антиномия, выявляющаяся в христи- анском сознании, может быть названа характерной для Востока (с той оговоркой, что слова "Восток" и "За- пад" для истории культуры могут служить скорее символами, чем точными терминами). Христианство и было продуктом западно-восточного синтеза. <...> в сознании эпохи письмо всегда есть плоть "Писания", а не принадлежность партикулярного языка. Алфавит всегда соотнесен со словом Божиим, каким бы мирским це- лям он ни служил (нередкий мотив житийной литературы - проявление тем или иным святым почтения к лю- бому писаному тексту на том основании, что эти же самые буквы могут составлять и священные слова). Но как алфавит, как язык, так и все этническое должно было получить свой смысл от всечеловеческой религи- озной идеи. Как бы грубо ни проявлялись в жизни эгоизм, самомнение, раздоры отдельных этнических групп, в идее каждая партикулярная культура осмыслялась как зеркало, долженствующее отразить одного для всех людей бога» [Аверинцев 1976]. «...в истории европейской культуры происходят две очень важные умственные революции, открывшие культуру как предмет размышлений. Первая свершилась в Древней Гре- ции в V—IV веках до нашего летосчисления. Люди стали задумываться над определениями, например, лите- ратурных жанров, стали писать об искусстве и рассуждать, почему то или иное произведение искусства об- ладает или не обладает таким-то качеством. Вовсю шли в оборот метафоры, взятые из биологической жизни человека: "это был детский возраст искусства" или "его юность", затем "искусство доводится до совершен- ства такими-то художниками", "искусство переживает свое вершинное состояние", "наступает дряхлость" и т.д. Следующая умственная революция, подготовленная Ренессансом и последующими эпохами, приходится уже на рубеж XVIII и XIX веков: ко временам Гегеля был открыт историзм. <...> ...сейчас существует реаль- ная возможность полной утраты культурной памяти, потому что это предоставлено выбору человека, акту свободной воли. ... Здравый смысл — это самый низший этаж культуры умственной и всякой другой. Но неда- ром здравый смысл называется по-английски "common sense" — "общий смысл", то есть то, что обще для всех. Нижний этаж — это то, на чем строятся все остальные. <...> "Свое" и "чужое" в культуре — не тела, ко- торые друг друга выталкивают, это живые силы, которые все время друг в друга проникают и оплодотворя- ют» [Аверинцев 1987]. «Среди нас уже ходят молодые люди, подчас наделенные способностями и каким-то невеселым умом, которые не хотят (или не могут?) руку протянуть, чтобы вступить в обладание наследием</p>	<p>Христианская культура Культура аскетизма Монастырская и мирская культуры Культурные ценности Западно-восточный синтез Культурное наследие Культурная память Умственная культура Умственная революция Культура как предмет размышле- ний Национальная культура Постижение культуры Культура как целое «Свое» и «чужое» в культуре Ксенократия Разрушене воли к культуре</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
СССР, вторая половина XX в. Новое время, поздний модерн	
<p>культуры; и это не назовешь ленью, это хуже. Старый, как мир, порок лени мог быть веселым, потому что не расстраивал фундаментальных жизненных функций личности. Тут не лень, тут разрушение воли к культуре и самой способности этой воли, отличающееся от лени, как злокачественная опухоль от доброкачественной. Вот чем оборачивается подмена идеала культуры. <...> ...любая абсолютизация культурных, умственных и прочих ценностей, вне человека и человеческого, любая потеря смирения и чувства юмора в этом пункте отомстит за себя. Сотворивший кумира потеряет то самое, из чего сотворил кумира (и чему приносил, хотя бы мысленно, человеческие жертвоприношения). <...> ...в культуре прошлого есть положительные явления высокой правдивости и есть примесь моральной, духовной, умственной фальши, и не имеется оснований относиться к правдивости недостаточно уважительно, а к лжи — благодушно только потому, что и от того, и от другого мы отделены веками. <...> ...культура оправдывает себя только как целое и всегда включает в себя какие-то компоненты, действие которых не объяснишь в чисто утилитарных категориях. ...спасать культуру надо прежде всего от сил распада, лени, своеволия внутри нас же самих. ... Облегченного пути для культуры нет. Культура продолжает жить, как жила всегда: идя по линии наибольшего сопротивления» [Аверинцев 1988].</p> <p>В.М. Межуев, «Культура и история» (1977). Первая мировая война отчетливо обнажила «всю абсурдность мира, в котором культура порождает орудия истребления культуры. <...> “Дух” современного капитализма отнюдь не против культуры, если она в достаточной степени “функциональна”, социально надежна и удобна, приспособлена к целям и задачам капиталистической системы. Его вполне устраивает культура, ставшая простым “формализмом”, знаком, ориентирующим и регламентирующим человека в границах его социально-ролевого поведения. Такая культура, утратившая свою живую связь с человеком, ставшая для него чем-то внешним, нормативно обязательным, формально-принудительным, олицетворяет собой не “внутреннее беспокойство” и движение “человеческого духа”, а его окостенение и омертвление. Эта культура есть “паралич духа”, его предсмертная судорога. Перефразируя Ф. Ницше, можно сказать, что в этой культуре “человек умер”. <...> Культура есть то, что создано, сделано (развито, улучшено, изменено) самим человеком, в отличие от того, что дано природой. В культуре представлена тем самым важнейшая способность человека и всего “человеческого рода” — способность к саморазвитию, делающая возможным сам фант человеческой истории. Эту способность следует отличать от чисто природной эволюции живых и неживых тел, осуществляемой вне и помимо человеческого участия. Соответственно данная способность может быть понята и проанализирована в границах особого — не естественнонаучного, а исторического — типа мышления. <...> ...культура - это не чисто духовная субстанция, ограниченная рамками сознания и существующая лишь посредством сознания, а <i>особого рода объективная действительность</i>, которая в отличие от природной действительности имеет <i>субъективный</i> (не в смысле “сознательный”, а в смысле “деятельный”) источник происхождения. В этом, собственно, и состоит суть материалистического истолкования культуры в историческом материализме. Материальность культуры состоит в том, что источником ее происхождения является человек, но не как “трансцендентальный” или “абсолютный” субъект, не как чисто духовное существо, а как общественный субъект, обладающий в силу этого способностью к чувственно-предметной деятельности. Материальность культуры есть прямой результат материального характера и способа существования человека в истории. ... Предмет культуры есть прежде всего продукт труда, или, говоря словами Маркса, “опредмеченный труд”. Это значит, что помимо своих естественных свойств, обусловленных природой того материала, из которого он изготовлен, данный предмет обладает и свойствами, возникшими в самом <i>процессе</i> его изготовления. Такие свойства привнесены в предмет человеком, который в процессе труда изменяет, преобразует вещество природы. <...> Осознание того факта, что плодотворное учение о культуре не может быть создано на основе ее определения просто как совокупности “ценностей”, заставило многих теоретиков культуры предпринять попытки выйти за пределы ее эмпирического рассмотрения. ... критика аксиологизма в употреблении понятия “культура” продиктована... желанием избежать субъективистских культурных оценок, произвольного разграничения народов и эпох на “культурные” и “некультурные”, схематического изображения исторического процесса, воссоздающего картину культурной эволюции человечества по мерке лишь одной эпохи, избираемой часто в качестве эталона культуры по соображениям далеко не научного характера. Однако одностороннее отрицание оценочной функции понятия “культура” неизбежно ведет к утрате единого для всего исторического процесса критерия культуры, уравнивает в культурном отношении самые различные общественные состояния, делает фактически невозможными сравнение и оценку исторических эпох по уровню культурного развития. <...> ...в культуре представлена та необходимая сторона исторического процесса в целом, которая характеризует его с точки зрения универсальности человека как деятельно-практического существа. Очевидно, что понимание культуры как исторической категории, выражающей степень деятельно-практической универсальности человека, уровень его развития как субъекта истории, может быть достигнуто не путем отвлечения от реальных — природных и социальных — условий существования человека, а лишь через установление его прямой связи с этими условиями, непосредственной зависимости от них. <i>Культурное</i> бытие человека неотделимо, таким образом, от его <i>природного</i> и <i>общественного</i> бытия. Сама универсальность человеческого развития, образующая действительную “меру” его культуры, непосредственно проявляется в том, насколько человек способен превратить природные и социальные условия в условия своего деятельного существования, в объективные предпосылки своего бытия как субъекта истории. ... Культура представляет собой <i>деятельно-практическое единство человека с природой и обществом, определенный способ его природно и социально детерминированного деятельного существования</i>. ... Культура выражает отнюдь не всякое единство человека с природой и обществом, а лишь подлинно человеческое, соответствующее существованию человека как универсально-практического существа. Такое единство есть результат исторического развития. ... культура не устраняет значения природы для человека, не ликвидирует его отношения к ней, а сама <i>выступает как специфическая для человека форма его связи с природой, его единства с ней</i>. Культура — это прежде всего <i>человеческое отношение к природе</i>, возникающее в ходе истории и полностью раскрывающееся лишь на ее определенной ступени. <...> Культура и есть общество, ибо она охватывает <i>всю совокупность общественных связей и отношений между людьми как субъектами деятельности</i>. Будучи всегда синонимом человеческого развития, культура совпадает тем самым с общественным развитием, с развитием человека как общественного существа. В таком понимании культура оказывается выражением подлинного единства “человеческого” и “общественного”, процессом становления “человеческой сущности” общества и “общественной сущности” человека» [Межуев 1977, с. 6, 9, 25, 70, 73, 83, 100–101, 103, 107, 124; курсив первоисточника].</p>	<p>Предметность культуры Аксиологизм Универсальность человека Детерминированность культуры природой и социумом Буржуазная культура Социалистическая культура</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
США, конец XX в. Новейшее время, постмодерн	
<p>Ш. Шварц, «Универсалии в содержании и структуре ценностей. Теория и эмпирические исследования в 20 странах» (1992). Ценности — «познанные» потребности, непосредственно зависящие от культуры, среды, менталитета конкретного общества. Для их ранжирования вводится понятие «единых ценностных индексов» (представлены в виде численных единиц) и выделяется десять базовых ценностей (мотивационных целей и нормативных идеалов, образующих четыре метаценности) в связи с различными качествами и проявлениями личности и социума: 1) власть (социальный статус, доминирование над всеми типами ресурсов, включая человеческие); 2) достижение (личный успех в категориях социальных стандартов; 3) гедонизм (наслаждение/чувственное удовольствие; 4) стимуляция (волнение и новизна); 5) самостоятельность (мысли и действия); 6) универсализм (понимание, терпимость и защита благополучия всех людей и природы); 7) доброта (benevolence; благожелательность в отношении близких, ориентированность на сохранение их благополучия); 8) традиция (уважение культурных и религиозных обычаев, норм и идей и принятие ответственности за них); 9) конформность (сдерживание действий и побуждений, не соответствующих социальным ожиданиям и могущих тем самым нанести вред); 10) безопасность (общества, отношений и самого себя). Четыре метаценности — самотрансцендентность (универсализм / доброта), консерватизм (конформность / традиция / безопасность), самовозвышение (власть / достижение) и открытость изменениям (стимуляция / самостоятельность); гедонизм может быть отнесен как к самовозвышению, так и к открытости к изменениям [Schwartz 1992]. Ценности и метаценности измеряемы и могут быть сведены в тест, применимый для исследования динамики ценностей как в культурах и социальных группах, так и отдельно взятой личности.</p>	<p>Базовые ценности Ценностные мотивации Шкала ценностей и ее измерение Метаценности Тестирование ценностей и их динамики</p>
СССР / Россия, конец XX в. Новейшее время / постмодерн	
<p>Д.С. Лихачев, «Письма о добром» (1985, второе издание 1989), «Культура как целостная среда» (1994). «Нравственности в высшей степени свойственно чувство сострадания. В сострадании есть сознание своего единства с человечеством и миром (не только людьми, народами, но и с животными, растениями, природой и т.д.). Чувство сострадания (или что-то близкое ему) заставляет нас бороться за памятники культуры, за их сохранение, за природу, отдельные пейзажи, за уважение к памяти. <...> Казалось бы, вещи материальны, а они стали частью нашей духовной культуры, слились с нашим внутренним миром, который условно можно было бы назвать нашей "душой". Ведь мы говорим "от всей души", или "мне это нужно для души", или "сделано с душой". Вот так! Все, что сделано с душой, идет от души, нужно нам для души, — это и есть "духовная культура". Чем больше человек окружен этой духовной культурой, погружен в нее, тем он счастливее, тем ему интереснее жить, жизнь приобретает для него содержательность. А в чисто формальном отношении к работе, к учению, к товарищам и знакомым, к музыке, к искусству нет этой "духовной культуры". Это и есть "бездуховность" — жизнь механизма, ничего не чувствующего, неспособного любить, жертвовать собой, иметь нравственные и эстетические идеалы. <...> У природы есть своя культура. Хаос вовсе не естественное состояние природы. Напротив, хаос (если только он вообще существует) — состояние природы противоестественное. В чем же выражается культура природы? Будем говорить о живой природе. Прежде всего, она живет обществом, сообществом.отношения природы и человека — это отношения двух культур, каждая из которых по-своему "социальна", общежительна, обладает своими "правилами поведения". И их встреча строится на своеобразных нравственных основаниях. Обе культуры — плод исторического развития, причем развитие человеческой культуры совершается под воздействием природы издавна (с тех пор как существует человечество), а развитие природы с ее многомиллионнолетним существованием — сравнительно недавно и не всюду под воздействием человеческой культуры. Одна (культура природы) может существовать без другой (человеческой), а другая (человеческая) не может. <...> В стране существует единство народа, природы и культуры. <...> Сад — это идеальная культура, культура, в которой облагороженная природа идеально слита с добрым в ней человеком. <...> Человеческая культура в целом не только обладает памятью, но это память по преимуществу. Культура человечества — это активная память человечества, активно же введенная в современность. В истории каждый культурный подъем был в той или иной мере связан с обращением к прошлому. Сколько раз человечество, например, обращалось к античности? По крайней мере, связан с обращением к прошлому. Сколько раз человечество, например, обращалось к античности? По крайней мере, больших, эпохальных обращений было четыре: при Карле Великом, при династии Палеологов в Византии, в эпоху Ренессанса и вновь в конце XVIII — начале XIX века. А сколько было "малых" обращений культуры к античности... Каждое обращение к прошлому было "революционным", то есть оно обогащало современность, и каждое обращение по-своему понимало это прошлое, брало из прошлого нужное ей для движения вперед. Это я говорю об обращении к античности, а что давало для каждого народа обращение к его собственному национальному прошлому? Если оно не было продиктовано национализмом, узким стремлением отгородиться от других народов и их культурного опыта, оно было плодотворным, ибо обогащало, разнообразило, расширяло культуру народа, его эстетическую восприимчивость. Ведь каждое обращение к старому в новых условиях было всегда новым. <...> ...в экологии есть два раздела: экология биологическая и экология культурная, или нравственная. Убить человека биологически может несоблюдение законов первой, убить человека нравственно может несоблюдение законов второй. ... "Запас" памятников культуры, "запас" культурной среды крайне ограничен в мире, и он истощается со все прогрессирующей скоростью. Техника, которая сама является продуктом культуры, служит иногда в большей мере умерщвлению культуры, чем продлению жизни культуры. <...> Культура человечества движется вперед не путем перемещения в "пространстве времени", а путем накопления ценностей. Ценности не сменяют друг друга, новые не уничтожают старые (если "старые" действительно настоящие), а, присоединяясь к старым, увеличивают их значимость для сегодняшнего дня. Поэтому ноша культурных ценностей — ноша особого рода. Она не утяжеляет наш шаг вперед, а облегчает. Чем большими ценностями мы овладели, тем более изощренным и острым становится наше восприятие иных культур — культур, удаленных от нас во времени и в пространстве древних и других стран. Каждая из культур прошлого или иной страны становится для интеллигентного человека "своей культурой" — своей глубоко личной и своей в национальном аспекте, ибо познание своего сопряжено с познанием чужого. <...> Человек должен уметь не просто подниматься, но подниматься над самим собой, над своими личными повседневными заботами и думать о смысле своей жизни — оглядывая прошлое и заглядывая в будущее.» [Лихачев 2006, с. 22, 81, 122, 125, 150, 170–171, 177, 179, 203–204, 209]. «...культура — это огромное целостное явление, которое делает людей, населяющих определенное пространство, из просто населения — народом, нацией. В понятие культуры должны входить и всегда входили религия, наука, образование, нравственные и моральные нормы поведения людей и государства. Культура — это то, что в значительной мере оправдывает перед Богом существование народа и нации. ... Культура — это святые народы, святые нации. ... Культурными ценностями не может распоряжаться только правительство, парламент, но и вообще ныне живущее поколение, ибо культурные ценности не принадлежат одному</p>	<p>Нравственность Сострадание Душа «Культура природы» Культура как пространство Сакральность культуры Культурная память Революционность обращения к культурному прошлому «Экология культуры» Культурные ценности Целостность культуры Культурные ценности Изучение искусства и культуры Концептосфера Сад как образ идеальной культуры Жизнь и умирание культуры</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Россия, конец XX в. Новейшее время, постмодерн	
<p>поколению, они принадлежат и поколениям будущим. Подобно тому как мы не имеем морального права расхищать природные богатства, не учитывая прав собственности, жизненных интересов наших детей и внуков, точно так же мы не вправе распоряжаться культурными ценностями, которые должны служить будущим поколениям. Мне представляется чрезвычайно важным рассматривать культуру как некое органическое целостное явление, как своего рода среду, в которой существуют свои общие для разных аспектов культуры тенденции, законы, взаимоотношения и взаимоотталкивания... Мне представляется необходимым рассматривать культуру как определенное пространство, сакральное поле, из которого нельзя, как в игре в бирюльки, изъять одну какую-либо часть, не сдвинув остальные. Общее падение культуры непременно наступает при утрате какой-либо одной ее части. ... обращаю внимание только на ту общую схему, по которой изучаются искусство и культура в целом. По этой схеме существуют творец (можно назвать его автором, создателем определенного текста, музыкального произведения, живописного полотна и т.д., художником, ученым) и "потребитель", получатель информации, текста, произведения... По этой схеме культурное явление развертывается в некотором пространстве, в некоторой временной последовательности. Творец находится в начале этой цепи, "получатель" в конце — как завершающая предложение точка. Подобная культурологическая схема не позволяет достаточно полно и всесторонне понять и оценить культурные явления, сам процесс культурного творчества, восприятия его результатов и в конечном счете ведет к недооценке культуры, к недооценке факта присутствия в ней человека. ... Для существования и развития настоящей, большой культуры в обществе должна наличествовать высокая культурная осведомленность, более того — культурная среда, среда, владеющая не только национальными культурными ценностями, но и ценностями, принадлежащими всему человечеству. ... Культура живет общими накоплениями, а умирает постепенно, через утрату отдельных своих составляющих, отдельных частей единого организма» [Лихачев 1994].</p> <p>Ю.М. Лотман, «Культура и взрыв» (1992), «Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история» (1996). Культура есть механизм порождения текстов и пространство их функционирования, «совокупность всей ненаследственной информации, способов организации информации и ее хранения» [Лотман 2001, с. 33], «сложно организованный механизм» хранения информации, «наиболее выгодные и компактные способы» получения новой информации / текстов, перевода их «из одной системы знаков в другую» — сложно организованный механизм познания [Лотман 2001, с. 33]. Культура имеет знаковый характер, она структурно организована, причем воспроизведение структуры языка обусловлено «вторичностью» культуры как «специфически человеческой формы накопления информации» по отношению к естественному языку данного социума [Лотман 2001, с. 396]. Культура есть 1) исторически сложившийся «пучок семиотических систем (языков)», образующий «единую иерархию (сверхязык)» или «симбиоз самостоятельных систем» [Лотман 2001, с. 396], 2) совокупность спонтанно генерируемых текстов; 3) мир социальной информации. Культура противопоставлена как Природе, так и не-культуре — сфере, «функционально принадлежащей Культуре, но не выполняющей ее правил» [Лотман 2001, с. 396]. Язык — оптимальное средство выражения культурных смыслов. Область повседневной культурной деятельности — перевод части действительности на язык культуры (в систему знаков), поскольку только в этой форме происходит «внесение ее [действительности — О.Т.] в коллективную память» [Лотман 2001, с. 397] как «адекватности жизни» [Лотман 2001, с. 398]. Формы коллективной памяти — миф и история. Культуры классифицируются по отношению к знаку их кодов (уникального типа фиксации информации и способа ее «хранения» и передачи), по нарастанию накопленного культурного опыта: «дописьменная» (пиктография — «рисуночное письмо», внеязыковая знаковая система, непосредственно, т.е. не в форме слов и предложений, выражающая мысли; код — материальные артефакты), «письменная / книжная» (культурный код — книжность), «экранная» (культурный код — компьютеризация, кинематограф, радио, телевидение). Культурный код — аналог культурной памяти, основа поведенческих реакций. Культурное освоение мира — «превращение» мира в текст: 1) изучение языка «текста» (мира), созданного демиургом (Бог, Природа, Абсолютная идея), дешифровка его смысла и переводу на язык «своей» культуры [Лотман 2001, с. 398–399], 2) превращение «не-текста» в текст («культурное освоение "варварского мира" греко-римской античностью, христианством, исламом за счет внесения в этот мир цивилизационных элементов и структур; превращение природного ландшафта в культурный») [Лотман 2001, с. 399].</p> <p>А.Я. Флиер, «Культурогенез» (1995). «Микродинамика культурогенетических процессов может быть прослежена достаточно репрезентативно через механизмы адаптивного происхождения и нормативного регулирования и стандартизации технологий деятельности и социального взаимодействия, направленного на удовлетворение и обеспечение индивидуальных и коллективных человеческих интересов. С помощью этих нормативов и стандартов в обществе регулируются и формы персональной жизнедеятельности каждого индивида, но наибольшую актуальность они обретают в процессе организации и осуществления коллективной деятельности и взаимодействия людей. ... Основным механизмом культурогенеза на его микродинамическом уровне видится в процессах адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности, а также в превращении наиболее успешных и эффективных технологий этой адаптации в нормативно-ценностные установки коллективного бытия людей. Генезис и особенности тех или иных конкретных культурных форм в конечном счете не имеют большого значения в образовании локальной специфики культур исторических сообществ. ... Локальная специфика культур разных сообществ, наблюдаемая извне, свидетельствует по преимуществу об объективных природных и исторических факторах происхождения и истории этих сообществ; особенности субъективной рефлексии и интерпретации своей культурной специфики самими членами этих сообществ в качестве образов и черт собственной идентичности свидетельствуют о локальном своеобразии процессов социальной самоорганизации и коммуникации в этих коллективах людей. <...> Макродинамика исторической изменчивости культуры... детерминируется главным образом двумя причинами. Во-первых, так же, как и социальная микродинамика культуры, изменением природно-исторических условий существования сообществ, их взаимоотношений с окружением. Во-вторых, синергетическими процессами саморазвития систем (в данном случае социокультурных) через усложнение их структурно-иерархического построения, повышение уровня функциональной и технологической специализированности их структурных составляющих и многообразия взаимосвязей между ними, что, в конечном счете, ведет к большей функциональной универсальности этих систем и их исторической устойчивости. Главным стимулирующим фактором этой динамики, как представляется, является необходимость адаптации людей в меняющихся внешних условиях их существования (первоначально преимущественно экологических, затем во все возрастающем масштабе исторических), а также в условиях, создаваемых изменением некоторых, наиболее динамично развивающихся элементов общественного</p>	<p>Культурные тексты Языки культур Не-текст Не-культура Информация Система знаков Перевод из одной системы знаков в другую Семиосфера Коммуникация Типология культуры Коды культуры Культурно-семиотическое освоение мира</p> <p>Онтология культурогенеза Социальная и историческая изменчивость культуры Микро- и макродинамика культурогенеза Методология исследования культурных явлений и их динамики Культурная новация Культурная изменчивость Технологии деятельности и социального взаимодействия Культурная форма (паттерн) Генезис культурных форм Детерминация культурной динамики опытом адаптации социумов к совокупности природных и исторических условий Генезис социокультурных систем Генезис этнокультурных систем Культурные черты Генезис культурных черт Типы ориентации культурных систем Морфогенез культурных систем Синергетические процессы саморазвития социокультурных систем Экологические и исторические условия существования человека</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Россия, конец XX в. Новейшее время / постмодерн	
<p>производства и социального взаимодействия, обуславливающих необходимость изменения структурной организации всей системы в целом. Таким образом, историческая макродинамика культурной изменчивости... сводится ко все тем же процессам адаптации, самоорганизации, самоидентификации и коммуникации человеческих сообществ во времени и пространстве, что и социальная микродинамика, однако осуществляемым главным образом посредством переструктурирования всей культурной системы в целом в направлении повышения ее сложности и универсальности. <...> Культурогенетические процессы представляют собой один из видов социальной и исторической изменчивости культуры. Они специфичны новационным характером осуществления процедур формо- и системообразования в культуре, протекающими во взаимодействии с трансформационной изменчивостью иных культурных явлений. ... Генезис отдельных культурных форм протекает в целом по модели инновационных процессов и может успешно анализироваться с позиций соответствующих теорий. Изучению макродинамики исторической изменчивости морфологических черт культурных систем, включая и проблемы их генезиса, в большей мере соответствуют подходы, сочетающие как функционально-адаптивные, так и социально-синергетические модели динамики систем. Процессы порождения культурных феноменов и формирования локальных культурных систем, как правило, поддаются поэтапному рассмотрению с выделением главных функциональных задач, решаемых на том или ином этапе. При этом наиболее существенным представляется этап, на котором новая форма обретает свое нормативное значение в усваивающей ее системе, а в формирующихся новых культурных системах вырабатывается комплекс основных нормативных установлений. Именно на этом этапе новация обретает статус культурного паттерна, а рефлексия коллективного исторического опыта преобразуется в локальную культурную систему. Поэтому при исследовании процессов генезиса тех или иных явлений культуры наибольший эффект могут дать те методы, применение которых позволит с наибольшей основательностью проработать проблему становления их нормативных функций. То же самое в принципе можно сказать и об исследовании процессов формирования стадияльных морфологических черт культурных систем, где складывание корпуса нормативных текстов, как правило, аналогичным образом отмечает завершение генетического этапа становления таких систем и определяет их морфологические характеристики» [Флиер 1995, с. 72–73, 115, 118].</p> <p>А.А. Пелипенко, «Культура как система» (1998, в соавторстве с И.Г. Яковенко). «Если культурная реальность воплощает преимущественно феноменологическую (опредмеченную) сферу данного пространства, то ментальность выступает сферой устойчиво воспроизводимых и транслируемых когнитивных механизмов, в которых оформляются семантико-аксиологические структуры этой самой культурной реальности. Ядром семантико-аксиологических структур выступают экзистенциальные ориентации, которые и лежат в основе исторической типологии ментальностей. ... В понятии автомобиль культуры обозначается рационально сконструированный образ культуры, формирующийся в ее собственных глазах. Автомобиль возникает в результате соединения рефлектирующей и проектирующей активности социального сознания, оформляющего целокупный опыт бытия в некое мифологизованное (или идеологизованное) целое. Исторически автомобиль культуры возникает не ранее осевой эпохи и широко утверждается с поляризацией макрополюсов должного и сущего. С этого момента можно говорить о двух образах культуры. Первый — ее автомобиль, то есть то, как культура желает и действительно видит самоё себя. И второй — скрытый от носителей этой культуры ее действительный образ, формируемый на основе самоорганизационных процессов и просматривающийся, как правило, уже с определенной исторической дистанции. Эти образы не только принципиально различны, но и образуют диалектическую антиномию автомобиль — самоорганизация. Последнее утверждение справедливо вне зависимости от того, насколько неполон или относителен действительный образ культуры. <...> При выпадении из внутриутробного и, соответственно, природно-докультурного состояния ситуация коренным образом меняется. Человек, как на уровне морфологии и физиологии, так и на уровне психических структур, снимает в себе весь опыт природной самоорганизации (о формах снятия этого опыта - ниже). Этот опыт изначально дан имплицитно, т.е. в чистой потенции. Но он тем не менее носит всеобщий характер. Таким образом, человеческий субъект оказывается по понятию творцом (или, если угодно, проводником) всех потенциальных смыслов, инобытийственных природе, но вырастающих из её безличных законов и её материала. А это в свою очередь означает, что в форме человеческого субъекта достигается следующий уровень автономности и самодостаточности, к которым и был изначально направлен вектор эволюции. ... пространство смысловых оппозиций и есть с о б с т в е н н о п р о с т р а н с т в о к у л ь т у р ы. Ощущая мучительный дискомфорт от необходимости выбора между элементами оппозиций и от самого пребывания и необходимости адаптации в дуализованном мире, сознание стремится к в ы х о д у и з к у л ь т у р ы. Но стремясь вырваться из дуализованного пространства, сознание порождает лишь всё новые витки расчленений и оппозиционных полаганий, наращивая тем самым феноменологическое тело культуры. По мере наращивания культурного тела первоначальная связь с матерью-природой не просто ослабевает, но качественным образом меняется. Носитель культурного сознания эволюционирует от беззащитного ребёнка до протагониста породившего его природного начала. Таким образом, мы подходим к формулировке фундаментального <i>великого триадического принципа</i>. Заявленный принцип манифестирует структурно-онтологический паттерн общекультурного метатекста, выступая априорной константой, организующей отношения между природной и культурной компонентами человеческой сущности. В структуре триадического принципа, где изоморфизм исторического и психического обретает наиболее конкретное и зримое воплощение, нам видится тот самый метатекст, от которого отпадает бесконечное множество локальных текстов культуры. Первая позиция великого триадического принципа состоит в воспроизведении значений единства, тотальности, первичной неразвёрнутости и непротиворечивости... .. Вторая позиция образует дуальное пространство собственно культурного смыслополагания и соответствующих структур сознания. Вычленение самоосознающего я из природного континуума порождает первичную метаопозицию я — другое. Запускается механизм отчуждающей дуализации. Первый шаг к содержательному наполнению абстрактной метаопозиции я — другое — её проекционное расщепление по трём взаимокоррелирующим направлениям. Так образуются три пары производных оппозиций: имманентное — трансцендентное, дискретное — континуальное ·и сакральное — профаническое, совокупно задающие с т р у к т у р н ы й м е т а к о д всякого последующего смыслообразования. Бинарность, таким образом, становится у н и в е р с а л ь н ы м к о д о м о п и с а н и я м и р а, адаптации в нём и вообще всякого смыслообразования и формообразования в культуре. <...> ...самые основополагающие проекции метаопозиции я — другое в пространство жизненной среды моделируют три основных аспекта культурного смыслообразования: оппозиция имманентного и трансцендентного моделирует о н т о л о г и ч е с к и й а с п е к т, оппозиция дискретного и континуального — о п е р а ц и о н н ы й и оппозиция сакральное и профанического — а к с и о л о г и ч е с к и й. Указанные оппозиции относятся к базовым, перманентно действующим механизмам</p>	<p>Историческая устойчивость социокультурных систем Универсальность социокультурных систем Процессы адаптации, самоорганизации, самоидентификации и коммуникации человеческих сообществ во времени и пространстве</p> <p>Смысл Я-сознание Рефлексия Ментальность Синкретизм Культурно-бессознательное Культурный модус Первотектон Первотектональная потребность Истиноблаго Культурный (цивилизационный) ресурс Автомобиль культуры Самоорганизация Генетическая редукция Структурная морфология культуры Фрактальные отношения Великий триадический принцип Общекультурный метатекст Метаопозиция «я — другое» Трансцендентное Имманентное Ритмы культуры Дуализм сакрального и профанического Партисипация и отчуждение Система культурных кодов Смысловое пространство культуры Инверсия и медиация Архетип Универсалии культуры Первотектон Число Визуальные фигуры Демиург Культурный герой Трикстер Мифологема Структурно-семантический каталог Фронт рефлексии Семиотический цикл Историко-культурный процесс</p>

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

Таблица 10 (продолжение)

Дискурсы культуры / дискурсы о культуре и их особенности	Концептуальное поле дискурсов культуры и о культуре
Россия, конец XX в. Новейшее время / постмодерн	
<p>культуры, и роль их чрезвычайно велика. ... Сумма потенциальных нереализованных семантических значений, имплицитно сокрытая в отчуждённом объекте, мерцает как сфера трансцендентного. Это те смыслы и семантические возможности, о которых ничего нельзя сказать кроме того, что они есть. Эти смыслы апофатичны и синкретичны... ..трансцендентное — это та сумма потенциальных смыслов, которой может быть наделён объект. ... Объект для культурного сознания всегда не равен сам себе, ибо указывает на некие структуры и смыслы, лежащие вне его, на всеобщие законы существования, единичным выражением которых он является. Предвосприятие, подразумевание, интуитивное ощущение этих законов — это уже уровень конкретного трансцендирования в культуре. Отметим особо, что трансцендирование есть атрибут именно культурного сознания.трансцендирование и его переживание непосредственно связаны с миром предельных сил и явлений, который есть безусловная реальность, а не фикция или иллюзорные представления культурного сознания об ином. Мир иноположенных культуре сущностей, принципиально не схватываемый в дискурсивных моделях описания, упорно игнорируется академической наукой и как бы не входит в научно принятый «портрет» универсума. Между тем необходимость менять отношение к этому вопросу назрела уже чрезвычайно остро. Однако пока эта тема эксплуатируется в основном мистиками, теософами, теоретизирующими магами и пр. Мы не станем подробно развивать данную тему. Отметим только, что трансцендентное — это в каком-то смысле мостик, связывающий посюсторонний, т.е. данный в культурном смыслополагании, мир с иноположенным культуре миром, который отражается в ней лишь отдельными своими гранями, да и то не иначе как в искажающей интерпретации принципиально неадекватных культурных кодов. ... Ритмы культуры — это не просто продолжение ритмов природы. Иначе человеческий субъект, собственно говоря, и не отличался бы от природной особи. Ритмические отношения в природе носят, так сказать, объектно-объектный характер. И только человек, изначально выпавший из-под действия этих безличных космо- и биоритмических объектнообъектных отношений, вынужден был устанавливать ритмические связи заново, но уже на основе отношений субъектно-объектных. <...> ...под действием возрастающей аксиологической и в особенности этической рефлексии, по ходу дальнейшего становления субъективной автономности первичные синкретически-амбивалентные формы сакрального смыслополагания стали расчленяться внутри себя на позитивно-сакральное и негативно-сакральное. Позитивно-сакральное стало связываться не только со значениями блага, но и со значениями этических норм. В этом синкретическом смыслообразовании первое часто выступало атрибутом второго. Примеры этого демонстрирует история разворачивания мировых религий. Нормативная проекция позитивно-сакрального задавала систему религиозной нормативности. А негативно-сакральное стало отражать процесс становления иерархически упорядоченных структур в мире деструктивных сил, изначально противостоящих культуре. <...> Вычленение осознающего себя человеческого субъекта из природного континуума знаменует снятие (в гегелевском смысле) всего опыта природной самоорганизации в ментальных моделях человеческой психики. Происходит очередной виток космоэволюционного процесса, когда мир материальный преодолевает очередную ступень сворачивания — из пространства природного в пространство культурное. А мир идеальный, соответственно, выходит на новый уровень разворачивания, эксплицируя снятый опыт природной самоорганизации в предметном теле культуры. Эти самые ментальные модели — первотектоны - и представляют собой ту отправную точку, в которой кодируются универсальные формулы неэнтропийной организации. Принципы упорядочения остаются как бы теми же, но даны они на этом витке уже не в непосредственном единстве с природным материалом, а в виде априорных структурирующих интенций человеческой психики. Их экспликация служит стержневой основой смыслополагания в культурно-историческом пространстве. <...> ...типология социальных форм реализации жизненной стратегии культурного субъекта как культурного героя бесконечно многообразна. Это и наука, и бизнес, и администрирование, и просветительская деятельность, и многое другое. Сюда можно отнести практически все формы социальной активности, связывающие идеально проективный план культуры,.. с миром несовершенной, отпадающей от идеального космического порядка реальности, представленной либо косным неосвоенным материалом, либо суммой профанных и рутинизованных единичных и дискретизованных феноменов, подлежащих перманентному улучшению и организации. <...> ...в культуре никогда не происходит полной десакрализации, окончательной трансценденции или тотальной дискретизации. За десакрализацией следует ресакрализация» [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 20, 22–23, 29, 38–40, 42, 44–45, 83, 131, 348; разрядка и курсив первоисточника].</p>	

Все три перечисленные выше направленности аксиологического бунта постнеклассики вполне соответствуют логике, описанной А.А. Пелипенко:

«Человек начинает бунтовать не тогда, когда ему чего-то не хватает [в сфере материальных и/или статусных жизненных стандартов — О.Т.], а когда рушится картина мира и переживается специфическое состояние космического сиротства» [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 347], —

однако, как представляется, подобного рода разрушение и «сиротство» в эпоху постнеклассики стало следствием именно последовательное замещение высших бытийных и даже конвенциональных инструментальных ценностей «автономного человека» предконвенциональными гедонистическими и редукция их и самого человека до набора подлежащих «перманентному улучшению и организации» «профанных и рутинизованных единичных и дискретизованных феноменов» [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 131] потребления и доминирования, — именно такое постепенное замещение (начиная с раннего модерна — с эпохи Реформации — оказавшееся, по сути, фундированным непререкаемым авторитетом наиболее видных представителей европейской философской и педагогической мысли) привело к той стадии «распада синкретизиса» — целостности, той стадии «атомизации смыслов», за которой вполне ощутимо возникла реальность прохождения «точки невозврата» — невозможность «сборки континуальности» — целостности пространства смыслов / культуры / ментальности (приписывание Делезом всех позитивных черт и свойств культуры шизофрении как модусу культурного бытия, мышления, социального поведения и общественного устройства видится мне в этом отношении чрезвычайно показательным).

Обращение к природе в поисках целостности мира и самого себя («континуальности») новоевропейской культуре происходило не раз. Однако если модерн, особенно в эпоху классической парадигмы культуры, жестко проводит «демаркационную линию» между природой и культурой, то рефлексия мира природы неклассической парадигмой (постмодерном), по

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

крайней мере ее российскими представителями, демонстрирует характерные признаки не просто премодерна, но архаики: мысля первую природу в категориях культуры (и второй природы в целом), представители как гуманитарного (Д.С. Лихачев), так и естественнонаучного (Наумов, Шмерлина и др.) знания очевидно антропоморфизируют природные феномены — биоценозы и «механизмы (негенетические способы передачи информации)», «объективированный мир продуктов созидательной деятельности живых существ» и всех «описанных в биологической литературе» «многочисленных примеров «культурной трансмиссии» и «культурно-преобразовательной» деятельности животных» [Шмерлина 2013, с. 15] (тем самым, по сути, подтверждая сугубо человеческий характер культуры, прежде всего производство культурных смыслов в процессе символизации).

Что касается прагматизации категории «культура», то, на мой взгляд, она фактически представляет собой одно из наиболее мягких проявлений упомянутого выше бунта против смыслов и ценностей (идеалов) классики — и *mutatis mutandis* неклассики — интеллектуального отчуждения от таковых смыслов и ценностей с превращением их исключительно в набор параметров, измеряемых в интересах политического и экономического истеблишмента. В жесткой форме такое отчуждение ведет к отмечаемой В.М. Межуевым (а до него — Э. Фроммом) ситуации, когда «культура порождает орудия истребления культуры» [Межуев 1977, с. 6] — и, как следствие, формирование культурфилософского дискурса противопоставления культуры и человека (работы А.А. Пелипенко начиная с 2000-х гг.; философским основанием для такого противопоставления является, однако, именно классическая немецкая философия, а именно фактическое отождествление культуры с гегелевским Абсолютным Духом — не случайно количество гегелевских цитат и аллюзий с середины 2000-х в работах философа становится все больше, а эпиграфом из Гегеля «Дух сам лечит свои раны» откроется монография А.А. Пелипенко «Культура и смысл» [Пелипенко 2012, с. 6] — имея в виду контекстуальную, смысло-генетическую же, связь с гегелевской философией истории, такой эпиграф уже едва ли можно воспринимать как несущий «в себе и умиротворяющий, и оптимистический смысл: все беды и невзгоды, дескать, переживутся, пройдут, всё успокоится, нормализуется» [Роцинский 2017, с. 121], это, как и весь уже вполне сформировавшийся алармистский настрой названной монографии есть, по сути, призыв к будущему «избраннику» Абсолютного Духа, к новому Атилле, новому Наполеону, точнее, учитывая специфику антивосточной направленности последних работ философа, — к новым Карлу Великому и Сиду Воителю и оправдание их будущего появления и модуса действий — они-то и оказываются в итоге подлинным «истиноблагом»⁵⁵).

⁵⁵ «Понятие истинноблага выражает наиболее полную форму ситуативного восстановления субъектно-объектной оптической связи в акте партисипации» [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 22].

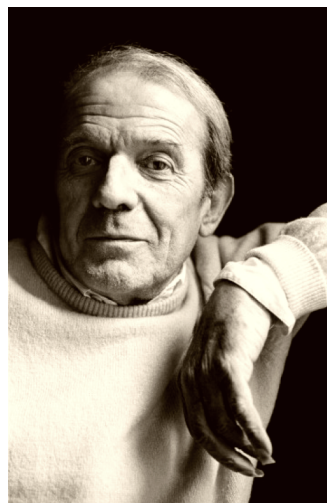
Вторая и наиболее жесткая форма аксиологического бунта — отрицание как таковых смыслов и ценностей, в том числе и «тотального проектирования» [Рубцов 2012], т.е. бунт против собственно социокультурной реальности — сложилась уже к 1970-м гг. Эта наиболее радикальная форма бунта постнеклассики, будучи и наиболее последовательной, учла опыт аксиологического бунта предшествующей, неклассической эпохи:

«Бунт, в котором человек отстаивал свое право на бытие, исчезает в абсолютном подчинении индивида становлению» [Камю 1990], —

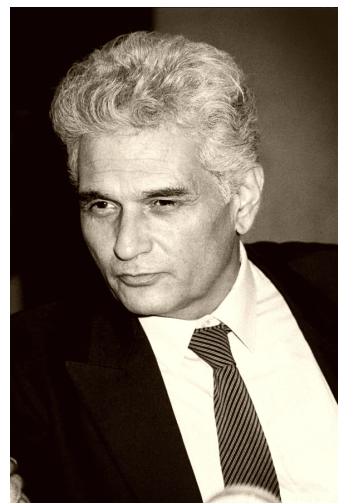
однако, восставая против «абсолютного подчинения становлению» и самого «становления», весь аксиологический бунт постнеклассики оказался не «здоровой иронией» (А.А. Пелипенко, И.Г. Яковенко, поставившие, правда, знак вопроса в скобках после прилагательного «здоровый» [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 348]), а «извращением в свою несуть» (М. Хайдеггер) — в деконструкцию и симуляцию «онто-логоцентризма» (Деррида), в редукцию его, а вместе с ним его главного субъекта / актора человека (и его души), создаваемого им ценностно-смыслового ядра культуры и самих ее форм и репрезентаций до языковых / метаязыковых конструкций (и, тем самым, в абсолютное подчинение тому же становлению теперь уже в логике «мира как языка» в духе Марбургской школы неокантианства и, далее, Л. Витгенштейна) и языковых / метаязыковых игр (в случае существенно более поздней «Контрэволюции» А.А. Пелипенко [Пелипенко 2016] итогом бунта оказывается «гуманизм, вывернутый наизнанку» [Роцинский 2017, с. 122], т.е. опять же «извращенный в свою несуть»).



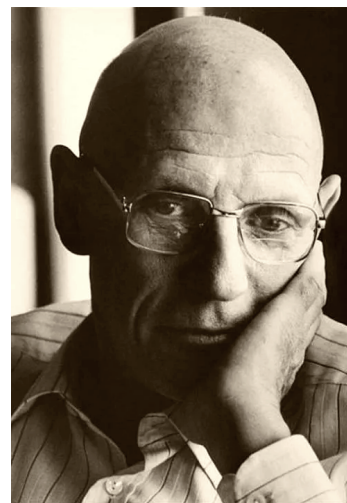
Жан-Франсуа Лиотар
(Jean-François Lyotard, 1924—1998)



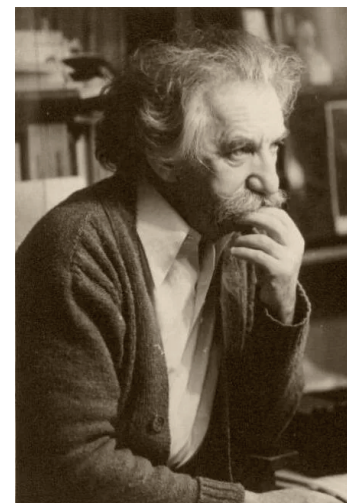
Жиль Делез
(Gilles Deleuze, 1925—1995)



Жак Деррида
(Jacques Derrida, 1930—2004)



Мишель Фуко
(Paul-Michel Foucault, 1926—1984)



Юрий Михайлович
Лотман
(1922—1993)



Андрей Анатольевич
Пелипенко
(1960—2016)

Между тем упомянутая «Контрэволюция» со всей очевидностью продемонстрировала тот факт, что, поскольку «в культуре никогда не происходит полной десакрализации, окончательной трансценденции или тотальной дискретизации. За десакрализацией следует ресакрализация» [Пелипенко, Яковенко 1998, с. 348], ни деконструкция, ни симуляция «онто-тео-логоцентризма» не сняли (и не смогут снять) бинарную оппозицию «добро — зло». Однако социальный уровень актуализации этой оппозиции в постнеклассической социокультурной реальности изменился, и теперь это происходит уже не в самой массовой культуре (границы которой с культурой элитарной так и не удалось окончательно стереть постмодернизму), как это было в первой половине XX в., а «выше» и «ниже». Так, казалось бы, элитарная культура (ассоциирующаяся прежде всего с философским постмодернизмом, несмотря на его разворот к массовой культуре) отвергла не только понятие «абсолютная истина» (и, соответственно, понятие ложного как ее антитезы), но и саму категорию истины как принципиально не артикулируемую и

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

в лучшем случае являющую собой дискурсивный «эффект» воления — индивидуального когнитивного или операционального (принудительного) социально-политического [Фуко 1996], — и тем самым отвергла всякую возможность бинарных оппозиций и дизъюнкций. Однако по существу это оказалось отнюдь не элиминированием истины — а с ней и этики (в духе «морали без этики» [Bauman 1995, p. 17]), и ценностного (как не прошедшего проверку двумя мировыми войнами), — и не их «гиперконъюнкцией» в духе ризомы Делеза и Гваттари (бесконечного «и.., и.., и...» добра, зла, страха, любви, ненависти и иных этических категорий как социально обусловленных форм репрезентации культуры, любая из которых, как и любая ценность классики и неклассики, может оказаться вовлеченной в дискурсивные «игры»). Пространство постмодерна оказалось не чем иным, как пространством «мета-дизъюнкции»: экспансия постмодернистского дискурса, по своей активности (если не сказать, агрессивности) уступающая разве что экспансии просвещенческого дискурса в эпоху Руссо и Вольтера, имплицитно содержит совершенно «классическое» императивное требование либо принять установки постмодерна и считаться приобщенным культуре (точнее, к ее замещающим формам) — либо не принять их и расписаться в собственной неинтеллектуальности и приверженности пошлости («гипердизъюнкция» «неомодерна» по А.А. Пелипенко в этом отношении практически ничем не отличается от «мета-дизъюнкции» постмодерна и является «клоном» дизъюнкции европейского премодерна).

На уровне «ниже» массовой культуры, в этнокультурной сфере, практически не затронутой философско-лингвистическими «играми истин», бинарная оппозиция «истинное («добро») — ложное («зло»)» приобрело сущностный характер: с конца XX в. по мере разворота не только массовой, но и элитарной культуры к индивидуалистическим ценностям и редукции последних до потребительских квази- и псевдо-ценностей (и, соответственно, к ослаблению государства) происходило восстановление статуса антитезы «добро — зло» в этносоциальной (этнокультурной) среде как сверхценностного, в результате чего данная антитеза приобретает вид космогонической дихотомии «Добро — Зло», становящегося мощным инструментом развертывания в социально-политическом пространстве этноисторического мифа:

«Создание этноисторических мифов протекает особенно интенсивно в отсутствии убедительных доводов о культурном величии и своеобразии этнической общности и может принимать форму важнейшей символично-категориальной пары "Рая" (идеализированного прошлого и/или "светлого будущего") и "Ада" (негативного прошлого и катастрофического настоящего). "Рай", которым некогда обладали "Мы", "потерян", "украден врагом" или вот-вот будет украден; при этом "Рая" не может быть одновременно для них и для нас: "Рай" для них — это "Ад" для нас» [Тынянова 2008, с. 72].

В таком виде этноисторический миф, по своей сути изначально предельно нетолерантный, активно транслируется и на уровень элитарной культуры, где осваивается в качестве ее формы представителями этнической элиты и этнонациональной интеллигенции. Парадоксальным образом институциональным основанием освоения этой формы культуры оказалась «Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказания за него» (1948)⁵⁶.

⁵⁶ Определение геноцида, принятое за основу Конвенцией согласно резолюции 96 (I) Генассамблеи ООН [A/RES/96(I)... 1946], а также дефиниция Р. Лемкина (1933 г.), на которую опирается данная резолюция, относят к высшим ценностям не только человека как субъекта и актора культуры, историю как форму ее бытования (как феномена и как ноумена) и язык как ее носитель (последнее можно считать своего рода институционализацией будущей постнеклассической парадигмы) (подробно см. [Галстян 2015]) — к высшим ценностям Конвенция относит также и этническую культуру, и сам этнос как первую среду формирования и бытования культуры.

Свидетельствуют ли эти явления и процессы — «этнизация» фундаментальной бинарной оппозиции «добро — зло» («истинное — ложное»), деконструкция аксиологического ядра государства и превращение последнего в симулякр самого себя — в пользу появления принципиально новых форм государств, в том числе и как среды бытования культуры? И да, и нет.

Нет, не свидетельствует — потому что появление федераций во второй половине XX — первой половине XXI вв. продолжает осмысливаться в терминах имперского строительства, причем отнюдь не симуляционного (знаменитое «федерация есть добровольная форма империи» Р. Арона в политической практике реализуется не столько в дискурсивной, сколько в онтологической плоскости), а «великая историческая идея XIX в., идея абсолютно суверенного, централизованного национального государства» (М. Шелер) оказалась достаточно привлекательной для того, чтобы к ее реализации не в симуляционной, а сущностной форме стремились (и стремятся) практически все народы, этносы и этнические группы, добивающиеся своего самоопределения. Таким образом, общий тренд сохранения содержания предыдущих культурных парадигм (классической и неклассической) и даже характерных для них форм культуры сохраняется и в постнеклассическую эпоху (даже сами представители постструктурализма и постмодернизма в своем бунте против скомпрометировавшей себя в Новое время рациональности, в самом отрицании универсальной рациональности — и любой рациональности как абсолюта культуры — остаются на редкость «классически» рационалистическими).

Да, свидетельствует, — поскольку само допущение уже неклассической парадигмой (или, по крайней мере, отдельными культурфилософскими системами) отсутствия изначально установленных (предустановленных) идей и истин, равно как и допущение если не релятивизма, то множественности ценностей / систем ценностей привело к формированию нового (или, по крайней мере, могущего считаться новым⁵⁷) типа организации социального пространства бытования культуры — государства-корпорации

⁵⁷ Поскольку такой тип социально-политической организации вполне можно рассматривать как современную «редакцию» древнеримской клиентелы.

(или, по А.И. Фурсову, «корпорации-государства»⁵⁸).

⁵⁸ Подробно о феномене государства-корпорации см. [Государство-корпорация... 2006]. В отличие от А.Н. Харина, рассматривающего в качестве новых эволюционных форм государственности эпохи постмодерна не только государства-корпорации, но и государства-империи и государства-цивилизации [Харин 2012], мы полагаем, что только первые являются (относительно) новой формой государственности, в то время как вторые и третьи формировались в таком качестве (империи и цивилизации) на протяжении столетий, а в ряде случаев и тысячелетий (например, Китай). При этом сращивание крупного капитала с государственным управлением совершенно не исключает, а наоборот, ускоряет превращение государств-империй и государств-цивилизаций в государства-корпорации.

В отличие от вошедших в современный политологический и социально-философский обиход представлений о корпорации-государстве (государстве-корпорации), согласно которым в постиндустриальном мире «корпорация по своей мощи достигает масштабов государства, а государство начинает вести себя как особая, первая среди равных корпорация, отказываясь от целого ряда социальных функций (глобализация, резко усиливая сделочную позицию капитала по отношению к труду, с одной

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
 (опыт критического историко-парадигмального исследования)

стороны, и ослабляя национальный уровень интеграции по сравнению с глобальным и региональным, создает хорошие условия для этого)» [Фурсов, электронный ресурс б/даты размещения], что считается вынужденным — навязанным государству (ТНК, глобализацией и проч.) и угрожающим ему модусом существования, мы рассматриваем корпорацию-государство как исключительно выгодную для него форму сращивания с собственно корпорациями — и с транснациональными, и с национальными — во всех сферах (а не исключительно в социально-экономической), — выгодную прежде всего и именно тем, что предоставляет государству возможность неограниченных — неподконтрольных и не регулируемых нормами права — действий, неконвенциональных на внешнеполитической арене и неконституционных во внутренней политике. При таком понимании в государство-корпорацию могут быть «инкорпорированы» и коррумпированные (изначально или целенаправленно) этнополитические структуры. Здесь можно, говорить, с одной стороны, о сохранении «классического» типа государственности (пришедшийся на неклассическую эпоху распад «классических» империй привел не к уничтожению, а к трансформации имперского типа — формы — социально-политических отношений и возвращению в них в обновленном виде такой классической формы премодерна, как римская клиентела), с другой стороны, о ризомизации не только культуры в целом, но и мира политического в частности. При этом постнеклассический отказ от объективности и одновременно от различных форм протестной реакции на политическое принуждение⁵⁹ не только не привел к их отмиранию, но и фактически способствовал образованию новой

⁵⁹ Связанное с объективностью и рациональностью, т.е. являющееся результатом и манифестацией связи власти и познания истины: «...некоторые формы истины можно охарактеризовать на основе уголовной практики», а «некоторые типы субъектов познания, некоторые уровни истины, некоторые области знания возникают только благодаря политическим условиям. ... Даже в науке можно найти модели истины, строение которых зависит от политических структур, не навязывающих субъекту познание извне, но формирующих сам субъект познания» [Фуко 2005, с. 44, 57].

политической объективности — постнеклассической (постмодернистской) парадигмы политики и политической практики. В частности, «снятие» такой бинарной оппозиции, как «справедливость — несправедливость», легитимировало деятельность акторов внешней и внутренней политики от выборных кампаний до принятия решений и реализации социальных программ и геополитических стратегий как исключительно «стилизацию поведения», «игру истины» (М. Фуко), «игру структур» (Ж. Деррида) и иную, стремящуюся стать тотальной, «играизацию» (С.А. Кравченко). Однако ни игровой модус / «игровой габитус», позволяющий «даже в условиях дискретной, нелинейной социальной реальности добиваться вполне прагматических жизненных целей» [Кравченко С.А. 2007, с. 11], ни в целом аксиологический бунт постнеклассики не столько породили новые культурные смыслы, но и привели к существенному обеднению ценностно-смыслового ядра западной и ориентированной на нее культуры.

Таблица 11

Возможная структура ценностно-смыслового ядра культуры западных государств эпохи постмодерна
 (государства-корпорации Новейшего времени)

Освоенные (новые и трансформирующиеся) формы культуры и ее репрезентации	Конвенциональные инструментальные ценности-средства				Высшие бытийные ценности-цели			
	Время / скорость	Человеческий потенциал	Доступность ресурсов	Комфорт	Достоинство			
Постиндустриальная экономика	Информация					Человеческий капитал	Имидж	Взаимная идентификация
IT и виртуальные технологии	Знание	Польза	Игра	Взаимное развитие				Взаимная поддержка
Информационное общество / сетевое общество	Коммуникация							
“Общество знаний” / “общество, основанное на знаниях”	Компетенции	Конкурентоспособность	Стремление к идеальному	Безопасность				
“Общество знаний” / “общество, основанное на знаниях”	Потребности и возможность их удовлетворения							
Тайм-менеджмент	Услуги	Статус	Стремление к идеальному	Безопасность				
Открытое общество	Упорядоченность							
Мультикультурализм	Демократия	Национальные культурные образцы						
Мультикультурализм	Терпимость и политкорректность как социально одобренные модусы поведения	Свобода личного выбора						
Мультикультурализм	Историческая справедливость							
Политика “мягкой силы”	Национальные культурные образцы							
“Сексуальная революция”	Свобода личного выбора							

Стилизация и игра присущи и постнеклассической государственности как форме культуры. Таков, в частности, способ компенсации и обеднения смыслов, и социальной индифферентности (а по сути, социального отчуждения) государства-корпорации, и превращения в симулякры большинства форм культуры и ее репрезентации — «онтологизация» симулятивных по своим происхождению и природе концептов (попперовское «открытое общество», «мягкая сила», «мультикультурализм», «общество знаний» / «общество, основанное на знаниях»⁶⁰) и придания им статуса квази-общественных проектов (гражданского общества). На

⁶⁰ В последнее время в отечественное культурфилософское сообщество и его дискурс продвигается концепт «общество, основанное на ценностях» (см., напр. [Сабанина 2017] и аналогичные работы того же автора). Симуляционная природа (и даже нерелевантность) данного концепта вполне очевидна: общества, на ценностях не основанного, не может существовать «по определению» (те или иные ценности, лежащие в его основании, подразумеваются всегда, независимо от того, идет ли речь об обществе, основанном на праве, частной собственности и рыночной экономике и т.п. — даже на насилии). Более того, упомянутый концепт применяется в целях декларативно-популистских и манипулятивных — например, для привлечения адептов в различного рода секты (см., напр. [Общество, основанное на ценностях... 2005, 2007]). Декларативным и манипулятивным по своей сути данный концепт оказывается и в случаях, когда речь идет об обществах (объединениях) международных, таковая общность оказывается по большей части, в то время как политическая практика показывает наполнение общих ценностей конкретными (локальными национальными) культурно-цивилизационными смыслами, среди которых первое место занимают те, что связаны с национальными (гео)политическими и экономическими интересами. По этой причине, в частности, и «Евросоюз, как “общество, основанное на сходных ценностях”, вызывает много вопросов» [Ширмер 2016].

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Данная ситуация, впрочем, корреспондирует позиции Делеза: «...смысл не мог бы обосновывать истину предположения, не оставаясь безучастным к тому, что он обосновывает. Истинное и ложное стали бы делом обозначения (по словам Рассела, "вопрос истины или ложности касается того, на что указывают термины и высказывания, а не того, что они выражают"). Возникает странное положение: открывается область смысла, но мы относим ее психологическому чутью или логическому формализму. **При необходимости к классическим ценностям истинного и ложного добавляют новую ценность бессмыслицы или абсурда. Но при этом предполагается, что истинное и ложное продолжают существовать в том же состоянии, что и прежде, то есть независимыми от условий, которые им предписывают или от новой ценности, которые к ним добавляют**» [Делез 1998.б, с. 191].

приобретение утопиями статуса реальности указывал еще Ж. Бодрийяр, практически делая вывод о жизни современного человека в постоянном воспроизведении идеалов, фантазий, образов, мечтаний. Заметим, что, создавая свою трехзвенную эволюционную классификацию ценностей и соотнося с каждым историческим этапом их формирования соответствующий тип симулякров, Бодрийяр получает результат, который может быть соотнесен не только временной шкалой, но и, с известным приближением, с деконструкцией иерархии ценностей (если к первому порядку относить предконвенциональные гедонистические, рассматривая их как «эпифеномен» биологического и форму сохранения связи человека с живой природой, ко второму порядку — ценности конвенциональные инструментальные и к третьему порядку — высшие бытийные ценности):

«...испытывая... желание создать классификацию ценностей, я выстроил некую трилогию: начальная стадия, когда существовали повседневные, бытовые ценности; рыночная стадия, когда ценность выступает как средство обмена; структурная стадия, когда появляется ценность-символ. Закон естественного развития — закон рынка — структурный закон ценностей. <...> Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка — на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка — на основе структурного закона ценности» [Бодрийяр 2000.б, с. 10–11, 111].

Еще одну особенность государств-корпораций можно рассматривать как вторую стадию онтологизации симулякров, на которой они (а также еще не подвергшиеся симуляции формы культуры) наделяются бытийным ценностным содержанием идеального/Абсолютного. Такая «квази-десекуляризация» общественного сознания, как представляется, призвана компенсировать духовную неудовлетворенность — неудовлетворенность в идеальном духовном в сочетании с неудовлетворенностью религиозной культурой и формами ее репрезентации. При этом сохранение принадлежности данных форм миру симулякров связано не с «недостаточностью» бытийных ценностей, а с воспроизводством деконструкции «телео-логоцентризма» и с отсутствием как работы интеллекта по отбору и преобразованию информации в разум, так и «работы души» по освоению соответствующих форм репрезентации культуры и превращению их в ценностно-смысловое содержание индивидуального опыта.

В случае же наделения ценностями идеального / Абсолютного несимулятивных, но не подходящих для этого форм культуры и ее репрезентации полученные таким образом новые формы представления культуры не только не приближаются к Абсолюту, но и сами превращаются в симулякр. Примером подобного рода трансформации такой формы культуры, как наука, можно считать наделение ценностью Абсолютного второго закона термодинамики и созданных на его основе конструкты синергетики (флуктуация, хаос, аттрактор, бифуркация, энтропия, нелинейность и т.п.), что в свое время тонко охарактеризовал известный французский математик Р. Том в 1980 г. в своей полемике против синергетики [Thom 1990, pp. 61–78, 139–149, 266–279; 1991], именуемой им «популярной французской эпистемологией», и ее теоретиков. Последних объединила, «по его мнению, одна общая черта, а именно: все они чрезмерно превозносят случай, шум, "флуктуации"; все считают непредвиденное источником либо организации (через "диссипативные структуры", по Пригожину), либо жизни и разума на Земле (через синтез и случайные мутации ДНК, по Моно). Позиция Тома, выраженная четко и резко, состоит в том, что подобное отношение к случайному и непредвиденному антинаучно. По его мнению, признание роли случайных факторов кладет предел поискам дальнейших объяснений. Чем, спрашивает он, "случай" лучше, научнее, чем "рок", "судьба", "Божья воля"» [Сокулер 1993]. Так типичная постпозитивистская «технически-интеллектуальная» модель — воплощение постнеклассической идеи природы и вписанных в нее и в процессы во Вселенной как часть в целое, но нарушающих самоорганизацию природы своей деятельностью человека и общества, оказалась осваиваемой как типично постмодернистская форма репрезентации культуры. В результате такой победы постмодерна над постнеклассической рациональностью сама синергетика стала неуловимо трансформироваться в постнеклассический миф творения, в котором концепты «аттрактор», «бифуркация» и, особенно, «энтропия» (ключевой концепт в постнеклассической интерпретации мира как глобальной взаимосвязи живой и неживой природы) приобрели выраженные черты «первопредка-демиурга» эпохи пракультуры.

Заметим здесь, что подобно тому, как государству корпорации оказывается выгодным сращивание с собственно корпорациями, выгодно ему и сохранение и воспроизводство симуляционного модуса бытования форм культуры и ее репрезентации (в том числе и основанных на синергетике), поскольку это позволяет поддерживать циркуляцию в общественном сознании «прогрессивных» концептов без изменения принципов социальной, научной, образовательной и культурной политики и без дополнительных затрат на производство достаточного для такого государства количества носителей квази-ценностей — исполнителей и потребителей, удовлетворенных своим статусом квази-культурного человека:

«Потому что нужны средние работники, которые будут получать совсем другое, низкое вознаграждение за труд. Во всех странах сегодня ограничивают число тех, кто имеет высокую квалификацию и может поэтому претендовать на высокую зарплату. С чисто экономической точки зрения лучше иметь средненьких специалистов. Они меньше и получают, и больше работают, а наукой не занимаются...», — комментирует такую ситуацию в своем интервью А.А. Тахо-Годи [Пуцаев 2014].

Итогом одновременной «этнизации» бинарной оппозиции «добро — зло» («схватывания» ее миром этнополитического) и циркуляции в общественном сознании симулятивных форм бытийных ценностей — концептов, ядро которых формируют квази-ценности, становится деконструкция универсально-ценностного как содержания политической идентичности (принадлежности Отечеству) и одновременному дисбалансу антитезы «добро — зло» в сторону зла при допущении их практической неразличимости:

«Добро не располагается более по ту сторону зла» [Бодрийяр 2000.а, с. 11].

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

Еще раньше об этом — как о моральном искушении «ценностного чувства» — скажет Л. Витгенштейн:

«Не в том ли смысл веры в дьявола, что не всякое озарение приходит к нам из доброго источника?» (КиЦ 483) [Витгенштейн 1994].

Трансформацию аксиосферы постнеклассического общества как результата реализации отмеченной ранее Сартром «дополнительной возможности» человека «перевернуть шкалу ценностей» фиксируют различные возникающие в на рубеже XX—XXI вв. формы репрезентации культуры — философские концепты и концепции негативного, в том числе и в первую очередь идею человека как основного источника зла, — от «Негативной диалектики» Т.В. Адорно (1959—1966), «Так называемого "зла"» К. Лоренца (1963), теоретического антигуманизма Л. Альтюссера («За Маркса», 1965) и «Анатомии человеческой деструктивности» Э. Фромма (1973) до «Прозрачности зла» Ж. Бодрийяра (1990), «Философии ненависти» А. Глюксманна (2006), «Философии страха» (2008) и «Философии зла» (2010) Л. Свендсена. На пороге постмодерна, в преддверии постнеклассической парадигмы культуры А. Камю выводит эту тенденцию из ницшеанского бунта — из самой логики нигилизма:

«...более глубокая логика рассуждений Ницше заменяет карамазовское "если нет ничего истинного, то все дозволено" формулой "если нет ничего истинного, то ничего не дозволено". Отрицание того, что хотя бы одна вещь может быть в этом мире запрещена, равноценно отказу от принципа "все дозволено". ... Там, где никто не может больше сказать, что есть черное и что есть белое, свет гаснет и свобода становится добровольной тюрьмой. ... Пройдя горнило ницшеанской философии, бунт в своей безумной одержимости свободой завершается биологическим или историческим цезаризмом. Абсолютное "нет" толкнуло Штирнера обожествить одновременно индивида и преступление. Но абсолютное "да" привело к универсализации убийства и обобществлению самого человека» [Камю 1990].

И здесь мы опять же видим одну из фундаментальных оппозиций премодерна (и культуры в целом) — оппозицию «добро — зло» как сущность природы человека — и, опять же, доведенное до своего предельного выражения различие между ценностно-смысловым содержанием европейской и конфуцианской (и неоконфуцианской) философской антропологии. Так, хотя в христианстве, в эпоху его утверждения в качестве официальной религии, идея изначальной доброты природы человека как сотворенного по образу и подобию божию так или иначе доминировала над идеей первородного греха, уже для Великих каппадокийцев, Бл. Августина и Фомы Аквинского актуальным становится вопрос свободы воли в связи с выбором человека с учетом равно свойственного его природе добра и зла; в эпоху модерна присутствие в человеческой природе зла не просто принимается априори, но с конца XVIII в. эстетизируется (культура романтизма, Бодлер, Уайльд, поэты Серебряного века), проблематизируется же она в философии с XVII в. (Спиноза, Юм, Бейль, Вольтер, Кант, Гегель — философия Ницше в этом ряду выглядит особым, но вполне ожидаемым феноменом; постановку вопроса о зле Эпикуром все же нельзя назвать характерной особенностью классической античной культуры). В отличие от европейской философской антропологии, в конфуцианские / неоконфуцианские представления о человеческой природе изначальное (Конфуцием) закладывалось понимание последней как нейтральной — не доброй и не злой. И хотя «за двухтысячелетний период развития конфуцианства — от Конфуция до Ван Янмина — в нем были предложены и разработаны практически все допустимые решения проблемы соотношения человеческой природы и добра и зла» [Кобзев 2002.6], включая радикальные идеи Сюнь-цзы о злой сущности человеческой природы, доминантой в неоконфуцианстве оставалась идея доброты человеческой природы. В неоконфуцианской же философии Ван Янмина человеческая природа едина и безальтернативно добра, в то время как «эгоистические страсти и исходящие извне побуждения (кэ ци) представляют собой затмение [индивидуальной] природы. Основа бывает чистой и мутной, поэтому чувства иногда чрезмерны, иногда недостаточны, а затмение бывает поверхностным или глубоким. Эгоистические страсти и исходящие извне побуждения — это одна болезнь, проявляющаяся как два недуга, а не две [различные] вещи» (цит. по [Кобзев 2002.6]). Сущность («ти») сердца, отождествляемая Ван Янмином с благомыслием, определялась, соответственно, как не имеющая ни добра, ни зла [Кобзев 2002.6], в то время как вне таковой сущности добро и зло находились в движении, которое скорее являлось постоянной рекомбинации этой пары, нежели только самой оппозицией:

«Отсутствие и добра и зла — это покой принципа, наличие и добра и зла — это движение пневмы. Отсутствие движения под воздействием пневмы — это отсутствие и добра и зла, именно то, что называется высшим благом» (цит. по [Кобзев 2002.6]).

Можно было бы предположить, что и благодаря постмодернизму, «отстраненно взирая на себя самого, дегероизируя себя самого, человек получает возможность осмыслить, почему он до сих пор не выполнил своего предназначения» [Алейник 2006, с. 212]. Однако теоретическая деконструкция бинарных оппозиций делает постмодернистскую онтологию изначальное нейтральной по отношению к добру и злу, отмечает З. Бауман [Bauman 1995], а затем и терпимой к последнему, по крайней мере, на уровне (элитарной) культуры: последовательный ряд теоретических «смертей» уже начиная с эпохи неклассики, критика сначала форм, а затем и главных смыслов модерна так же, как и циркуляция концептов-симулякров в «аксиосфере», вызвали к жизни (причем далеко не только в философии постмодернизма) упомянутые выше культурфилософские концепции зла.

Между тем из краха абстрактного гуманизма классической и постнеклассической культуры не следует, что альтернатива ему — «молекулярная» политика Делеза и Гваттари с ее единственной ценностью, точнее, «игрой ценностей» — ризомой, прекрасно вписывающаяся в «схему современной культуры» — в «схему дробления», когда «каждая ценность или часть ее лишь на мгновение сверкнет на небосклоне лицедейства, а затем исчезает в пустоте, перемещаясь вдоль ломаной линии, редко соприкасающейся с траекториями других ценностей» [Бодрийяр 2000, с. 11], а «сопереживание человека трансформируется в чисто эстетическое наблюдение» [Солодовникова 2010, с. 159]: в обоих случаях происходит «смерть души» как ее «разоудушевление» (термин, который использует Б.И. Берман применительно к библейским текстам [Берман 1997, с. 16], вполне применим и для постнеклассической эпохи). Апокалипсис постмодерна — симулякр не библейского апокалипсиса, а эсхатологических мифов архаики — дополнение «мифов творения» постнеклассических синергетики и трансдисциплинарности ризомами отдельных форм культуры и ее репрезентации. В такой актуализации зла в постнеклассической философии и культуре опасность, на мой взгляд, представляет не столько само постнеклассическое (симулятивное) зло, как, например, ранний альтюссеровский теоретический антигуманизм, сколько зло уничтожения — в том числе и уничтожения постмодернистским бунтом, завершившим

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

нищеанскую программу, — бытийного ценностного основания добра. Подчеркну здесь еще раз, что хотя отдельные исследователи постмодернизма и считают ценностный потенциал постмодерна сильно заниженным его критиками:

«Дополнительные аспекты постмодернистской парадигмы выражаются в выработке постматериалистических ценностей, убеждений, норм и стереотипов поведения. Они воплощаются в новом, вдохновленном нонконформистскими альтернативными движениями (феминизм, экологизм, движение за мир, ненасилие, толерантность), отношении к расам, классам, полу, природе, войне и миру. Если раньше предпочтение отдавалась развитию таких качеств человека, как усердие, любовь к порядку, основательность, пунктуальность, работоспособность, связанные с обеспечением безопасности, поддержанием жизнедеятельности, потребительскими нуждами, стремлением сделать карьеру, то теперь гораздо больше значение приобретают человечность, сила воображения, эмоциональность, душевная теплота, нежность. Отмечается углубленный интерес к самопознанию, и самоосуществлению личности, повышенная чувствительность и обостренное восприятие тонких и хрупких межличностных отношений и связей, чуткость к восприятию социальных проблем, забота об окружающей среде, природе, животном и растительном мире, исторически сложившейся среде обитания, растущая убежденность в необходимости общеобязательной этики в интересах выживания человечества. Происходит, таким образом, не утрата ценностей, а их изменение, переориентация стиля жизни» [Колесников 2000], —

принципиальное снятие (в философии постмодернизма) бинарных оппозиций и категории истины, текстуально-интерпретационный подход к ценностям означает не «переориентацию стиля жизни», а переориентацию, точнее, редукцию бытийных и инструментальных ценностей до уровня предконвенциональных гедонистических, так что ценности-средства превращаются в квази- и псевдо-ценности, главной из которых становится потребление различного вида комфорта — от комфорта полной свободы от властного (государственного) принуждения и комфорта свободы «заботы о себе» до комфорта свободы превращения «значимого другого» (Г. Салливан) и Другого как необходимого условия бытия (Г. Марсель и Ж.-П. Сартра) даже не в форму любви к себе как к творению Божьему и к животворящему «безликому "Мы"» (в духе персонализма позднего Ж. Лакруа периода написания им работы «Персонализм: истоки — основания — актуальность», 1981):

«...чем больше мы по-настоящему любим других в истине, тем больше любим самих себя; чем больше мы любим самих себя, тем больше мы любим других» [Лакруа 2014, с. 13], —

а в форму еще одной «сингулярности», «точки» ризомы. Между тем еще Г. Марсель указывал на опасность редукции системы бытийных ценностей до интерпретационных оценочных суждений как одной из форм превращения человека в проблему: «человек, ставший проблемой» — человек, превратившийся из личности, самотрансцендирующей к абсолютным ценностям добра, любви, верности, священного, в проблему «воли к власти», проблему балансирования на зыбкой грани «атомизации добра»:

«Почти на глазах у нас совершилась гигантская девальвация, которую во многих отношениях можно сравнить с той, что имела место в целом ряде стран в монетарном плане. Эту девальвацию можно объяснять по-разному, в зависимости от того, выделяем ли мы тот факт, что некоторые ценности больше не признаются вовсе, или делаем акцент на том, как они дробятся, иными словами, уступают место произвольным и бессвязным оценочным суждениям.

В этих условиях вполне понятно, что многие философы приходят к выводу, согласно которому "я" — источник ценностей, последние же не имеют никакой независимой реальности. <...> ...мысль оказывается перед разрушительной дилеммой: первая гипотеза подводит нас к тому, что я назвал распылением, атомизацией, несовместимой с интенцией или потребностью, заложенной в самой идее добра» [Марсель 1995, с. 123, 124].

«Атомизирующая» — деконструирующая — добро редукция высших бытийных ценностей в целях комфорта (артикулируемого как стремление к свободе) есть не что иное, как одна из описанных Э. Фроммом форм разрушительности — деструктивной индивидуализации, стремящейся за пределы допустимого обществом к обретению «свободы от...», понимаемой как высшая ценность (вследствие исторически неизбежной индивидуализации культуры [Фромм 1995, с. 175], в нашем подходе — «индивидуалистического сдвига» в системе бытийных ценностей в Новое время), бунта против общества — который по сути своей является одним из механизмов бегства от подлинной свободы личности, обретаемых в культуре и гуманистических ценностях. В середине 1960-х, когда формирование государств-корпораций только начиналось, для Фромма было вполне очевидным, что что «нынешние тенденции политического развития» — заинтересованность устанавливающегося типа государственности во всех формах устранения человеческой субъектности из философского дискурса (с последующим переносом в социологический, политический и экономический дискурсы) и хаотизация социально политической сферы под натиском выплеснувшейся в нее деструктивности — равно «ставят под угрозу величайшее достижение современной культуры: индивидуальность и неповторимость каждого человека» [Фромм 1995, с. 6].

В более поздней своей работе (в «Анатомии человеческой деструктивности», 1973) Фромм, цитируя Лоренца:

«"Я не смогу вызвать в себе безграничную ненависть к врагу, если узнаю, что его *ценностные ориентации в области культуры* и морали совпадают с моими собственными привязанностями и вкусами"», —

отмечает вводимое тем «ограничение для разрушительности и ненависти, обозначив его словами "всем сердцем"» [Фромм 2014, с. 34; курсив мой — О.Т.].

Таким образом, и на «входе» в европейскую постнеклассическую эпоху, в условиях активной трансформации (деконструкции и «ризомизации») социально-политической среды бытования культуры фактором сдерживания зла / разрушительности / ненависти еще признается общность культурных ценностей и, имплицитно, сама культура — персоналистская, но не индивидуалистическая), — а также, что самое главное, ее «сердечная» (душевная) сущность.

Обращу, однако, внимание, на цитируемый в той же «Анатомии человеческой деструктивности» пассаж из работы теоретика «строного» бихевиоризма Б.Ф. Скиннера:

«Большинство людей согласится, что решение о путях и способах создания атомной бомбы не содержит ценностных суждений, зато они не согласятся с утверждением, что решение о создании такого оружия в принципе было свободно от ценностных суждений. Главное различие между этими позициями, видимо, состоит в том, что ученые-практики, руководящие конструированием бомбы, — все на виду, в то время как **создатели культуры, в рамках которой возникла бом-**

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

ба, остаются в тени. И мы не можем предсказать **успешность или провал культурных открытий** с такой же степенью точности, как это имеет место в отношении физических открытий» [Фромм 2014, с. 39], —

и дальнейшие комментарии Фромма:

«...кроме... чисто военных стратегических и политических оснований, я полагаю, была еще одна не менее важная причина [разработки атомной бомбы — О.Т.]. Я имею в виду ту максиму, которая превратилась в аксиоматическую норму кибернетического общества: *"Нечто должно быть сделано, если только это технически возможно"*. И когда возникает возможность производства ядерного оружия, оно не может не быть произведено, даже если это несет угрозу всеобщего уничтожения. Если появляется возможность полететь на Луну или другие планеты, то это должно произойти даже ценой многочисленных лишений людей, живущих на Земле. Этот принцип означает отрицание всех гуманистических ценностей, место которых занимает одна высочайшая ценностная норма *"технотронного" общества*» [Фромм 2014, с. 40; курсив первоисточника].

Однако постмодернистский бунт против «технотронного общества», его ценностей и оптимистической веры в технологии, равно как и против культурного (в постмодернистском дискурсе тождественного властному) давления, в том числе и в образовании, не состоялся ни как социальная, ни как когнитивная практика. Вместо этого в условиях превращения высших бытийных ценностей в пустую форму в постнеклассическую эпоху возникло «химерное» соединение, казалось бы, принципиально не соединимых постмодернистского философского предельно анти-сциентистского дискурса, допускающего единственную (как полагал Бодрийяр) возможность интерпретации ценностей — манифестацию их полной невозможности и неопределенности, при которой «ничто не имеет определенного положения в системе абсцисс и ординат» [Бодрийяр 2000.а, с. 11], с предельно сциентистским рационализмом постпозитивизма и его предельно же определенной ценностной нормой «технотронного» общества и жесткой утилитарно-прагматической системой координат.

Такая «химера» — лишь одно из свидетельств значительной трансформации и превращения в фикцию фундаментальной ценности высокого модерна — нравственного закона и главных концептов классической и неклассической эпох — души и пайдейи как пути воспитания культуры. В частности, одним из двух главных модусов постмодернистской ментальности (различения и повторения — способов «снятия» модусов ментальности классической — тождества и противоречия), по Делезу, является повторение, возможное «только вопреки как нравственному, так и природному закону» [Делез 1998.б, с. 17].

«Известны два способа отбросить нравственный закон. Или отбросить, восходя к его принципам: опротестовывают порядок закона как вторичный, производный, заимствованный, "общий", в законе вскрывают принцип вторичности, который меняет направление силы закона или присваивает его исходную мощь. Или же, напротив, закон отбрасывается успешнее, когда обращаются к его последствиям, подчиняясь закону со слишком большим тщанием; именно в силу притяжения закона душе, неискренне его принимающей, удается обойти закон и вкушать радости, которые ей следовало охранять. Это хорошо видно во всех доказательствах от противного: в забастовках "усердия", в мазохистском способе насмешки через подчинение» [Делез 1998.б, с. 17–18].

Отказ постмодернизма от метафизики и поиска метафизических ценностно-смысловых значений означал для постмодерна обращение к телесному, однако тому телесному, которое лишено души — хотя, казалось бы, сама идея ее телесности и даже идеи душевного созерцания, как у Делеза, возвращаются. Однако душа, и душевное созерцание не мыслятся более в категориях трансценденции к культуре, поскольку таковая более не требует возвышения над собой телесным, но тождественно ему:

«Следует придать душу — сердцу, мышцам, нервам, клеткам; но душу созерцательную, чьей единственной ролью будет приобретение привычки. Это вовсе не варварская либо мистическая гипотеза: напротив, привычка выявляет здесь полную общность, касающуюся не только сенсорно-моторных привычек, которые нам (психологически) свойственны, но прежде всего составляющих нас первичных привычек, тысячи пассивных синтезов, органически составляющих нас. Вместе с тем, только приобретая, мы становимся привычками, но приобретаем, мы посредством созерцания. Мы — созерцания, воображения, обобщения, претензии, удовлетворения. Ведь феномен претензии — не что иное, как приобретающее созерцание, которым **мы утверждаем право и ожидание приобретаемого, удовлетворенность собой как созерцающими. Мы не созерцаем себя, но существуем, лишь созерцая, то есть приобретая то, из чего исходим**» [Делез 1998.б, с. 99–100].

Соответственно, утрачивает смысл и пайдейя — и как путь к культуре, и, тем более, в античном смысле, как собственно культура — и любое обучение как воспитание души, поскольку ни они, ни культура не содержат иного смысла, кроме символики власти и подчинения:

«Не существует метода поиска сокровищ, нет его и в обучении, есть только жесткая дрессура, культура или пайдейя, пронизывающие индивида насквозь (альбинос, у которого рождается акт ощущения в чувственности; страдающий афазией, у которого в языке рождается речь, ацефал, у которого в мышлении рождается мысль). Метод — способ узнать, кто налаживает сотрудничество всех способностей; это и проявление обыденного сознания или реализация *Cogitatio natura*, предполагающая добрую волю мыслителя как его "умышленное решение". Но культура — это движение обучения, приключение произвольного, связывающие чувственность, память, а затем и мышление с необходимым, как говорил Ницше, насилием и жестокостью именно для "дрессировки народа мыслителей", "дрессировки разума"» [Делез 1998.б, с. 206].

То же и у Фуко: душа заполнена телесностью (душа есть тюрьма тела), она — объект медицины, забота о душе — в первую очередь забота о теле. Даже в античной пайдейе Фуко усматривает не культурное, а биосоциальное:

«...искомое исправление души, самосовершенствование, путь к которому лежит через философию или воспитание — *paideia*, все более приобретает медицинский оттенок» [Фуко 1998, с. 64].

Соответственно, и как воспитание души пайдейя утрачивает гражданский смысл, сохраняя телесный, но вне «не замеченного» Фуко характерного античного представлений о связи телесности с Космосом: «культура себя» мыслится именно и только как культура, «в которой были усилены и переоценены внутренние связи с самим собой и повышена значимость отношения к се-

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

бе. Общее представление о «культуре себя» может дать принцип «заботы о себе», которому подчинено искусство существования... в различных своих формах» [Фуко 1998, с. 52].

Однако как раз постмодернистское представление о событии не как о квинтэссенции «скрытого отношения Бытия и Времени» (М. Хайдеггер), а как о результате деконструкции такого скрытого отношения — деконструкции «онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризма» (замене сущностей на события как потоки сингулярностей [Делез 1998.а, с. 81]) и, соответственно, о рождении культурных смыслов заново каждым следующим «событием», — фактическая деонтологизация события (в том его понимании, в каком событие, по Г. Марселю, приравнивалось присутствию), сопутствующая деонтологизации истины, — оказываются в образовательной практике рубежа XX и XXI веков наиболее эффективными инструментами подавления индивидуальности путем образовательной «жесткой дрессуры», причем в этой практике парадоксально-«химическим» образом постмодернистский отказ от категории истины оказывается соединенным и с позитивистским / постпозитивистским утверждением релятивистской истины, и с логическим позитивизмом «Логико-философского трактата» («Мир определен посредством Фактов и благодаря тому, что все они являются Фактами. Ибо именно совокупность Фактов определяет то, чему случается, а чему не случается быть» (ЛФТ 1.11, 1.12) [Витгенштейн 2005, с. 21]):

«Здесь [в школе] применяются методы обучения, в действительности ведущие к дальнейшему подавлению самостоятельного мышления; на некоторых из них я остановлюсь. Один из них — настойчивое требование от учащихся знать факты, точнее, информацию. Существует жалкое суеверие, будто человек достигает знания действительности, усваивая как можно больше фактов. В головы учащихся вдавливаются сотни разрозненных, не связанных между собою фактов; все их время и вся энергия уходят на заучивание этой массы фактов, а думать уже некогда и нет сил. Разумеется, мышление само по себе — без знания фактов — это фикция, но и сама по себе «информация» может превратиться в такое же препятствие для мышления, как и ее отсутствие. Другой способ подавления самостоятельного мышления, тесно связанный с первым, состоит в том, что всякая истина считается относительной. ...если кто-то говорит, что хочет выяснить истину, то «прогрессивные» мыслители нашего века считают его отсталым. Утверждается, что истина — это нечто совершенно субъективное, чуть ли ни дело вкуса; что научное мышление должно быть отделено от субъективных факторов.... Этот релятивизм, который часто выступает под именем эмпиризма или позитивизма и ссылается на необходимость точного употребления слов, приводит к тому, что мышление теряет свой основной стимул — заинтересованность мыслителя; учёный превращается в машину для регистрации «фактов». Как само мышление развилось из потребности овладения материальной сферой, так и стремление к истине коренится в потребностях, в интересах отдельных людей или социальных групп; без такого интереса не было бы стимула искать истину. Всегда есть группы, чьим интересам способствует раскрытие истины; представители этих групп всегда были пионерами человеческой мысли. Есть и другие группы, чьим интересам способствует сокрытие истины, и заинтересованность становится вредной для истины лишь в этом последнем случае. Поэтому вопрос не в том, есть ли заинтересованность, а в том, какого рода эта заинтересованность. Поскольку каждый человек когда-то проявляет какое-то стремление к истине, нужно, по-видимому, признать, что в каждом человеке заложена потребность в ней. <...> ...наши эмоции и критическое суждение заторможены; наше отношение ко всему, что происходит в мире, становится безразличным. Во имя «свободы» жизнь утрачивает какую бы то ни было целостность; она состоит теперь из массы мелких кусочков, отдельных один от другого и не имеющих никакого смысла в совокупности. Индивид оказывается перед грудой этих кусочков, как ребёнок перед мозаичной головоломкой; с той разницей, что ребёнок знает, что такое дом, и может различить его части на своих кубиках, а взрослый не видит смысла того «целого», части которого попали ему в руки. Он ошарашенно и испуганно разглядывает эти кусочки и не знает, что с ними делать» [Фромм 1995, с. 181–184].

Подобно тому, как трансформация и редукция высших бытийных ценностей привела к возникновению постпозитивистско-постмодернистской «химеры», редукция аксиосферы до единственной достойной онтологизации ценности — языка / метаязыка — привела к образованию «химеры» постмодернистско-аналитической.

В логике восходящей к Марбургской школе неокантианства «панлингвистической» парадигмы «лингвистический поворот» в философии нашел свое предельное воплощение и реализацию в постмодернистско-аналитической «химере». Однако хотя общей задачей новоевропейских философских школ и течений (и, соответственно, постмодернизма и аналитической философии) было преодоление метафизики, цели такого преодоления были различны. В итоге в «химерной» парадигме утвердилась именно аналитическая цель, и место наследовавшего Ницше постмодернистского стремления избавиться от модуса мышления, обожествляющего Ничто (Бога) заняло аналитическое стремление к преобразованию философии в «строгую» науку. Осуществление этого намерения реализовалось на платформе семиологии и структурной лингвистики Соссюра (сильно выхолощенной, т.е. лишенной своей сущностной связи с человеческой психикой и человеческим опытом, которыми сам Соссюр никогда не пренебрегал) — путем последовательного движения к пансемиотической картине мира как текста с последовательным же замещением языков философии, культурологии и искусствоведения (в первую очередь истории культуры и иконографии) как наиболее значимых языков теории культуры, на которых артикулируется и концептуализируется ее ценностно-смысловое ядро, на ценностно-индифферентный язык формальной логики и математики и, в пределе отождествлением многообразия мира форм культуры и в принципе мира как такового и логического пространства.

Между тем в формально-логическом мире такого наиболее влиятельного произведения аналитической школы, как «Логико-философского трактат», не имеет смысла говорить о системе бытийных ценностей — в нем все есть факты (атомарные и случайные) и ничто не есть ценность:

«В Мире все есть как есть и происходит как происходит; внутри него не существует никакой ценности — а если бы она там имела, то не имела бы никакой ценности. Если имеется ценность, имеющая ценность, то она должна находиться за пределами всего происходящего и так-сущего. Ибо все происходящее и так-сущее — случайны» (ЛФТ 6.41) [Витгенштейн 2005, с. 213], —

ценность есть само существование мира. Однако хотя комментарии В.М. Руднева к «Трактату» и связывают текст последнего с пространством культуры, в частности, с «отождествлением себя с Миром (макрокосмом) — одной из наиболее распространенных мифологем мировой культуры» [Витгенштейн 2005, с. 183] (в связи с высказыванием 5.63 «Я и есть мой Мир. (Микро-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

космос.)»), а В.Н. Топоров — в связи с высказыванием 5.6 — в переводе 2005 г. «Границы моей речи указывают на границы моего Мира», в предыдущих переводах — «Границы моего языка означают границы моего мира» [Витгенштейн 2005, с. 180]

«Освоение-усвоение мира языком происходит таким образом, что в конечном счете миром считается то и только то, что освоено-усвоено себе языком; мира вне языка и вне конкретного семантического «картирования» не существует для того, кто пользуется данным языком, или, точнее говоря, такой «внеязыковый» мир не осознаваем, невидим и во всяком случае нерелевантен (это, однако, не означает, что язык не может освоить-усвоить некоторые новые фрагменты мира, хотя для этого всегда необходимы особые условия). «Границы моего языка означают границы моего мира», — сформулирует эту идею Витгенштейн. К указанной формулировке могли бы присоединиться и носители архаичных культур, не только сохраняющие эту языковую функцию, но и сознающие ее назначение» [Топоров 2004, с. 124], —

представляется, что говорить в связи с ЛФТ о восхождении к культуре путем воспитания души все же как минимум проблематично — «Трактат» в указанных позициях оказывается не столько (неожиданной и независимой от воли его автора) формой репрезентации архаичной культуры, сколько (ожидаемой) формой репрезентации предельного солипсизма. В «математико-лингвистической» / «топологической» «Логике смысла» Делеза появляются «логические ценности», но при редукции идеи доказательства истины, т.е. «при переходе от денотации к манифестации», «происходит смещение логических ценностей, что проявляется посредством такой инстанции, как Когито: речь теперь идет не об истине или лжи, а о достоверности или иллюзии» [Делез 1998, а, с. 39], а само пространство смыслов помимо денотатов, манифестаций и сигнификации представлено сингулярностями и событиями, сингулярными и случайными точками, так что о восхождении души к культуре речь здесь тем более не идет:

«... душа присутствующая, или расположенная, характеризуется именно тем, что для нее не существует «случаев»; она не мыслит категорией «случая»» [Марсель 1995, с. 101].

Казалось бы, неклассика еще сохраняет альтернативные подходы к субъекту мышления, познания и языка (даже Ницше, усматривавший в «Я» всего лишь «грамматическую привычку», не лишал субъектности своего сверхчеловека, точнее, наделял его сверхсубъектностью), и лишь постнеклассика в лице постмодернизма, начиная с Делеза, усваивает ницшеанскую позицию как безальтернативную. Показательным, однако, является «общий знаменатель» аналитической и постмодернистской философий (фактически, «общий знаменатель» всего парадигмального сдвига, произошедшего в гуманитарном знании XX в.):

1) общие и для Витгенштейна (периода «Логико-философского трактата»), и для постмодернизма отказ от субъектно-объектного разделения,

2) отмечаемые В.М. Рудневым изоморфы — «лейтмотив изоморфизма между устройством Мира и устройством языка» и «идея всеобщего изоморфизма между Миром и речью» [Витгенштейн 2005, с. 45, 96] в «Трактате» — и постмодернистское видение мира сквозь призму нарратива,

3) понимание языковой игры (Витгенштейном периода «Философских исследований») как комплекса конвенциональных правил в системе коммуникации и близкая к этому пониманию (хотя и не тождественная ему) трактовка Лиотара:

«...языковые игры есть необходимый для существования общества минимум связи» [Лиотар 1998, с. 47].

Замечу здесь, что хотя началом «лингвистического поворота» в философии в целом принято считать именно XX в., начало его можно относить даже не к концу XIX в. — к стремлению Ницше преодолеть метафизику лингвистикой («...ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто «что мыслит», то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля» [Ницше 2005, с. 281–282]), а в определенном смысле даже к классической эпохе, а именно к периоду введения в XVIII в. Ж.-Л. Бюффеном в оборот элитарной культуры фразеологизма *Le style c'est l'homme* (буквально «стиль [письменной речи] есть человек»). На протяжении второй половины XVIII—XIX вв. в европейском и отечественном гуманитарных дискурсах от Н.Я. Озерецковского до Г. Флобера данный фразеологизм употреблялся преимущественно в том смысле, что в стилистике письменного, в основном художественного, слова (в отечественной литературной критике — «в слоге») выражается вся личность человека и его опыт (см., напр. [Вяземский 1984, с. 196; Белинский 1981, с. 522]). Однако эта же лексема имплицитно сохраняла и второй смысл, который на рубеже 1940-х и 1950-х чутко уловил Л. Витгенштейн:

«*Le style c'est l'homme*»; «*Le style c'est l'homme meme*» [сокращенный и полный варианты афоризма: «Стиль есть человек», «Стиль есть сам человек» — О.Т., курсив Витгенштейна]. Первое выражение отличает похвальная меткая лаконичность. Второе, **более точное, открывает перед нами совершенно иную перспективу**. Оно говорит, что стиль — образ самого человека» (КиЦ 441) [Витгенштейн 1994].

Так «лингвистический поворот» в самой аналитической философии сблизил ее с миром постмодерна. В последнем же язык и текст есть единственный факт, самодостаточная реальность, отдельная от мира ценностей. Сама культура, по Лиотару, — равно как и норма, и добро — есть результат консенсуса, достигнутого не в сфере ценностного, а в сфере языка (поскольку и норма, и добро/благо, и сама культура, и сама культура суть по природе своей феномены языка, а соответствие денотатов, прескриптивных и оценочных суждений критериям носит очевидный характер операции языка):

«Что же на самом деле, представляет собой "хорошее" прескриптивное или оценочное высказывание или "хорошее" достижение в денотативной или специальной области⁶¹? И те, и другие считаются "хорошими", поскольку соответствуют критериям (справедливости, красоты, правды и деловитости), установленным в сообществе, которое образуют собеседники "знающего". Первые философы называли такой способ легитимации высказываний мнением. Консенсус, который позволяет очертить такого рода знание и различать того, кто знает оттого, кто не знает (иностранец, ребенок), составляет культуру народа» [Лиотар 1998, с. 54].

⁶¹ Обратим здесь внимание также и на употребление прилагательного «прескриптивное» по отношению «хорошему» (добр / благо): именно элиминация из лексики и практики культуры постмодерна / постнеклассики понятия объективного / истинного делает добро / благо не обладающим истинностным значением (добро / благо оказывается предписывающим суждением, но не описывается как феномен; сфера проявления добра / блага является денотативной — предметной, но и это не делает ее дескриптивной).

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Тут же Лиотар в сноске делает ссылку на немецкую классику:

«Здесь "Bildung" еще и в смысле, который ему [консенсусу] придавал культурализм (англ. "culture"). Этот термин преромантизма и романтизма (ср. у Гегеля "Volksgeist" [народный дух])» [Лиотар 1998, с. 54], —

относя тем самым к сфере языковых феноменов и просвещенческую идею образования как пути культуры. И далее:

«Рассказы, как мы видели, определяют критерии компетенции и/или иллюстрируют ее применение. Они, таким образом, определяют, что имеет право говорить и делаться в культуре и, поскольку они сами составляют ее часть, то тем самым оказываются легитимными» [Лиотар 1998, с. 54, 62], —

так язык и текст образуют новый вид самодовлеющей реальности и самоценности, которой одновременно придается ценность Абсолютного — нарратив [Лиотар 1998, с. 70].

Постмодерн выдвигает требование легитимации нарративом всякого рационального (науки в том числе) [Лиотар 1998, с. 71–72], — при том, что сама постнеклассическая наука полностью отождествляется со своим языком (языками) (собственно, уже 1921 г. Витгенштейн утверждает: «Совокупность истинных Пропозиций [суждений, предложений] составляет естественные науки (или совокупность естественных наук)» (ЛФТ 4.11) [Витгенштейн 2005, с. 104]). С другой стороны, в постмодернистско-аналитической «химере», в которую в эпоху постнеклассики трансформируется гуманитарная наука как форма культуры, торжествует ненарративная по самой своей природе реальность математического языка⁶²; господство последнего в естественных

⁶² В отличие от персонажей «Игры в бисер» Г. Гессе, для которых теоремы и были повествованиями (нарративами), внедрение математического аппарата в гуманитарную науку и в целом в гуманитарные формы представления культуры преследовало не эстетические и, шире, собственно культурные цели «воспитания души», а предполагало приведение их в соответствие с «существующими стандартами строгости», т.е. обращение «как к критерию к идеалу математического доказательства. Даже использование математики "в нарративной моде"... не является исключением, поскольку такое изложение все равно состоит из фрагментов "настоящей" математики, смонтированных по нормам нарратива» [Манин 2008, с. 86].

науках привело к тому, что «факт математики» начал вытеснять, точнее, деконструировать «факт эмпирики» (деконструкция фоно-логоцентризма, по Деррида).

Тенденция эта ярко проявляется уже в неклассическую эпоху. Так, хотя в 1921 г. «Витгенштейн убеждает нас в том, что математические предложения — это не идеализированные описания эмпирической реальности и не образы особой умопостигаемой реальности. Они суть грамматические нормы, управляющие нашими описаниями реальности» [Сокулер 1994]:

«Математика — это некий априорный логический метод. Пропозиции математики — уравнения, стало быть, мнимые Пропозиции. Пропозиции математики не проявляют никакой мысли. В жизни нет таких математических Пропозиций, в которых бы мы нуждались, скорее, мы пользуемся математическими Пропозициями лишь для того, чтобы из Пропозиций, не принадлежащих математике, выводить другие, равно ей не принадлежащие» (ЛФК. 6.2, 6.21, 6.211) [Витгенштейн 2005, с. 200], —

однако уже в 1935 г., в работе «Культура и ценность», читаем:

«...о физиках прошлого говорят, что они делали открытия неожиданно, слишком мало знали математику, чтобы овладеть физикой» (КиЦ 146) [Витгенштейн 1994; курсив мой — О.Т.].

Эту же тенденцию мы видим и у Н. Гартмана:

«Уже не задают вопрос, какие формулы наилучшим образом соответствуют данному, но спрашивают, какое толкование данного лучше всего соответствует рассчитанным формулам. Будто не обнаруживаемые феномены, но формулы суть твердая почва, на которой высится остальное» [Гартман 2003, с. 474], —

отмечает он. Однако далее, в обсуждении проблемы и положения идеального бытия, мы встречаем следующий пассаж (выделение мое):

«...неорганическая **природа** в широком масштабе **руководствуется математической закономерностью**... <...> ...они [«продукты» неорганической природы], как и все предметы подлинного познания, также предметностью не исчерпываются; они обладают сверхпредметным в-себе-бытием, и их закономерность природным отношениям свойственна точно так же, как и отношениям математического мышления. ...она [наука] как раз **находит природу уже математически оформленной**. В этом заключается смысл высказывания Галилея, что философия в книге природы записана математическими буквами» [Гартман 2003, с. 498, 528–529].

Явившиеся следствием отказа от метафизики и прагматизма «технического интеллекта», лингвистический поворот и стремление к максимально широкому внедрению формализации, прежде всего точных методов и математического моделирования в науку в целом и в исследования культуры в частности и, соответственно, максимально возможной квантификации последних, становятся, по сути, формой «археологии знака», «контрапунктной» археологии знания Фуко и в целом как иррациональности «состояния постмодерна» (Лиотар), так и, тем более, опирающимся на метафизические основания традиционным социально-философским, культурфилософским и религиозно-философским концепциям — и отечественным (С.С. Аверинцев, С.С. Хоружий, М.К. Мамардашвили), в том числе и западноориентированным (Д.С. Лихачев), и зарубежным (о. Александр Шмеман, Х. Яннарас, Ж.-К. Ларше).

Между тем, «ультра-лингвистический» («панлингвистический») подход, экстраполированный на культуру как сферу духовной деятельности, дал неоднозначные и скорее постмодернистские, нежели постпозитивистские или аналитико-философские результаты. Так, хотя путь становления и саморазвития человека на протяжении всего XX в. мыслился в контексте Вселенной:

«"Всякий индивид соучаствует во всем космическом бытии, знаем мы это или нет, хотим мы того или нет". Таким образом, индивид теряется в судьбе человеческого рода и вечном движении миров» [Камю 1990], —

теперь уже не только духовной, но и физической⁶³, неклассике не требовалась «легитимация» качественного описания ни этого

⁶³ За исключением христианского экзистенциального персонализма Н.А. Бердяева: «Нет иерархического единства космоса, в отношении которого личность была бы частью. Нельзя апеллировать к целому природы с жалобой на беспорядок ча-

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

стей. Целое находится в духе, а не в природе. Апеллировать можно только к Богу, а не к мировой душе, не к космосу как целому. Идея мировой души и космического целого не имеет экзистенциального значения. Науки о природе также не имеют дела с мировым целым, с космическим единством, они познают именно частичность природы и не благоприятны оптимистическому взгляду на космос» [Бердяев 1993].

этого пути, ни места субъекта культуры в Космосе — независимо ни от понимания последнего, ни от того, становятся ли эти вопросы предметом рефлексии русских космистов, в том числе К.Э. Циолковского («Живая Вселенная», 1923; «Причина космоса», 1925; «Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы», 1928)⁶⁴ или философской антропологии М. Шелера («Положение

⁶⁴ В отличие от рассуждений К.Э. Циолковского, работы А.Л. Чижевского («Физические факторы исторического процесса», 1924; «Земное эхо солнечных бурь», 1964) не претендуют на философскую и общекультурную значимость, и хотя речь в них и идет о влиянии солнечной энергии на человека, последний выступает только как субъект не культуры в целом и даже не политики как одной и форм культуры, а только о политики как прикладной сферы деятельности человека. Сами же эти исследования осуществляются в рамках естественнонаучного позитивизма как междисциплинарные (о различии меж- и трансдисциплинарности см. несколько ниже).

человека в космосе», 1928) [Циолковский 1991; Шелер 1994]. В эпоху же постнеклассики В.А. Лефевр, дабы вписать субъект сознания в картину физической Вселенной («Космический субъект», 1996), прибегает к математическому моделированию и формальным доказательствам того, что модель субъекта (отнюдь не обязательно являющегося человеком), обладающего совестью и способного к рефлексии, есть не что иное как модель все того же термодинамического процесса, протекающего в последовательности тепловых машин, а кантовский моральный принцип — физический закон, следование которому позволяет космическим субъектам предотвратить гибель Вселенной [Лефевр 1996].

Постнеклассическая лингвоцентрическая парадигма культуры, изначально имевшая своей целью лиотаровскую легитимацию рационального языка науки посредством нарратива, парадоксальным образом способствовала прямо противоположному эффекту — легитимации и онтологизации формальных математических моделей в качестве единственного полноценного языка, в том числе и единственного полноценного языка культуры. Однако легитимированная математизация наук о культуре оказалась как минимум малопродуктивной даже в наиболее близкой к лингвистике семиотике (хотя последняя декларировала в качестве своего предмета не язык, а культуру и, по крайней мере, в 1960-е гг. дистанцировалась и от позитивизма/постпозитивизма, и от аналитической и лингвистической философии [Пятигорский 1998, с. 153]), — по той причине, что приобретение математическим языком самоценности при одновременной утрате им своего операционального (инструментального) статуса привело не только к избыточному, но нецелесообразному его применению. Так, И. Грекова (Е.С. Вентцель, известная не только как автор романа «Кафедра», но как один из крупнейших советских специалистов в области теории вероятностей и математической статистике, автор авторитетных учебников по теории вероятностей и исследованию операций, профессор МИИТ), говоря о применении Ю.М. Лотманом математических методов для проверки адекватности атрибуции отдельных фрагментов начала десятой главы «Евгения Онегина» (Лотман Ю., Лотман Мих. Вокруг десятой главы «Евгения Онегина» // Пушкин. Исследования и материалы. 1986. Т. XII) и о полемике вокруг этой публикации, замечает:

«В наше время многие представители гуманитарных наук (в частности, литературоведения) считают хорошим тоном пользоваться в своих исследованиях математическим аппаратом. Им кажется, что его применение придает их исследованиям точность и достоверность, которых недостает обычным, "вербальным" рассуждениям и доказательствам. Не разбираясь до конца в математическом аппарате, они склонны приписывать ему сверхъестественное могущество» [Грекова 1988], —

и, подробно разбирая все свидетельства малой осведомленности известного литературоведа в примененном им математическом методе, делает вывод:

«Не отвергая напрочь применения математики в литературоведении, следует все же присоединиться к сравнительной оценке плодотворности двух подходов, данной таким знатоком, как А.Н. Колмогоров. Это бросается в глаза, когда сравниваешь по убедительности и доказательности начальные параграфы статьи Ю. Лотмана и Мих. Лотмана с ее же последующими параграфами (4-й и далее): рассуждения авторов на чисто гуманитарном уровне представляются куда более точными и доказательными, чем вытекающие из математического аппарата» [Грекова 1988].

Столь же малоцелесообразным — а в конечном итоге и бесплодным в научном отношении — оказывается само превращение персонцентрической парадигмы культуры в лингвоцентрическую. Культуролог и литературовед Д.М. Соболев более чем определенно высказывается по этому поводу в связи с постнеклассической лотмановской лингвистически ориентированной модели структурной семиотики:

«...представление о литературе "как языке" — сколь бы привлекательной она ни выглядела, является ложной. Дело не только в том, что она оказалась неэффективной при рассмотрении многочисленных форм взаимосвязи между текстом и окружающим культурным и социальным пространством, и не только в ее неспособности обеспечить адекватную теоретическую основу при анализе огромного и разнородного материала, собранного исследованиями культуры в последние десятилетия. Существует и более глубинная причина, так сказать, логико-генеалогического свойства: серьезное возвращение к аргументам, некогда определившим обоснование лингвистической модели литературы, — не предпринимавшееся десятилетиями — показывает, что они не соответствуют выводам современного аналитического знания» [Соболев 2008; курсив первоисточника], —

и еще более подробно, нежели И. Грекова, анализирует причины несостоятельности «лингвистически ориентированного структурального анализа с его сведением психологических и исторических субъектов к грамматическим конструкциям и скрупулезным анализом плотности гласных, консонантных распределений и риторического параллелизма» [Соболев 2008] как принципиальной несводимости понимания литературы — феномена культуры и истории к феномену «литературы-языка».

Истоки тенденции субстанциализации знака до обнаружения ее «чистой сущности» и превращения во «всеобщую субстанцию» (и высшую ценность) профессор Института иностранной филологии Университета им. Яна Кохановского в Кельце (Польша) О.В. Лещак возводит не только к Марбургской школе неокантианства, но и к испытывавшему ее влияние Э. Гуссерлю,

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

видя в «пансемиотической» парадигме закономерный итог «лингвистического поворота» как специфической формы поиска абсолютного (и абсолютной ценности, и абсолютной истины) — теперь уже не столько *вне*, сколько *без* человека:

«Отношение "знак — предмет интенциональной отнесенности", по Гуссерлю, абсолютно. Оно обладает конституирующей силой, т.е. играет решающую роль в онтологизации мира. Здесь Гуссерль проявил свои неокантианские взгляды. Именно марбургцы таким образом пытались нивелировать ту эпистемологическую границу, которую определил И. Кант между опытом и миром вещей в себе. **Устранение человеческого фактора открывало путь для отождествления мира и логического пространства. Опосредующим звеном в таком отождествлении должен был стать знак.** ... Ученики Гуссерля (и в первую очередь Мартин Хайдеггер) довели эту идею до логического завершения, создав целостную панлингвистическую (или пансемиотическую) концепцию мира как языка или (в современных постмодернистических концепциях) мира как текста. Настоящим пиком и совершенно логическим венцом подобного способа понимания знака стала теория симулякра — знака без какого-либо отнесения, знака со стертой референцией (безотносительностью к обозначаемому объекту) и стертой прагматикой (безотносительностью к обозначающему субъекту)» [Лещак 2004].

В Европе свидетелем непосредственным свидетелем этого процесса становится Г. Марсель (назвавший субстанциализацию знака «функционализацией» в смысле редукции к функции знака принципиально несводимых к ней таинства бытия, «экзистенциального опыта радости, полноты», «таинств, сокрытых в человеческом опыте, как, например, познание, любовь» [Марсель 1995, с. 172, 105] и, в конечно итоге самоидентификации человека):

«Здесь следовало бы особенно глубоко задуматься над сущностью обозначения. На первый взгляд может показаться, что оно заключается просто в выборе условного знака, предназначенного служить заменой обозначаемой вещи. Разумеется, нельзя сказать, что это неверно; но такая сугубо функциональная интерпретация, невзирая ни на что, явно упускает главное — и именно потому, что это главное не может быть сведено к функции. Здесь стоит обратиться к ситуациям, увы! все более распространенным, когда человека обозначают порядковым номером: я имею в виду не только тюрьмы, но и больницы, и даже большие отели. Во всех этих случаях элиминируется тот самый нефункционализируемый "остаток", который, напротив, столь таинственно и столь очевидно присутствует в акте наречения новорожденного. Однако примечательно, что наше повседневное сознание так быстро движется в направлении функционализации, что ему труднее всего соотносить себя именно с этой сокровенной сутью обозначения» [Марсель 1995, с. 132].

Между тем «лингвистический поворот» именно в такой форме состоялся не только в Европе, но и в СССР, и если в период неклассики, в 1960-е годы, семиотика, по справедливому утверждению А.М. Пятигорского, «не смогла стать философией языка и пыталась заменить собой философию культуры (в России и Франции)» [Пятигорский 1998, с. 156], то в постнеклассическую эпоху, в 1990-е годы, она пережила подобную «функционализацию» — к сожалению, не без потери как для семиотики, так и для философии культуры, которые равно начали приобретать характер симулякра как «ничьего знака», знака, за которым «не стоит никакой реальный человеческий опыт» [Лещак 2004].

В этой связи в эпоху постнеклассики как никогда остро встает вопрос о методологии изучения культуры — и этот вопрос еще ожидает своей проблематизации: сугубо лингвистические / математико-лингвистические методы аналитической философии и структурализма / постструктурализма принципиально недостаточны для исследования культуры, поскольку все ее феномены, не говоря уже о ее средоточии — человеческой душе, несводимы к языковым структурам, операциям языка и языковым играм; тем более малопродуктивными для анализа культуры и ее ценностей представляются и методологические подходы постмодерна — номадологический, шизоаналитический, принцип «методологического сомнения», деконструкционный и даже археология знания (поскольку глубинные основания культуры все же не сводимы к ее исключительно дискурсивным репрезентациям). Что же касается постпозитивизма, то разработанный в его рамках синергетический подход, основанный на положениях классической термодинамики (идеального газа) едва ли можно считать адекватной методологией исследования мира культуры⁶⁵, —

⁶⁵ О неприменимости синергетического подхода к исследованиям мира политического я уже писала ранее [Тынянова 2011]. Замечу здесь также и то, что несмотря на широчайшую пропаганду синергетики за рубежом и в России, существуют и вполне обоснованная ее критика и в качестве методологии отдельных отраслей знания, и как собственно научной парадигмы (см., напр. [Штеренберг 2007, 2014; Пуряев 2010; Thom 1990, pp. 61–78, 139–149, 266–279; 1991]); интересно, что некоторые синергетические идеи усматриваются в псевдонаучной аргументации одной из критикуемых позитивистских теорий «научного расизма» рубежа XIX–XX вв. [Dalton 2016, p. 545].

как нерелевантен социальным исследованиям в целом и прежде всего исследованиям культуры как сферы духовного производства и сам постпозитивизм (как сохраняющий «родовые» особенности позитивизма, прежде всего, его ориентацию на специальные, преимущественно естественнонаучные и точные науки и умаление познавательной ценности философского исследования, а также в силу сфокусированности постпозитивизма в основном на эпистемологии). В качестве альтернативы крайностям постмодернизма и постпозитивизма можно было бы рассматривать аналитическую философию, однако, помимо недостаточности логических и лингвистических методов для исследования культуры, особенно ее, в терминологии П. Сорокина, «идеационного» типа, основанием которого является сверхчувственное и сверхразумное начало (Бог как высшая реальность, религиозная вера) аналитический подход нерелевантен и для изучения культур, исторически не основанных на логике, в первую очередь, китайской классической культуры (хотя конфуцианском понятии «мин» присутствует элемент рациональности как в «идее рациональной и нефатальной, а потому доступной познанию и пониманию детерминированности, которая как благо даруется человеку свыше» [Кобзев 2002.6], такая рациональность не имела ничего общего с логической европейской рациональностью; об исключительно внешнем, адаптационном обращении Бостонской школы современного конфуцианства к аналитической философии уже говорилось выше).

Казалось бы, к концу 1990-х выход из методологического кризиса (причем не только в культурологических и культурфилософских исследованиях) наметился благодаря концепции трансдисциплинарности. Однако трансдисциплинарность как фундамент новой методологии оказалась отнюдь не преодолением пороков «панлингвизма», «панпозитивизма», не «снятием» междисциплинарных барьеров, возведенных Баденской школой неокантианства, и ограничений, накладываемых теоре-

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

мами Геделя на исследования какой-либо объект-предметной сферы в рамках конкретной научной дисциплины, — то есть всего того, о чем писал Э. Морен, ссылаясь на документы ЮНЕСКО:

«Возьмите хотя бы человека. Он оказывается "фрагментированным", "расташенным" между различными научными дисциплинами. Мозг человека изучается биологией, его телесная организация — физиологией, душа человека — психологией, его сознание и познание — философией, его поведение в обществе — социологией. Биология и науки о человеке и обществе оказываются раздробленными, разгороженными непреодолимыми перегородками. Если же вы захотите понять, что такое человек и что такое человеческое условие, это просто невозможно.

И каков же выход? Выход — в развитии трансдисциплинарных стратегий научного исследования, в изучении трансдисциплинарных комплексов научного знания, в реформировании образования и обучения в школах и университетах на базе трансдисциплинарности. Как утверждает в документе ЮНЕСКО, суммирующем итоги Международного симпозиума "Интегративный процесс и интегрированное знание", состоявшегося в мае 1998 г., трансдисциплинарность — это теоретическая попытка "трансцендировать дисциплины", т.е. переступить их пределы, и тем самым отреагировать на сверхспециализацию как на процесс, ведущий к драматическому росту фрагментации знания, но в то же время это — попытка поддержать творческие усилия и инициативы, свойственные каждой конкретной области научного знания. ... "Трансдисциплинарность" характеризует такие исследования, которые идут "через", "сквозь" дисциплинарные границы, выходят "за пределы" конкретных дисциплин. Трансдисциплинарные исследования характеризуются *переносом когнитивных схем* из одной дисциплинарной области в другую, разработкой *совместных проектов исследования*. Последний термин широко используется ЮНЕСКО и французскими научными центрами по исследованию сложных самоорганизующихся систем, в первую очередь Центром трансдисциплинарных исследований (социология, антропология, история), CETSAN. Разводя эти понятия, целесообразнее говорить о *полидисциплинарных исследовательских полях, междисциплинарных исследованиях и трансдисциплинарных стратегиях исследования*» [Морен 2005, с. 21–22; курсив первоисточника].

Трансдисциплинарность постмодерна — это, во-первых, образование нового метаобъекта исследования в духе Э. Янча [Jantsh 1972], видевшего в трансдисциплинарности новый паттерн — «гипердисциплину», представляющую собой не просто некое новое «пространство без фиксированных и стабильных границ между дисциплинами» [Nicolescu 2006], их объект-предметными сферами и методологией, но смешение их и их дискурсов в духе делезовского хаоса-космоса / хаосмоса Джойса, модель и предшественницу «постдисциплинарности», когда не границы между отдельными дисциплинами, а сами эти отдельные дисциплины окажутся «растворенными» друг в друге и «исчезнут» подобно тому, как ранее исчез («умер») субъект, растворившись в целостности субъект-объектного единства [Janz 2002]. Убийственную характеристику такой «трансдисциплинарности» дал еще П.А. Сорокин:

«...в полном соответствии с этими предпосылками, для упорядочения и "обработки" данных заимствуются разнообразные принципы естественных наук: физики и механики (от теории относительности Эйнштейна до современных теорий физики микрочастиц), принципы химии и геометрии, биологии и математики (современные течения "социальной физики", "социальной энергетики", "геометрической и топологической социологии", квазиматематические теории социального изменения и причинности, социометрические, "рефлексологические", "эндокринологические", "психоаналитические", "биологические" и другие социологические теории причинности и изменения).

...некоторые энтузиасты особенно усердно стараются применить "точный количественный метод" причинного анализа в форме различных псевдоматематических процедур и сложных статистических операций, твердо уверовав в возможность достижения истины посредством сложных механических операций, предписываемых их псевдоматематикой и псевдостатистикой.

<...>

В результате приверженности к этой якобы (*) "естественнонаучной причинности" теоретические и конкретные исследования социокультурных явлений и факторный анализ XX века создал обилие "исследований", переполненных цифрами, диаграммами показателями, сложными формулами — очень точными и "научными" на вид - простых и сложных причин существования и изменения любых социокультурных явлений, которые им приходилось изучать. Несмотря на шумные заявления и претензии сторонников этого направления, реальные результаты их весьма энергичных усилий разочаровывают. При тщательном рассмотрении их утверждения и посылки оказываются разновидностью грубейшей материалистической метафизики, непоследовательной и внутренне противоречивой, искажением методов и принципов естественных наук, логики и математики. А действительные результаты, полученные посредством этих "точных на вид" формул и операций, как правило, оказываются либо тщательной разработкой очевидного, либо формулами, обманчивыми в своей точности и противоречащими друг другу: с высокими показателями у одного и того же фактора в одной серии исследований и низкими в следующей, с высокими положительными коэффициентами корреляции между какими-либо переменными в одних работах и низкими или отрицательными коэффициентами между теми же переменными в других.

[Сноска П.А. Сорокина:]* "Якобы" потому, что то, что они проповедуют как методы и принципы естественных наук, как правило, оказывается их собственным примитивным искаженным пониманием этих принципов. Их "математика" — это псевдоматематика, их геометрия и топология не имеют никакого отношения к настоящим геометрии и топологии; их "физика", "химия" и "биология" не более чем дилетантская стряпня, чуждая науке» [Сорокин 1996].

Во-вторых, трансдисциплинарность оказывается еще одной операцией языка (т.е. взаимной «диффузией» языков различных отраслей научного знания как грамматик) безотносительно целесообразности такой операции (как еще одно стилевое явление в формате «игр истины»): подобно тому, как математический язык становится самоценностью в гуманитарных науках, так и гуманитарный нарратив приобретает аналогичный статус в естественных науках, вытесняя «классический» эмпирический факт и его «неклассическую», но эмпирически же фиксируемую связь с наблюдателем. Поскольку такая операция языка возможна только для «возрожденного» (в духе Фуко) «герменевтического субъекта», это могло бы восприниматься — и воспринимается — как возрождение персоноцентричности: из усматриваемого в такой операции возвращения человека как ценности следует статус «человекосоразмерности» в том числе и научного познания (что успешно поддерживается пост-

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)**

позитивистской и аналитической парадигмами и их постмодернистскими «химерами»). Таков, в частности, постпозитивистский логоцентристский оптимизм В.С. Степина:

«В этой связи трансформируется идеал ценностно-нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к “человекообразным” объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с внеаучными ценностями общесоциального характера. В современных программно-ориентированных исследованиях эта экспликация осуществляется при социальной экспертизе программ. При изучении человекообразных систем исследователю приходится решать ряд проблем этического характера, определяя границы возможного вмешательства в объект. Внутренняя этика науки, стимулирующая поиск истины и ориентацию на приращение нового знания, постоянно соотносится в этих условиях с общегуманистическими принципами и ценностями» [Степин 2009], —

этот оптимизм позволяет цитируемому автору понимать постнеклассику не в постмодернистском, а в постпозитивистском ключе, что делает концепт «постнеклассической рациональности» не оксюмороном, а «инструментом» поиска истины.

В еще большей степени оптимистичен отечественной этико-аналитический культурфилософский дискурс, что связано с «широким распространением в этико-аналитической литературе... редукционистского принципа — когнитивизма, суть которого в том, что моральные высказывания (или, в определенных теоретических контекстах, моральные ценности, нравственное сознание вообще) трактуются как всецело познавательные феномены», придающее объективный статус такому познанию, поскольку таковое «осуществляется в форме познания всеобщих принципов морали» [Галимбекова 2011, с. 36–37]. Так, российский когнитивизм не только экстраполирует «человекообразность» (постнеклассической рациональности) на постнеклассическую методологию как таковую, но и понимает под «человекообразностью» фактическое сведение культуры и культурного процесса к видам познавательной (информационной) деятельности человека и ее нейрофизиологическим, нейро- и когнитивнопсихологическим и кибернетическим основаниям, а также (логическую) верификацию оценочных суждений, циркулирующих в различных дискурсах о культуре, и отнесение их к культурному опыту (явленности бытийных ценностей в формах культуры и формах ее репрезентаций) в лучшем случае как к опыту «интуиции добра» (в духе Дж. Мура). Характерное именно для постнеклассики восприятие культуры как пусть особого вида информации, но все же именно информации (как признака научности, в противовес постмодернистскому «магизму») в отечественных когнитивной культурологии и философии культуры (см., напр., [Меркулов 2000; Режабек 2003; Филатова 2007, 2012; Коваленко 2015]) в значительной мере легитимизировано авторитетом В.С. Степина, фактически устанавливающего тождество между биологической генетической информацией и информацией социокультурной:

«Применительно к биологическим системным объектам эти особенности предполагают наличие генетической информации, закрепляемой в генетических кодах (ДНК, РНК). Применительно к обществу и его подсистемам эту функцию выполняет культура. Ее можно рассматривать как сложно организованную систему надбиологических программ деятельности, поведения и общения. Эти программы представлены многообразием знаний, предписаний, норм, мировоззренческих установок, верований, образцов поведения и деятельности, ценностей, образующих накопленный и постоянно обновляющийся социально-исторический опыт» [Степин 2009].

Замечу здесь, однако, что и лингвоцентризм аналитической философии, и когнитивистика в своих концепциях и теориях культуры столь же мета-дизъюнктивны, сколь и постмодерн в целом: все они имплицитно полагают тождественной культуре (как таковой) только западную философскую рефлексию категорий культуры и ценностного, мыслимую как единственную легитимную форму «накопления и постоянного обновления социально-исторического опыта», отчего в качестве принадлежащих собственно культуре «по умолчанию» рассматриваются только те ее локусы, которыми было усвоено наследие античной классики (в редчайших случаях, большей частью среди собственно синологов, — китайское конфуцианство / неоконфуцианство), при этом принадлежащими собственно культуре не считаются те, в которых не формировался дискурс о ней, даже в случаях высокого уровня развития материальной культуры и культуры общественных отношений. Подобного рода проявления мета-дизъюнкции усиливаются до уровня гипердизъюнкции премодерна при переходе на микросоциальный уровень — уровень отдельных научных и философских сообществ («корпораций») — и всеобщий деконструкционный тренд лишь обнажает здесь невозможность постнеклассической парадигмы рациональности изжить не метафизику, а нетерпимость, характерную для всей книжной культуры, формировавшейся в «осевое время» как культура Откровения и откровений, Писания и писаний — как культура *канона*, отход от которого, тем более нарушение, не могут быть терпимы. В результате «синергии» такой «родовой» специфики книжной культуры и постмодернистского умаления человека (по существу, возвращения к архаическому, впоследствии преодоленному культурой восприятию Другого / Других в качестве безликого и имманентно враждебного «Они») в таких научных и философских «корпорациях» и умножаются субъекты не конструктивного теоретико-доктринального, а деструктивного идеологического («административно-санкционного») эпистемического конфликта, производящие по большей части не столько культурные (научные и философские) смыслы, сколько квазинаучную продукцию, но при этом виртуозно владеющие всеми правилами изоэстетной языковой игры и «игры истин».

Тем не менее, полагаю, осторожный социокультурный оптимизм по поводу перспектив постмодерна и постнеклассической парадигмы все же возможен, в том числе и в отношении перспективы «возвращения» культуре ее субъекта — человека. Так, даже в постмодернизме «небывалый демонтаж личности» [Алейник 2006, с. 200] и беспрецедентная по своей тщательности и беспощадности атака на Логос, истину, определенность и каузальность сопровождаются бесконечным возвращением к человеку-реципиенту (смерть автора означает рождение читателя, «смерть субъекта» — рождение Другого (Делез) и «производство» субъекта «структурой текста» (Деррида), смерть человека — возрождение «герменевтического субъекта», превращение человека самого себя в субъекта посредством дискурсивных практик (Фуко) [Можейко 2012]) и, в конце концов, осознание необходимости возвращения человека — актора (в собственном смысле, см., например, «Возвращение человека действующего», буквально «Le Retour de l'acteur» А. Турена, 1984).

В последнем мне видится преодоление тупика постмодерна, в том числе и тупика методологического, — в поиске и обретении человека, «затерянного» отнюдь не в исторических «наслоениях» смыслов, но в их постнеклассических реинтерпретациях («затерянный, а не отчужденный человек, а затерянный человек — это все тот же Вечный Человек» [Барт 1989, с. 108]), точнее, в поиске и актуализации той «затерянной» трансцендентной составляющей культурных форм, которая и составляет

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

cultura animi — культуру души — в полном (и предельном) смысле. Основание для некоторого социокультурного оптимизма обнаруживается и в самом том, что делает постмодерн пустой формой премодерна, поскольку сама по себе симуляция даже в бодрийеровском смысле этого слова не исключает возможности творческого обращения человека к тем наиболее значимым образцам культуры классического премодерна и к тем лежащим в их основе природным формам, которые потенциально способны «одушевить» постнеклассику, вернуть личности и обществу подлинное «архэ» культуры — представление о направленности развития к идеалу гармоничного взаимодействия сил хаоса и космоса [Сухарев 2016; Швидковский, Ревзина 2015].

5. К пост-постмодерну и историко-аксиологической реконструкции культуры в постнеклассическую эпоху

Итак, главным вопросом возвращения в постнеклассическую парадигму культуры ее высших бытийных ценностей и, тем самым, восстановления статуса человека как ее творца и актора становится восстановление статуса его души как «отражения космоса всего могущего быть достойным любви» и «микрокосма мира ценностей» [Шелер 1994, с. 358], — восстановление «душевного ядра» культуры (А. Вебер), что требует не шелеровской «витального порыва» («экстатической» жизненной силы органической природы), не изощренности интеллектуальных игр-интерпретаций, а долгий труд «вращения» — воспитания, «окультуривания» — души и ее постоянный, упорный и неустанный собственный труд восхождения к идеальному, движения к высшим бытийным ценностям — «за пределы самого себя». Без такого вращения души — без того, что составляет пайдейю и cultura animi — современную культуру ожидает такой же крах (превращение в пустую форму — симулякр), какой переживает ныне политика мультикультурализма и мир социального в целом, изначально не предполагавшие никакого труда (тем более труда самотрансценденции) ничьих душ, а исключительно максимально полное воплощение личных и коллективных представлений о комфорте и комфортабельности как конечных целях культуры.

Необходимость «историко-аксиологической реконструкции» культуры — возвращения к концептам античной и раннехристианской классики (пайдейя, cultura animi, восхождение) и к ценностно-смысловому их содержанию закономерна: именно в рамках классической парадигмы культуры были сформированы фундаментальные высшие бытийные ценности-цели, проявленные в культуре:

«Современное культурное пространство представляет собой причудливую смесь элементов классической, неклассической и постнеклассической культур. Классическая культура, нововременная история которой насчитывает уже пять веков, была культурой образованной части населения Европы. Она является основной компонентом современного культурного пространства, может быть, уже не столько в художественном его оформлении, сколько по социальным параметрам господствующего стиля жизни. Принципы социального поведения людей, этики и этикета, критерии вежливости, гостеприимства, социальной поддержки, гуманизма и пр. остались неизменными и соответствующими нормам классической культуры» [Флиер 2016].

Соответственно, и воспитание души возможно именно и прежде всего на ценностно-смысловом содержании и формах культуры классики и неклассики. В этой связи замечу, что такое восстановление предполагает, во-первых, восстановление целостности «деконструированного» пространства — исторического, социального и личностного бытия: ни одно из них отнюдь не являются ризомой или совокупностью дискретных постмодернистских «событий», ибо и сама жизнь, независимо от того, взята ли она как социальное или экзистенциальное здесь-бытие или в масштабе мировой истории, жизненный, социальный и исторический опыт человека культуры, связывающего между собой данные пространства, система его ценностей-целей и ценностей-средств не дискретны, а являют собой целостность множественных причин (в их аристотелевском, а не лапласовском понимании). Во-вторых, воспитание души предполагает возвращение различий социокультурных статусов массовой и элитарной культур: «засыпание рвов» между ними, как это можно видеть сегодня, приводит не к повышению уровня массовой культуры, а к снижению общего эстетического и языкового уровня, поскольку высокохудожественные формы культуры практически перестали производиться не только в России, но и повсеместно [Поломошнов А.Ф., Поломошнов П.А. 2014; Пуцаев 2014; Bailer 2014; Lash 2014], что самым непосредственным образом влияет и на воспитательный и образовательный процесс.

Очевидно, что образование и воспитание души существенным образом связано с таковым процессом и политикой в сфере образования и воспитания, однако столь же очевидно, что сфера образования — лишь одна из многих сред, в которых получает свое воспитание душа, как школа и институт — не единственное место, где человек обретает опыт сопереживания (хотя без обретения этого опыта образовательная система и получаемое в ней образование также редуцируются до симулякров). Что же касается преодоления «синергии» постмодернистского умаления человека (мета-дизъюнктивности и возвращения к архаическому сведению Другого / Других к безликому и имманентно враждебному «Они») и «родовой» нетерпимости книжной культуры в образовательной и, особенно, в научной среде, то здесь остро востребованным представляется подход, суть которого была сформулирована С.С. Аверинцевым:

«...одна из актуальных обязанностей интеллигента [здесь — как человека культуры — О.Т.] — противостоять распространяющемуся злу кружкового сознания, грозящему превратить всякую активность в сферу культуры в подобие игры за свою команду, а программы и тезисы, расхожие словечки и списки хвалимых и хулимых имен — в условные знаки принадлежности команде вроде цвета майки» [Аверинцев 1988].

Восхождение человека к исторически освоенным высшим смыслам и ценностям культуры, осуществляемое напряжением души, а не одного только интеллекта, предполагает также восстановление статуса философской метафизики — поскольку как система образования не есть единственная среда, в которой осуществляется воспитание души, так и церковь и «институционализированное» религиозное сознание не есть единственная среда и единственная форма бытования метафизического. Представляется, что статус философской метафизики связан с ее пониманием не столько как «символики духовного опыта» (Н.А. Бердяев) — поскольку такое понимание позволяет относить к области метафизического все то, что эту область скомпрометировало (включая псевдонаучные спекуляции в отношении всего, что лежит за пределами научного знания), — сколько как науки о духовном опыте как именно и прежде всего опыте культурном, науки о трансцендентном как о культурном феномене и, тем самым, науке об универсалиях культуры души. Именно такая метафизика представляется мне альтернативой деконструкции и «игразации» и их итогу — подмене, профанации (симуляции) и редукции ценностей.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

Здесь, однако, необходимо отметить следующее обстоятельство. Несмотря на неуничтожимость культурных форм, пока существует человечество, каждая из них, равно как и сама культура (и как таковая, и, тем более отдельные локальные культуры) могут деградировать — настолько, насколько место высших бытийных ценностей в ценностно-смысловом ядре культуры способны занять конвенциональные инструментальные ценности-средства (как квази-ценности) и преддоконвенциональные гедонистические ценности (как псевдо- и антиценности). При этом образующиеся «ценностные лакуны», появляющиеся на месте исчезнувших (деконструированных) или деградировавших (замещенных) культурные формы будут заполняться — воспользуясь здесь терминологией Бодрийера — не обязательно собственно симулякрами (3 порядка, пустыми формами), но, например, симулякрами 2 порядка — своими «функциональными аналогами», как привлекаемыми из собственной культуры, так и заимствованными или созданными на основе форм репрезентаций иных культур (ритуалов, идеологем, концептов и концепций и т.п.), также из числа освоенных в классическую эпоху. Заимствование подобного рода может произойти и в том случае, когда с изменением социокультурной ситуации предыдущая форма репрезентации культуры перестала соответствовать той или иной ее форме (например, когда для легитимации власти в условиях смены политического режима прежний ритуал принятия присяги и его ценностно-смысловое наполнение перестали удовлетворять новой системе ценностей). Однако в любом случае наполниться ценностным содержанием, тем более трансцендировать к высшим бытийным ценностям такие формы представления культуры смогут только там и тогда, где и когда они не просто соответствуют «культурному / цивилизационному коду», а где они найдут отклик в душах носителей культуры.

Так, с завоеванием Персии отдельные элементы персидской культуры были принудительно введены Александром Македонским в среде военачальников-эллинов, в том числе и простираение ниц перед полководцем, объявившем себя «царем Азии», однако данная форма репрезентации культуры сохранилась только в тех территориально-политических образованиях, выросших на обломках великой империи, где данный ритуал соответствовал ценностно-смысловому содержанию политики (см. об этом подробнее [Левек 1989]). Аналогичным образом в социокультурном пространстве Российской империи сохранились в качестве формы репрезентации культуры только заимствованные на Западе Петром I симулякры, которые соответствовали ценностно-смысловому наполнению уже освоенных культурных форм (придворный этикет, строительство сухопутных родов войск — пехоты, артиллерии, кавалерии, инженерных войск⁶⁶, бюрократическая процедура). В условиях же деградации системы ценностей

⁶⁶ Такая не освоенная в допетровский период форма культуры, как военно-морской флот, оставалась «пустой формой» вплоть до конца XIX в. (см. об этом многочисленные публикации А.А. Лебедева в журналах «Гангут» и «Пространство и Время»).

западной культуры постмодерна лакуны, образованные «пустыми формами» религии, политических идеологий и, теперь уже, психоанализа, заполняются разнообразными культурами — от современной мистико-окультурных до нарциссических культов телесности (культов еды / здорового питания / секса / спорта⁶⁷ / тела во всех его многочисленных проявлениях, от производства

⁶⁷ Именно как телесности; культ спорта как дисциплинирующего начала и силы был характерен для государств неклассики (прежде всего, СССР и Третьего рейха)

«идеального тела / лица» до публичной саморефлексии в сетевых сообществах и самопиара в них же, селфи и child free), свидетельствуя также о «разодушевлении» носителей западной постнеклассической культуры. Значительно бóльшие перспективы наполнения наивысшим ценностно-смысловым содержанием у таких симулякров, как «синтетические» транскультурные идеи, концепты и социокультурные проекты; наиболее аксиологическим потенциалом здесь обладает, как представляется, кросс-культурный проект Бостонской школы неоконфуцианства (успеху продвижения которого в западной социокультурном пространстве парадоксальным образом может способствовать дальнейшая «деконструкция души», поскольку результатом ее может стать снижение чувствительности западной ментальности к отсутствию в конфуцианстве сравнимого с европейским концепта души при одновременном облегчении восприятия идеи «искреннего, соболезнующего и страдающего сердца»). Как для западной, так и для отечественной культуры в эпоху господствующих в постнеклассике языковых игр особую значимость приобретает и такой концепт конфуцианства, как «исправление имен».

Для отечественной культуры, сохраняющей связь с историческим ценностно-смысловым содержанием категории «пайдейя» как «воспитание души», значительным ценностным потенциалом обладают «замещающие» ее функциональные аналоги. В качестве примера обращения к симулякрам 2 порядка этой давно воспринятой и освоенной формы репрезентации культуры можно было бы отнести современный российский проект «Пайдейя», разработанный студентами МГУ имени М.В. Ломоносова «с целью создания механизма взаимодействия школ, университетов и бизнес-сообщества» [Будущее вместе с Пайдейей, электронный ресурс б/даты размещения], однако он, по крайней мере, пока, выглядит как ориентированный преимущественно на прагматически-статусные конвенциональные инструментальные ценности-средства («инновационность, практичность, экологичность»), хотя содержание отдельных программ и может стать основанием формирования *cultura animi*. Несколько более перспективным в этом отношении представляется проект «Пайдейя» одноименной школы современного искусства, хотя остается открытым вопрос, в какой мере формированию высших бытийных ценностей могут способствовать «интерпретации современного искусства для художника и зрителя» и формирование у студентов «авторской эстетики, необходимой как для создания собственных произведений, так и для восприятия и понимания явлений и процессов современной культуры» [Школа..., электронный ресурс б/даты размещения].

Однако никакая симулятивная практика не способна осуществить *восхождение* к культуре как сфере идеального — равно как недостаточной, хотя и представляющейся чрезвычайно значимой, представляется программа гуманистического психоанализа Э. Фромма. Главным условием воспитания души, способной осуществлять самотрансценденцию человека, предполагает восстановление статуса абсолютного — иными словами, возвращение не только человеку — человека духовного, обладающего не только интеллектуальной, но и тонкой душевной организацией, единственно обладающей «ценностным чувством», но и возвращение человеку — святыни / священного как минимум как «надмирного-в-мире». Именно о таком возвращении этой нравственной категории как единственно позволяющем подойти к разрешению острейших проблем не только бытования культуры в мире, но и бытия самого человека говорили в своей беседе П. Рикёр и Г. Марсель:

«Поль Рикёр: В этом можно убедиться, рассмотрев совершенно конкретный момент; так, в Вашем осуждении приемов обезчеловечивания постоянно встречается одно и то же слово, а именно "святотатство"; идет ли речь о пропаганде, о каких-то аспектах механизации человеческой жизни, которой обернулось господство над природой, Вы постоянно

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

возвращаетесь все к тому же: в человеке поражена некая его священная суть; эта забота о целостности человека как священного начала и составляет глубокое единство Вашей философии и Ваших общественных позиций.

Габриэль Марсель: Да, и именно по этой причине я в своих последних лекциях так часто возвращался к проблеме священного: меня мучает вопрос, что будет со священным в мире, все более и более отдаваемом во власть техники» [Марсель 1995, с. 178], —

и, тем самым, возвращая к идеационному типу культуры, о необходимости (и неотвратимости) чего писал П.А. Сорокин. Именно через категорию священного раскрывается универсальный — предельный — смысл культуры как заботы, предстающей в этом случае в качестве культуры как спасения — от первой природы и наследия предков вплоть до Бога / Абсолюта: если в собственно религиозной традиции Бог спасает человека, то в контексте традиции культурной именно человек спасает Бога.

Куда более тревожным, чем власть техники, видится здесь будущее человека, утратившего в результате вытеснения, профанации или «деконструкции» священного и его симулякризации «энергии» культурных идей и смыслов. Превращение священного в его симуляционные формы — в ритуал-профанацию, фетиш, идол (в том числе и вследствие эксплуатации различных форм пафосного и патетического) — и тиражирование этих симулякров в массовой культуре как часть политического пиара представляется тем более опасным, что таковая практика не восстанавливает статус священного в культуре и социуме, но направлена и ведет к его дальнейшей девальвации и, в пределе, к постепенному *oblivio memoriae*, забвению культурной памяти, к ее частичной, а, возможно, и полной утрате — тем более болезненной, что не имиджевое / симуляционное, а реальное возвращение в политическую практику ценностно-смысловых комплексов священного обладает как мобилизующим политическим, так и культуропорождающим эффектом.

Существует ли идейная — философская и культурологическая — база для этого по окончании классической эпохи? Думается, существует — в силу упоминавшегося выше эффекта культуры как системной памяти человечества, благодаря которому на неклассический период пришелся расцвет русской религиозной философии, формирование экзистенциализма К. Ясперса и Г. Марселя и культурологической социологии П.А. Сорокина, а на постнеклассический — культурфилософские идеи С.С. Аверинцева, Е.П. Челышева, С.С. Хоружего, А.Я. Флиера, Х. Яннараса, М.Я. Сарафа.

* * *

Перефразируя К. Ясперса, можно сказать, что подлинная культура «есть акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности», ибо не только вера, но и (возможно, даже в большей мере) культура есть для человека «сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией» [Ясперс 1994, с. 428, 433]. В контрапункте дискурсов культуры (поскольку культура все же не есть диалог, но полифония философских, культурологических, социологических концепций и теорий, в которой возможны отдельные диалоги) об универсальности культуры и уникальности культур ни универсализм, ни уникальность не обретают экзистенциального смысла возникновения и существования культуры — он, как представляется, заключен в обретении человеком — Человеком Онтологическим — всего многообразия путей восхождения к смыслам личностного и общественного бытия. Лишь в культуре, единственно способной объединить рациональное и иррациональное в человеке (а не в теоретических этических объективизме или квази-объективизме в духе С. Блэкберна), обретаются реальность и объективный статус принятых им ценностей, как трансцендентный, так и посюсторонний, и вера в этот статус морального субъекта. Когнитивистское выведение объективных ценностей культуры, трактуемых как всецело познавательные феномены, из анализа языка морали в свете представлений о культуре как о пути (восхождении, самотрансценденции) человека к высшим бытийным смыслам и ценностям оказывается по сути своей оксюмороном, невзирая даже на муровскую «интуицию добра», поскольку само существование трансцендентного не может быть доказано с помощью положительных аргументов разума — лишь апофатически, через его отрицательные аргументы и незнание, может быть обретено знание о существовании трансцендентного. Тем самым когнитивистская трактовка принципов морали и высших бытийных ценностей как исключительно познавательных феноменов, сохраняя статус одного из (влиятельных в современной России) дискурсов культуры, утрачивает свое «культуропорождающее» значение, если не рассматривает и не опирается на категорию «душевного познания», — однако и само это познание, и смыслы, и познающую и открывающую смыслы душу возможно обрести лишь в человеке культуры.

«...бессмысленно искать единство человеческого способа бытия, преодолевающее многообразие различных форм бытия, а также разрешение таких противоречий, как антиномия души и тела, в тех плоскостях, на которые мы проецируем человека. Обнаружить его можно лишь в высшем измерении, в измерении специфически человеческих проявлений» [Франкл 1990, с. 50].

За полвека до В. Франкла еще более определенно об этом скажет М. Шелер:

«Человек, как существо витальное, без сомнения, является тупиком природы, ее концом и ее наивысшей концентрацией одновременно; однако как возможное «духовное существо» (как возможная *самоманифестация* божественного духа, как существо, могущее в деятельном со-вершении духовных актов мироосновы «*деифицировать*» самого себя) он есть нечто иное, чем просто тупик: он есть в то же время светлый и великолепный *выход* из этого тупика, существо, в котором первосущее начинает познавать само себя и себя постигать, понимать и спасать. Итак, человек есть одновременно и то, и другое: *тупик* и — *выход!*» [Шелер 1994, с. 26, курсив первоисточника].

Такое понимание человека в сочетании с исторически сформированным ценностно-смысловым комплексом фундаментальных категорий мира культуры — античных пайдеи и *cultura animi*, раннехристианского «восхождения от малого к совершенному», «выше и выше себя самого» (Григорий Нисский) и даже просвещенческого утверждения способности человека, оставаясь телесным существом со всем комплексом естественных физиологических потребностей, благодаря духу «быть «выше себя» как физического тела» [Казарова 2017, с. 7], — есть шаг не просто к восстановлению статуса философского персонализма и философской метафизики и, далее, к формированию в рамках постнеклассической культуры парадигмы пост-постмодерна как программы преодоления всех теоретических «смертей», но и, прежде всего, шаг к обретению священного — не пафосом, но

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

этосом. Эти возможные «векторы разворачивания проблемных полей постмодернизма, ориентированные на преодоление “кризиса идентификации” (вектор неоклассицизма и коммуникативный вектор) задают оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии» [Можейко 2010, с. 85] — к пост-постмодерну, но не к «пандизъюнкционизму» «неомодерна» (А.А. Пелипенко), а к метамодерну, к новому обретению классических смыслов и ценностей подлинного, онтологического, метафизического и, тем самым, к метаклассической парадигме культуры. В этом видится мне возможность современного «исправления имен» — возвращения к пониманию подлинных места и статуса предконвенциональных гедонистических, конвенциональных инструментальных и высших бытийных ценностей и, соответственно, начало движения к метамодерну, начало выхода человека третьего тысячелетия от тупиков постмодерна и восхождения к высшим исторически сформированным смыслам мира культуры.

Благодарности. Автор выражает глубочайшую признательность д.филол.н. М.И. Чернышевой, д.ф.н. Е.Н. Аникеевой, д.полит.н. Н.А. Комлевой, д.и.н. Ю.Л. Шаповой, д.т.н. С.Н. Гринченко, к.и.н. И.А. Калашникову, к.ф.-м.н. С.Г. Геворкяну, к.ф.н. М.М. Курочко, к.ф.н. В.А. Киселеву и магистру философии В.И. Черных — за существенную интеллектуальную помощь и моральную поддержку, ценные критические замечания и оценочные суждения, в том числе в отношении источниковой базы, рекомендации и дополнения и неоценимый вклад в «исправление имен» как в масштабах данного исследования, так и за его рамками.

ЛИТЕРАТУРА

1. Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия. Принята 16 ноября 1972 года Генеральной конференцией Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры [Электронный ресурс] // Официальный сайт ООН. Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/heritage.shtml.
2. A/RES/96(I). Преступление геноцида. Резолюция 96 (I) Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций от 11 декабря 1946 года [Электронный ресурс] // Официальный сайт ООН. Режим доступа: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/035/53/IMG/NR003553.pdf?OpenElement>.
3. Пакт Рериха: Договор об охране художественных и научных учреждений и исторических памятников (15 апреля 1935) [Электронный ресурс] // Викитека. 2014. 29 дек. Режим доступа: https://ru.wikisource.org/wiki/Пакт_Рериха.
4. Аверинцев С. Как нить Ариадны. Выступление перед студентами историко-архивного института в чтениях «Социальная память человечества» [Электронный ресурс] // Юность. 1987. № 12. С. 2–9. Режим доступа: <https://www.facebook.com/notes/дмитро-вершинин/сергей-аверинцев-как-нить-ариадны/2473021532923242/>.
5. Аверинцев С. Попытки объясниться. Беседы о культуре. М.: Правда, 1988 [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/pop_ob.php.
6. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью [Электронный ресурс] // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 17–64. Philology.ru. Русский филологический портал. Режим доступа: <http://www.philology.ru/literature3/averintsev-76.htm>.
7. Аксиология [Электронный ресурс] // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Мн.: В.М. Скакун, 1999. Режим доступа: https://www.e-reading.by/chapter.php/149350/50/Gricanov_-_Noveishiii_filosofskiii_slovar%27.html.
8. Алейник Р.М. Образ человека во французской постмодернистской литературе // Спектр антропологических учений. М.: ИФ РАН, 2006. С. 199–214.
9. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006.
10. Амелина Е.М. Понятие «культура» в социальной философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 9 (23). С. 13–22.
11. Андреева О.А. Природа и культура в философии французского Просвещения: Автореф. дисс. ... к.ф.н. Курск, 2005. [Электронный ресурс] // disserCat — электронная библиотека диссертаций. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/priroda-i-kultura-v-filosofii-frantsuzskogo-prosveshcheniya>.
12. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1983.
13. Арнольд В.И. Теория катастроф. М.: Наука, 1990.
14. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Издательство Уральского Университета, 1999. [Электронный ресурс] // PADABUM. Режим доступа: <http://padabum.com/d.php?id=43349>.
15. Асмолов К. Азиатские ценности как дорога к прогрессу [Электронный ресурс] // Россия в глобальной политике. 2017. № 9. С. 52–69. Режим доступа: <http://globalaffairs.ru/number/Aziatskie-tcennosti-kak-doroga-k-progressu-18664>.
16. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999.
17. Афанасьева В.К. Предание, этиологический миф и мифологема в шумерской литературе // Жизнь мифа в античности. Материалы научная конференция «Вишперовские чтения» – 1985. Вып. 18. Ч. 1. М.: Сов. художник, 1988. С. 35–38.
18. Бабина В.Н. «Метафизика сердца» в русской философии второй половины XIX века: П.Д. Юркевич. Дис. ... к.ф.н. М., 2005.
19. Бакач Н.Б. Культурная парадигма как объект социально-философского анализа. Автореф. дисс. ... к.ф.н. Волгоград, 1998.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)**

20. Баранец Н.Г. Эпистемические конфликты: типологизация и способы их разрешения. Карточка проекта, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, № 12-33-01329 [Электронный ресурс] // Информационная система Российского фонда фундаментальных исследований. 2011. Режим доступа: http://ogon.rubr.ru/sys/a/?colfilter=0&context=_anonymous~&pgoffset=0&ro_filter=_main.enrfh_tasks.syrecordidw%20=%2025-8m00J0Sf80A00xA2aLb00~&table=main.enrfh_tasks&target=show_template&template=prg_card.htm.
21. Барг М.А. Историзм Фрэнсиса Бэкона // Фрэнсис Бэкон. История правления короля Генриха VII. М.: Наука. 1990. С. 201 – 250.
22. Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М.: Мысль, 1987.
23. Барма Н., Вебер С., Ратнер И. Мир без Запада [Электронный ресурс] // Россия во внешней политике. 2008. № 4. С. 34 – 47. Режим доступа: http://globalaffairs.ru/number/n_11160.
24. Барт Р. Избранные работы; Семиотика; Поэтика. М.: Прогресс, 1989.
25. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
26. Белинский В.Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 7. М.: Художественная литература, 1981.
27. Белый А. [Бугаев Б.Н.]. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. / Сост., вступ. ст. А.Л. Казина; коммент. А.Л. Казина, Н.В. Кудряшевой. М.: Искусство, 1994.а [Электронный ресурс] // Lib.ru: Классика. Режим доступа: http://az.lib.ru/b/belyj_a/text_01_1909_simvolizm.shtml.
28. Белый А. [Бугаев Б.Н.]. Пути культуры [Электронный ресурс] // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 91 – 94. Режим доступа: <http://libelli.ru/works/rootscul.htm>.
29. Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994.б.
30. Белый А. Штемпелеванная культура [Электронный ресурс] // Библиотека духовной науки. 2010. 3 окт. Режим доступа: <http://bdn-steiner.ru/modules.php?go=page&name=Books&pid=215>.
31. Бердиев Ш.П. Этические проблемы зороастризма. Автореф. дисс. ... к.ф.н. Душанбе, 2011.
32. Бердий Т.С. Понятие души в античной философии [Электронный ресурс] // Вестник Приазовского государственного технического университета. 1998. Вып. 5. С. 11 – 14. Режим доступа: <http://eir.pstu.edu/handle/123456789/8368>.
33. Бердяев Н. Новое средневековье. Берлин. 1924.
34. Бердяев Н. А. Природа и свобода. Космическое прельщение и рабство человека у природы [Электронный ресурс] // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. и предисл. к текстам С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой; М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 166 – 170. Портал Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова. Режим доступа: http://nffedorov.ru/wiki/Бердяев_Н._А._Природа_и_свобода._Космическое_прельщение_и_рабство_человека_у_природы.
35. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990.
36. Бердяев Н.А. Сборник статей [Электронный ресурс] // Высшая школа экономики и управления. Режим доступа: http://liv.piramidin.com/publ/berdiaiev/Berdiaiev_Sbornik_statei.htm.
37. Бердяев Н. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж: YMCA-PRESS, 1969.
38. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, Лига, 1994.
39. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда [Электронный ресурс] // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 5 – 26. Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова. Режим доступа: http://lib.ru/HRISTIAN/BERDQEW/berd2.txt_with-big-pictures.html.
40. Берман Б.И. Библейские смыслы. Кн. 1. М.: Лайда, 1997.
41. Блаженный Августин. Творения. Т. 3–4. СПб.: Алетейя, 1998 [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/8404-О-граде-Божьем.pdf>.
42. Блаженный Аврелий Августин. О Троице [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-troitse/.
43. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000.а.
44. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.б.
45. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1988.
46. Большаков А.О. Человек и его Двойник в египетском мировоззрении Старого царства. Дисс. ... д.и.н. СПб., 1997.
47. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 1–2. Ростов-на-Дону: Феникс, 1994.
48. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 3. М.: Искусство, 1992.
49. Бросова Н.З. «Вопрос о Боге» в хайдеггеровской философии 30-х гг. [Электронный ресурс] // Теоретический журнал CREDO NEW. 2009. № 4. Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/853/44/>.
50. Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении: Идеология, этика, психология, вторая половина XIX – нач. XX в. Автореф. дисс. ... д. ист. н. М., 1997. [Электронный ресурс] // disserCat – электронная библиотека диссертаций. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/terrorism-v-rossiiskom-osvoboditelnom-dvizhenii-ideologiya-etika-psikhologiya-vtoraya-polovi>.
51. Будущее вместе с Пайдейей [Электронный ресурс] // Paideya. Режим доступа: <http://paideya.ru/ru/>.
52. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 17 – 48.
53. Б[ули]ч С. Рамайна // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI. СПб., 1899. С. 246.
54. Булич С. Санскрит // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVIIIа. СПб., 1900. С. 350 – 354.
55. Буряк Н.Ю. Проблематика концепта как феномена культуры в современном социокультурном пространстве // Культурная жизнь Юга России. 2016. № 1 (60). С. 11 – 14.
56. Валла Л. Об истинном и ложном благе // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М.: Наука, 1989. С. 65 – 266.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

57. Вальдорфское образование. Часть 3. Что не так? [Электронный ресурс] // myEuropoint. 2015. Режим доступа: <http://myeuropoint.com/blog/valdorfskoe-obrazovanie-что-не-tak/>.
58. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
59. Васильев Л.С. История Востока: В 2 т. М.: Высш. шк., 1994.
60. Васильев Л.С., Лапина З.Г., Меликсетов А.В., Писарев А.А. История Китая / Под ред. А.В. Меликсетова. М.: Изд-во Московского университета, Высшая школа, 2002 [Электронный ресурс] // ВикиЧтение. Режим доступа: <https://history.wikireading.ru/96288>.
61. Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Избранное: кризис европейской культуры. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 7–40.
62. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
63. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899.
64. Велланский Д.М. Основное начертание общей и частной физиологии, или физики органического мира, сочиненное академиком и заслуженным профессором Императорской Санкт-петербургской медико-хирургической академии, действительным статским советником Даниилом Велланским: Для руководства к преподаванию физиол. лекций. СПб.: Гуттенбергова тип., 1836.
65. Вернадский В.И. Биогеохимические очерки (1922–1932). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.
66. Вернадский В.И. Переписка с Б.Л. Дичковым (1918–1939 гг.). М.: Наука, 1979.
67. Вигасин А.А. Письменность и писцы в древней Индии // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2013. Т. 17. № 118. С. 126–141.
68. Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
69. Витгенштейн Л. Культура и ценность // Философские работы. Ч. 1, М.: Гнозис, 1994. С. 494–577 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.klex.ru/i8h>.
70. Возчиков Д.В. «Пусть на летописи ляжет отблеск искреннего сердца»: исторические образы в поэзии Вэнь Тяньсяна [Электронный ресурс] // Общество и государство в Китае. Т. XLIII. Ч. 1 / Ред. А.И. Кобзев. М.: Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2013. С. 593–599. Синология.Ру. Режим доступа: http://www.synologia.ru/a/«Пусть_на_летописи_ляжет_отблеск_искреннего_сердца»:_исторические_образы_в_поэзии_Вэнь_Тяньсяна.
71. Вяземский П. А. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1984.
72. Галимбекова Ф.С. Проблема объективности ценностей // Теория и практика общественного развития. 2011. № 8. С. 36–38.
73. Галстян А.С. Армянское лобби в США: формирование и основные направления деятельности (1915–2014 гг.). Дисс. ... к. и. н. Томск, 2015. [Электронный ресурс] // Научное общество кавказоведов. Режим доступа: <http://www.kavkazoved.info/images/myfls/files/galstyan-lobbizm.pdf>.
74. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003.
75. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: антология / Гл. ред. С.Я. Левит. М.: Юрист, 1995. С. 608–648.
76. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. СПб.: Азбука, 2001. С. 207–272.
77. Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002.
78. Гартман Н. Эстетика. Киев: Ника-Центр, 2004.
79. Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т. I. О поэтах. М.: Языки русской культуры, 1997.
80. Гаты Заратуштры / Перевод с авестийского, вступительные статьи, комментарии и приложения И.М. Стеблин-Каменского. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://e-reading.mobi/bookreader.php/1031039/Steblyn-Kamenskiy_-_Gaty_Zaratushty.html.
81. Гегель Г.В.Ф. Вступительная речь к курсу лекций. Берлин, 22 октября 1818 г. // Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 368–372.
82. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972.
83. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 3: Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. М.: Госполитиздат, 1956.
84. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 2. Философия природы М. – Л.: Соцэкгиз, 1934.
85. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
86. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
87. Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
88. Государство-корпорация. Материалы к заседанию клуба «Красная площадь» 25 апреля 2006 г. [Электронный ресурс] // ИНТЕЛПРОС – Интеллектуальная Россия. Режим доступа: http://intelros.ru/club/texts/sbornik_7_club.pdf.
89. Глогер Б. Император, бог и дьявол: Фридрих II Гогенштауфен в истории и сказаниях. СПб.: Евразия, 2003.
90. Глюксманн А. Достоевский на Манхэттене. Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
91. Грекова И. Необязательные украшения [Электронный ресурс] // Вопросы литературы. 1988. № 2. С. 182–186. VIVOS VOCO! Режим доступа: http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/LOTMAN/_YGREKOVA.HTM.
92. Григорий Нисский. Творения Святого Григория Нисского. Ч. I, II. М.: Типография В. Готье, 1861.
93. Гринченко С.Н. История Человечества с информатико-кибернетических позиций: проблемы периодизации // История и Математика. Проблемы периодизации исторических макропроцессов / Ред. Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, С.Ю. Малков. М.: КомКнига, 2006. С. 38–52.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)**

94. Гринченко С.Н. Метаэволюция (систем неживой, живой и социально-технологической природы). М.: ИПИ РАН, 2007.
95. Гринченко С.Н. Системная память живого (как основа его метаэволюции и периодической структуры). М.: ИПИ РАН, Мир, 2004.
96. Гринченко С.Н., Шапова Ю.Л. Пространство и время в археологии. Часть 1. Хронология и периодизация археологической эпохи // Пространство и Время. 2013. № 2(12). С. 72–81.
97. Гринченко С.Н., Шапова Ю.Л. Пространство и время в археологии. Часть 4. Доминанты деятельности субъектов в структуре археологических субэпох // Пространство и Время. 2014. № 3(17). С. 144–156.
98. Гринченко С.Н., Шапова Ю.Л. Пространство и время в археологии. Часть 5. Археологические культуры каменного века // Пространство и Время. 2015. № 1–2(19–20). С. 136–150.
99. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986.
100. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.
101. Делез Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М., Екатеринбург: Раритет, Деловая книга, 1998.а.
102. Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.
103. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.б.
104. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома. Париж, 1976 [Электронный ресурс] // Twirpx.com. Режим доступа: <https://www.twirpx.com/file/1523557/>.
105. Демин А.И. Парадигма дуализма: Пространство – время, информация – энергия. М.: Издательство ЛКИ, 2007.
106. Добренков В.И., Кравченко А.И. Социология: Учебник. М.: ИНФРА-М, 2001.
107. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. Т. II. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
108. Древняя русская Пчела по пергаменному списку / Изд. В. Семенова. СПб., 1893. (Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 54. № 4).
109. Душа [Электронный ресурс] // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 4 т. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1907 // Википедия. Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki/МЭСБЕ/Душа>.
110. Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.
111. Журавская А.А. Проблема культуры в философии Ф.В.Й. Шеллинга. Автореф. дисс. ... к.ф.н. Тверь, 2003 [Электронный ресурс] // Человек и наука. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/problema-kultury-v-filosofii-f-v-y-shellinga>.
112. Захарьин А.Б. Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае. Автореф. дисс. ... к. культурол. н. М., 2002 [Электронный ресурс] // Человек и наука. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/formirovanie-kontseptsii-kultura-ven-v-drevnem-kitae>.
113. Зиммель Г. Избранное: В 2 т. М.: Юристъ, 1996.
114. Зыков М.Б., Сабанина Н.Р. Прологомены общей теории культуры [Электронный ресурс] // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: Сб. ст. по материалам LI Международной науч.-практ. конф. № 8(51). Новосибирск: СибАК, 2015. Режим доступа: <https://sibac.info/conf/philolog/li/42710>.
115. И. Кант и современные социальные ценности [Электронный ресурс] // eNUFTIR: Электронный архив Национального университета пищевых технологий. Режим доступа: <http://dspace.nuft.edu.ua/jspui/bitstream/123456789/11660/1/I.%20Kant.pdf>.
116. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Академический Проект; Гаудеамус, 2009.
117. История Востока: В 6 т. / Отв. ред. Л.Б. Алаев, К.З. Ашрафян, Н.И. Иванов, В.Я. Белокреницкий, В.А. Якобсон, Р.Г. Ланда. М.: Институт Востоковедения РАН, Восточная литература, 1999–2008.
118. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.
119. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. М.: М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997.
120. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2014.
121. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: Петрополис, 2003.
122. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997
123. Казарова Т.В. Парадигмы культуры и их философско-теоретические основания [Электронный ресурс] // Сборник конференций НИЦ «Социосфера». Т. 12. Прага: Vedecko vydavatel'ske centrum Sociosfera-CZ s.r.o., 2017. С. 6–13. Научно-издательский центр «Социосфера». Режим доступа: http://sociosfera.com/publication/conference/2017/133/paradigmy_kultury_i_ih_filosofskoteoreticheskie_osnovaniya/.
124. Казютинский В.В. Близок ли «Век Науки» к завершению? [Электронный ресурс] // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 80–90. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=719.
125. Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990 [Электронный ресурс] // Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова. Режим доступа: http://lib.ru/INPROZ/KAMU/chelovek_buntuyushij.txt.
126. Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1963–1966.
127. Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994.
128. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
129. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград, 2007.
130. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., СПб.: Университетская книга, 2002.
131. Катон Марк Порций. Земледелие. М.: Наука, 1950 [Электронный ресурс] // Онлайн библиотека RomanBook. Режим доступа: <https://romanbook.ru/book/14680747/>.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)**

132. Кеонун Д. Буддизм. М.: Весь мир, 2001 [Электронный ресурс] // PADABUM. Режим доступа: <http://padaread.com/?book=37395>.
133. Кибасова Г.П. Этническое пространство России (социально-философский анализ). Автореф. дисс. ... д. ф. н. Волгоград, 2004.
134. Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950.
135. Китайский философ Мэн Цзы. СПб., 1904.
136. Клейнер Г.Б. А. Смит, Т. Веблен, В. Вернадский, Д. Лихачев: диалог культур в зеркале экономики // Международные Лихачевские научные чтения. Глобализация и диалог культур. Избранные доклады (1995–2015) / Сост. и науч. ред. А.С. Запесоцкий. СПб. : СПбГУП, 2015. С. 596–601.
137. Клюгер Р.Ш. Гильгамеш. Глава 2. Загадочные сны Гильгамеша [Электронный ресурс] // Касталия. 2016. Режим доступа: <https://castalia.ru/perewody/youngiantsy-blizhnij-krug/3985-rifka-sherf-klyuger-gilgamesh-glava-2-zagadochnye-sny-gilgamesha.html>.
138. Ключев Ю.В. Дискурс в массовой коммуникации (междисциплинарные характеристики, концепции, подходы) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. Язык и литература. 2013. Вып. 1. С. 207–217.
139. Кобзев А.И. Ван Янмин // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. Т. 1. Философия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006.а. С. 184–186.
140. Кобзев А.И. Душа, дух и духи // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2007. С. 114–117.
141. Кобзев А.И. Конфуций // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. Т. 1. Философия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006.б. С. 284–286.
142. Кобзев А.И. Конфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. Т. 1. Философия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006.в. С. 280–283.
143. Кобзев А.И. Мэн-цзы // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. Т. 1. Философия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006.г. С. 362–367.
144. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. II. Историческая роль личности Ван Янмина и его учения. М.: Вост. лит., 2002.а [Электронный ресурс] // Синология.ру. Режим доступа: <http://www.synologia.ru/monograph-1268-23>.
145. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. VI. Многовековая полемика о природе человека. М.: Вост. лит., 2002.б. [Электронный ресурс] // Синология.ру. Режим доступа: <http://www.synologia.ru/monograph-1268-56>.
146. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. VII. Персоналистическая антропология. М.: Вост. лит., 2002.в [Электронный ресурс] // Синология.ру. Режим доступа: <http://www.synologia.ru/monograph-1268-60>.
147. Кобзев А.И., Меньшиков Л.Н. Вэнь // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 3. Литература. Язык и письменность. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2008. С. 248.
148. Коваленко Е.М. Когнитивная теория культуры в контексте информационного подхода // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2015. № 12-4. С. 741–744.
149. Колесников А.С. Проблема субъективности в аналитической философии [Электронный ресурс] // Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2000. С. 52–61. ANTHROPOLOGY. Web-кафедра философской антропологии. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/kolesnikov/problema-subektivnosti-v-analiticheskoy-filosofii>.
150. Колесова О.В. Постнеклассическая парадигма в ценностном ракурсе // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия История. 2003. Вып. 1 (2). С. 184–188.
151. Колин К.К. Информационная парадигма познания: актуальность проблемы // Партнерство цивилизаций. 2015. № 1–2. С. 269–283.
152. Колин К.К. Информационная цивилизация. М.: Институт проблем информатики РАН, 2002.
153. Коменский Я.А. О развитии природных дарований (Речь, произнесенная в главной аудитории Патакской школы 24 ноября 1650 г. Яном Амосом Коменским, Мораванином из Венгерского Брода) [Электронный ресурс] // Избранные педагогические сочинения. М.: Учпедгиз, 1955. Библиотека по педагогике. Режим доступа: <http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000054/st001.shtml>.
154. Комлева Н.А. Постчеловечество vs Человечество // Пространство и Время. 2013. № 2(12). С. 89–92.
155. Комлева Н.А. Трансгуманизм и «гуманитария» как угроза правам человека // Гуманитарный вектор. 2012. № 2. С. 7–8.
156. Кондаков И.В. Самосознание культуры на рубеже тысячелетий // Общественные науки и современность. 2001. № 4. С. 138–147.
157. Конончук Д.В. Конфуцианская культурная парадигма // Ойкумена. 2012. № 3. С. 136–144.
158. Конрад Н.И. Древнекитайская литература // История всемирной литературы: В 8 т. / Гл. ред. Г.П. Бердников. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 151–152.
159. Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://webshus.ru/10644>.
160. Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. СПб.: Нева, Летний сад, 2000.
161. Кочергина В. Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1987.
162. Кочеров С.Н. Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 1. С. 31–45.
163. Кравцова М.Е. Вэньжэнь-хуа // Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. Т. 6 (дополнительный). Искусство / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2010. С. 545–548.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

164. Кравченко С.А. Социологическая теория: дискурс будущего // Социологические исследования. 2007. № 3. С. 3–12.
165. Кудрявцев П.С. Курс истории физики. М.: Просвещение, 1982.
166. Культурология: Учебник для вузов по спец. «Культурология» / Под ред. Ю.Н. Солониной, М.С. Кагана. М.: Высшее образование, 2005.
167. Лакруа Ж. Избранное: персонализм. М.: РОССПЭН, 2004.
168. Ланг Э. Мифология: происхождение и распространение мифов. М.: УРСС, 2012.
169. Лапшин И. Трансцендентальный и трансцендентный [Электронный ресурс] // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIIIа. СПб., 1901. С. 722–723. Викитека. Режим доступа: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Трансцендентальный_и_трансцендентный.
170. Левек П. Эллинистический мир. М.: Наука, 1989.
171. Леви-Брюль Л. Первобытная мифология. Мифический мир австралийцев и папуасов. М.: Красанд, 2014.
172. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980.
173. Лелеков Л.А.. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы / Под ред. С.А. Артюнова. М.: Наука, 1991. С. 12–49.
174. Лефевр В.А. Космический субъект. М.: Ин-квартио, 1996.
175. Лещак О.В. Онтология семиотического опыта (функционально-прагматический взгляд) [Электронный ресурс] // Respectus Philologicus. 2004. № 5 (10). С. 15–28. Umotnas.ru Режим доступа: <http://umotnas.ru/umot/ontologiya-semioticheskogo-opita/>.
176. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., СПб.: Институт экспериментальной социологии, АЛТЕИЯ, 1998.
177. Лихачев Д.С. Культура как целостная среда [Электронный ресурс] // Новый мир. 1994. № 8. С. 3–8. Журнальный зал в РЖ, «Русский журнал». Режим доступа: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1994/8/lihach-pr.html.
178. Лихачев Д.С. Письма о добром. М., СПб.: Наука LOGOS, 2006.
179. Лосев А.Ф. Античная философия общественно-исторические формации. Два очерка // Античность как тип культуры / Отв. ред. А.Ф. Лосев. М.: Наука, 1988.а. С. 6–77.
180. Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре [Электронный ресурс] // Лосев А.Ф. Дерзание духа: Сборник статей / Сост. Ю.А. Ростовцев. М.: Политиздат, 1988.б. С. 153–171. Библиотека Гумер. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/Losev_12Tezis.php.
181. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. V. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979 [Электронный ресурс] // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lose005/index.htm>.
182. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978 [Электронный ресурс] // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lose010/>.
183. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006.
184. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
185. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2001.
186. Лукацкий М.А. Л.Н. Толстой о культуре, обществе и власти [Электронный ресурс] // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2014. Т. 7. Вып. 1. Режим доступа: http://j-spacetime.com/actual%20content/t7v1/t7v1_PDF/2227-9490e-aprovr_e-ast7-1.2014.22.pdf.
187. Льюис М. История физики. М.: Мир, 1970. [Электронный ресурс] // PhysicLib.ru: Библиотека по физике. Режим доступа: <http://physiclib.ru/books/item/f00/s00/z0000008/st025.shtml>.
188. Лященко И., диакон. Отношение к крови в иудаизме и христианстве [Электронный ресурс] // Минская духовная семинария. 2011. 21 янв. Режим доступа: <http://minds.by/news/260>.
189. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Восточная литература, 2005.
190. Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005.
191. Малявин В.В. Китайская эстетическая мысль // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. Т. 1. Философия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006. С. 140–148.
192. Малявин В.В. Сумерки Дао. М.: Астрель, АСТ, 2003.
193. Манин Ю.И. Математика как метафора. М.: МЦНМО, 2008.
194. Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л.: Наука, 1985.
195. Марк Туллий Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М.: Наука, 1966.
196. Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1975.
197. Марсель Г. Ты не умрешь. СПб.: Мирь, 2008.
198. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995.
199. Мартынов Д.Е. Чжу Цянь-чжи: интерпретация учения о Великом единении // Общество и государство в Китае: Т. XLII. Ч. 3 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. М.: Институт востоковедения РАН, 2012. С. 315–323. (Ученые записки ИВ РАН. Отдела Китая. Вып. 7).
200. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000.
201. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. М.: ИВЛ, 1963.
202. Меркулов И.П. Феномен сознания: когнитивные истоки культуры // Философия науки. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. С. 85–108.
203. Мертон Р. Наука и социальный порядок // Вопросы социальной теории. 2007. Т. I. Вып. 1. С. 191–207.
204. Мертон Р. Эффект Матфея в науке, II: Накопление преимуществ и символизм интеллектуальной собственности // Thesis. 1993. Вып. 3. С. 256–276.
205. Микешина Л.А. Репрезентация // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Гл. ред. Касавин И.Т.. М.: Канон+, Реабилитация, 2009. С. 826–828.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)**

206. Минаков М. Мир и Модерн. Прикладное просвещение Канта и проблема вечного мира [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. Неприкосновенный запас. 2016. №105. Режим доступа: http://www.nlobooks.ru/node/7115#_ftn2.
207. Минц С.С. Культура и самосознание: лекции по культурологии. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2008.
208. Миусский А. «Галактион и Епистима» и «Картина» Кебета: Житие как scriptio superior сократического диалога // Индоевропейское языкознание и классическая филология - X (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции, проходившей 19–21 июня 2006 г. / Отв. редактор Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2006. С. 192–208.
209. Мишель Фуко. Умер ли человек? [Электронный ресурс] // SYG.ma. 2016. 4 апр. Режим доступа: <https://syg.ma/@nikita-archipov/mishiel-fuko-umier-li-chieloviek>.
210. Можегов В. О мировом кризисе, европейском единстве и конце истории. Драматические сцены в пяти эпилогах [Электронный ресурс] // Континент. 2009. № 140. Журнальный зал в РЖ, «Русский журнал». Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2009/140/pu10-pr.html>.
211. Можейко М.А. От постмодерна к пост-постмодерну: современные социокультурные трансформации и новейшие тенденции философия языка [Электронный ресурс] // IDİL. 2012. Т. 1. № 1. С. 71–86. Режим доступа: <http://www.idildergisi.com/makale/pdf/1334438538.pdf>.
212. Морен Э. Метод. Природа Природы. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
213. Морозова В.С. Традиционная культура Китая как основа духовных ценностей современного китайского общества [Электронный ресурс] // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. М.: Вост. лит., 2009. С. 374–380. Синология.Ру. Режим доступа: http://www.synologia.ru/a/традиционная_культура_китая.
214. Мэн-цзы. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
215. Нагель Т. Какого быть летучей мышью // Деннет Д., Хофштадтер Д. Глаз разума. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 349–360 [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/nag_kak.php#_ednref2.
216. Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. М.: Издательство ЛКИ, 2007.
217. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества: тенденции и проблемы глобализации в свете социально-этической концепции К.-О. Апеля. М.: Директмедиа паблишинг, 2002 [Электронный ресурс] // Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого. Режим доступа: <http://www.novsu.ru/nre/files/um/1412/bg/shell/arh/mono/Назарчук%20А.%20Этика%20глобализирующегося%20общества.htm>.
218. Наумов Н.П. Биологические поля и их значение для млекопитающих // Успехи современной териологии. М.: Наука, 1977. С. 93–110.
219. Наумов Н.П. Сигнальные биологические поля и их значение для животных // Журнал общей биологии. 1973. Т. 34. № 6. С. 808–817.
220. Наумова С.А. Дальневосточно-конфуцианский тип культуры [Электронный ресурс] // Институт социально-гуманитарных технологий Томского политехнического университета. Кафедра культурологии и социальной коммуникации. Режим доступа: <http://ctl.tpu.ru/files/dkk.htm>.
221. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005.
222. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
223. О сердце человека [Электронный ресурс] // Православие.Ru. Режим доступа: http://pravoslavie.ru/42493.html#_ftnref14.
224. Общество, основанное на ценностях. Еще один шаг [Электронный ресурс] // Брахма Кумарис. Всемирный Духовный Университет. 2007.25 авг. Режим доступа: <https://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fwww.brahmakumarisru.com%2Fbook%2Fdvvd%2Fdvvd.html&tld=ru&lang=ru&la=1533755648&tm=1535783193&text=%D0%9E%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%2C%20%D0%BE%D1%81%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B5%20%D0%BD%D0%B0%20%D1%86%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8F%D1%85.%20%D0%95%D1%89%D0%B5%20%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BD%20%D1%88%D0%B0%D0%B3&l10n=ru&mime=html&sign=6013199f3689e10210dac6a3082f4151&keyno=0>.
225. Общество, основанное на ценностях. Еще один шаг [Электронный ресурс] // II Международный Конгресс матерей планеты. М.: Брахма Кумарис, 2005. DVD-диск.
226. Октоих, сиреч Осмогласник. В 2 ч. М.: Издание Московской Патриархии, 1981 [Электронный ресурс] // Богослужбные тексты – Liturgical Texts. Библиотека святоотеческой литературы – Library of Patristic Literature. Режим доступа: http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-I_04-Wed_sr1.pdf.
227. Орбел Н. Ессе Liber: опыт ницшеанской апологии // Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. С. 571–734.
228. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: Аст: Ермак, 2005.
229. Пакт Рериха: история договора о защите культурных ценностей. Справка [Электронный ресурс] // РИА Новости. 2008. 15 апр. Режим доступа: <https://ria.ru/spravka/20080415/105076157.html>.
230. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://textarchive.ru/c-2601498-pall.html>.
231. Пелипенко А.А. Контрэволюция. М.: Знание, 2016.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

232. Пелипенко А.А. Культура в контексте глобальной эволюции [Электронный ресурс] // Семь искусств. 2010.а. № 8(9). Режим доступа: http://7iskusstv.com/2010/Nomer8/Pelipenko1.php#_ftnref40.
233. Пелипенко А.А. Наука Андрея Пелипенко [Электронный ресурс] // Персональный блог Андрея Пелипенко. 2010.б. Режим доступа: <http://apelipenko.ru/Наука.aspx>.
234. Пелипенко А.А. Постижение культуры: В 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. М.: РОССПЭН, 2012.
235. Пелипенко А.А. Смыслогенетический подход // Вопросы социальной теории. 2009. Т. III. Вып. 1(3). С. 318–339.
236. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры, 1998.
237. Перов Ю.В. Перов В.Ю. Философия ценностей и ценностная этика [Вступительная статья] // Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 5–82.
238. Пивоваров Д.В. Идеал в основании культуры: стратегия общего образования // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Вып. 1. Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. ун-та, 2004. С. 12–23.
239. Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007.
240. Плотин. Эннеады. V.3. О познающих субстанциях и о том, что выше них. К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995–1996 [Электронный ресурс] // PSYLIB. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/txt39.htm>.
241. Поздняков А.И. Системно-деятельностный подход в военно-научных исследованиях: Монография. М.: ВАГШ, 2008.
242. Поломошнов А.Ф., Поломошнов П.А. Проблема творчества и постмодернистский кризис культуры // Современные проблемы науки и образования. – 2014. №. 5. С. 695–695.
243. Померанц Г. Огонь Паскаля. Проблески. Новый Левиафан [Электронный ресурс] // Abai.kz. 2011. 24 апр. Режим доступа: <http://abai.kz/post/8195>.
244. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
245. Порус В.Н. Онтология культуры В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2009. Вып. 3 (23) С. 4–13.
246. Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикара [Электронный ресурс] // Хрестоматия по истории Древнего Востока: В 2 ч. Ч. 1 / Под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Канцельсона, В.И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1980. С. 31–36. Режим доступа: http://www.vuzlib.ru/articles/9121-Поучение_гераклеопольского_царя_своему_сыну_Мерикара/1.html.
247. Пуряев А.С. Проблема псевдонаучности в экономике и менеджменте // Современные исследования социальных проблем. 2010. № 4.1. С. 497–502.
248. Пуцаев Ю. Аза Тахо-Годи: Лосев молился даже на ученых советах [Электронный ресурс] // Фома. 2014. 27 окт. Режим доступа: <https://foma.ru/aza-taho-godi-losev-molilsya-dazhe-na-uchenyih-sovetah.html>
249. Пятигорский А.М. Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов // Московско-гартуская семиотическая школа. История, воспоминания, размышления / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 152–155.
250. Рабинович В.Л. Образ мира в зеркале алхимии: от стихий и атомов древних до элементов Бойля. М.: Энергоиздат, 1981.
251. Разуваев Н.В. Эволюция государства: социально-антропологический и юридический аспекты: Дисс. ... д. юр. н. СПб., 2016. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/98LFY09jQk.pdf>.
252. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2001 [Электронный ресурс] // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/rassb01/>.
253. Рассел Б. Существование Бога: Диспут между Б. Расселом и отцом-иезуитом Ф.Ч. Коплстоном [Электронный ресурс] // Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987. С. 284–307. Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова. Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/RASSEL/existenc.txt>.
254. Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). М.: Едиториал УРСС, 2003.
255. Рерих Е.И. Письма. Т. 7. М.: Международный Центр Рерихов, 2007.
256. Рерих Н.К. Культура и цивилизация М.: Международный Центр Рерихов, 1994.
257. Рерих Н.К. На страже Мира // Знамя Мира: Сб. / Сост. О.Н. Звонарева, Т.О. Книжник, Н.Г. Михайлова. М.: Международный Центр Рериха, МАСТЕР-БАНК, 2005. С. 270–272.
258. Рифтин Б.Л., Ткаченко Г.А. Хунь-дунь // Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 507–508.
259. Роцинский С.Б. Алармистские ответы на вызовы кризиса культуры (о книге А.А. Пелипенко «Контрэволюция») // Вопросы социальной теории. 2017. Т. IX. С. 110–122.
260. Рубцов А. Национальное государство в эпоху постмодерна [Электронный ресурс] // Отечественные записки. 2012. № 1 (46). Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2012/1/nacionalnoe-gosudarstvo-v-epohu-postmoderna>.
261. Руткевич А.М. Мятежный век одной теории // Новый мир. 1990. № 1. С. 259–262.
262. Сабанина Н.Р. Мягкая сила как математическая стратегия в образовании [Электронный ресурс] // Современное образование: векторы развития. Роль социогуманитарного знания в формировании духовно-нравственной культуры выпускника педагогического вуза : материалы международной научной конференции (Москва, МПГУ, 20–21 апреля 2017 г.) / Отв. ред. М.М. Мусарский, Е.А. Омельченко, А.А. Шевцова. [Электронное издание]. М.: МПГУ, 2017. С. 92–101. Режим доступа: <https://publications.hse.ru/mirror/pubs/share/direct/215295469>.
263. Савельев А.Н. Образ врага. Расология и политическая антропология. М.: Белые альвы, 2010.

**Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)**

264. Сараф М.Я. Культурное пространство как предмет исследования // Пространство и Время. 2011. № 4(6). С. 15–19.
265. Сараф М.Я. Культурное пространство и пространство культуры: цивилизационная гетерохронность // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Вып. 12. Ч. 3 / Отв. ред. В.И. Герасимов. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 815–817.
266. Сараф М.Я. Ризомизация культурного пространства как показатель кризисности его состояния // Пространство и Время. 2014. № 1(15). С. 74–77.
267. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000 [Электронный ресурс] // Библиотека Fort/Da (Янко Слава). Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/sartre%3Dbutie_i_nichto%3Dann.htm.
268. Сборник Законов царя Хаммурапи. Тольятти: ИИП «Акцент», 1996. (Источники права. Вып. 1). [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://artlibrary2007.narod.ru/zokon_i_hammurapi.doc.
269. Свешников В., прот. Очерки христианской этики. Раздел 5. Закон божий М.: Паломник, 2000 [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/5>.
270. Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008.
271. Святитель Григорий Богослов. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
272. Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995 [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/.
273. Севастьянов А.Н. Этнос и нация. М.: Книжный мир, 2008.
274. Селиванов В.В. Кризис методологии в гуманитарных науках // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI в. К 80-летию проф. М.С. Кагана: Материалы международной научной конф. 18 мая 2001 г. Вып. 12. СПб.: С.-Петербург. филос. об-во, 2001. С. 127–129.
275. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977.
276. Сенека Луций Анней. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001.
277. Складенко И.С. Ценности образования в системе взаимного обучения: к истории вопроса [Электронный ресурс] // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 8. Вып. 1: Пространство и время образования. Режим доступа: http://j-spacetime.com/actual%20content/t8v1/t8v1_PDF/2227-9490e-aprov_r_ast8-1.2015.23-СкладенкоИС.pdf.
278. Скобелева В.А. Душа в учении Платона об идеях // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 85. С. 24–28.
279. Скобелева В.А. Эволюция представлений о душе в культуре Древней Греции: Автореф. дисс. ... к. культурол. Нижневартонск, 2009 [Электронный ресурс] // Электронная библиотека диссертаций dslib.net. режим доступа: <http://www.dslib.net/teorja-kultury/jevoljucija-predstavlenij-o-dushe-v-kulture-drevnej-grecii.html>.
280. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 3 / Гл. ред. С.Г. Бархударов, сост. О.В. Малкова, Г.Я. Романова. М.: Наука, 1976.
281. Соколов Д. Лотман и структурализм: опыт невозвращения [Электронный ресурс] // Вопросы литературы. 2008. 3. С. 5–51. Журнальный зал. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/voplit/2008/3/so1.html>.
282. Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. Курс лекций. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994 [Электронный ресурс] // Каталог Библиотека учебной и научной литературы РГИУ. Режим доступа: http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/sokuler_formirovanie/00.aspx.
283. Сокулер З.А. Спор о детерминизме во французской философской литературе // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 140–149 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mybiblioteka.su/tom2/1-106.html>.
284. Соловей В.Д. Кровь и почва русской истории. М.: Русский мир, 2008.
285. Соловьев А.Н. Миф о Гильгамеше [Электронный ресурс] // Альманах «Архетипические исследования». 2012. № 5. Международный университет фундаментального обучения (МУФО) / Оксфордская образовательная сеть. Кафедра архетипических исследований при МУФО. Режим доступа: <http://www.kafedramtai.ru/almanac/72-almanac-issue-5/reviews/539-solovyevgilgamesh>.
286. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988.
287. Солодовникова О.В. Динамика ценностных ориентиров современной культуры как основа перехода к эстетическим новациям // Известия Томского политехнического университета. 2010. Т. 316. № 6. С. 157–162.
288. Солопова М.А., Шичалин Ю.А. Пайдейя [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Председатель научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. Электронная библиотека Института философии РАН. Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH014eb764b66ca9b6266dbd4e%20about>.
289. Сорокин П. Основные положения концепции А. Тойнби // Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 44–47.
290. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исследования изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и обществ. отношений = Social & Cultural dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships. СПб.: РХГИ, 2000.
291. Сорокин П.А. Социокультурная динамика и эволюционизм [Электронный ресурс] // Американская социологическая мысль. М.: Международный университет Бизнеса и Управления, 1996. С. 372–392. Электронная библиотека RoyalLib.com. Режим доступа: https://royallib.com/book/sorokin_pitirim/sotsiokulturnaya_dinamika_i_evolyutsionizm.html.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

292. Спиридонова В.И. Концепция «общего блага» в современной западной науке // Духовное измерение современной политики / Под общ. ред. В.Н. Шевченко. М.: ИФ РАН, 2003. С. 5–38.
293. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка Труд И.И. Срезневского. Т. 1. СПб., 1893.
294. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М.: Языки русской культуры, 1997.
295. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения [Электронный ресурс] // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Мирь, 2009. С. 249–295. Институт философии РАН. Режим доступа: https://iphras.ru/uplfile/root/stepin/klassika,_neklassika,_iostneklassika.pdf.
296. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–18.
297. Страницы автобиографии В.И. Вернадского / Сост. Н.В. Филиппова. М.: Наука, 1981.
298. Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности. Оренбург, 2009.
299. Струве П.Б. Метафизика и социология // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 464–475.
300. Сугай Л.А. Термины «культура», «цивилизация» и «просвещение» в России XIX – начала XX века // Труды Государственной академии славянской культуры. Вып. II. М.: ГАСК, 2000. С. 39–53.
301. Сухарев А.В. Развитие как диалектика хаоса и космоса в ментальности субъекта // Пространство и Время. 2016. № 1–2 (23–24). С. 52–62.
302. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
303. Тарасова Л.В. От ἀρετή к παιδεία: сакральные аспекты воспитания гражданина в Древней Греции // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Серия: Культура. История. Философия. Право. 2017. № 1. С. 45–53.
304. Тойнби А.Дж. Постигание истории. М.: Айрис-Пресс, 2002.
305. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
306. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М.: Языки славянской культуры, 2004.
307. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. I, II. М.: Языки славянской культуры, 2006.
308. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
309. Турчин В.Ф. Феномен науки: кибернетический подход к эволюции. М.: ЭТС, 2000 [Электронный ресурс] // Recursive Functions Algorithmic Language. Сайт РЕФАЛ-сообщества. Режим доступа: <http://refal.net/turchin/phenomenon/chapter08.htm#f08.01>.
310. Тынянова О.Н. Организация пограничного пространства современного Российского государства как фактор устойчивости в геополитических процессах. Дисс. ... к. полит. н. М., 2008.
311. Тынянова О.Н. К вопросу о методе познания истории // Пространство и Время. 2011. № 4(6). С. 100–103.
312. Тынянова О.Н. Апология аргумента *ad hominem* // Пространство и Время. 2015. № 1–2(19–20). С. 11–15.
313. Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004.
314. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
315. Фидлер Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. М.: Мысль, 1993. С. 462–518.
316. Филатова А.А. Идея когнитивной культурологии в творчестве Е. Я. Режабека // Гуманитарий Юга России. 2012. № 2. С. 237–242.
317. Филатова А.А. Концепт как конституирующий элемент культуры :когнитивный подход. Дисс. ... к.ф.н. Ростов-на-Дону, 2007.
318. Философия культуры. Становление и развитие / Под ред. М.С. Кагана, Ю.В. Перова, В.В. Прозерского, Э.П. Юровской. СПб.: Лань, 1998.
319. Флиер А.Я. Еще одна модель типологизации культуры // Вестник культуры и искусств. 2017. № 1(49). С. 51–59.
320. Флиер А.Я. Культура как социально-регулятивная система и ее историческая типология [Электронный ресурс] // Культура культуры. Научное рецензируемое периодическое электронное издание. 2014. Режим доступа: <http://cult-cult.ru/culture-as-social-regulatory-system-and-its-historical-typology/>.
321. Флиер А. Я. Культурогенез. М.: Восточная литература, 1995.
322. Флиер А.Я. Модель культурной типологии: классическая, неклассическая и постнеклассическая культуры [Электронный ресурс] // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 1. Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2016/1/Flier_Cultural-Typology-Model/.
323. Фома Аквинский. О правлении государей. Книга I. Глава 1. О том, что нужно, чтобы вместе живущими людьми кто-то правил // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. / Под ред. В.И. Рутенбурга, И.П. Медведева. Л.: Наука, 1990. С. 233–244.
324. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.а. [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/13972-Сумма-против-язычников-Книга-I.pdf>.
325. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга вторая. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.б. [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/14175-Сумма-против-язычников-Книга-II.pdf>.
326. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 1–48. Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2006. [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/13662-Сумма-теологии-Том-IV.pdf>.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

327. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. М.: Прогресс, 1990.
328. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. Лебедев А.В. М.: Наука, 1989.
329. Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М.: Мир, 1966.
330. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ-ЛТД, 2014.
331. Фромм Э. Иметь или быть? Величие и ограниченность теории Фрейда. М.: АСТ, 2000 [Электронный ресурс] // Восприятие. Центр практической психологии. Режим доступа: http://cpp-p.ru/wp-content/uploads/2015/05/Fromm_E%60rih__Imet_ili_byit.pdf.
332. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980.
333. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете. М.: Политиздат, 1985.
334. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.
335. Фуко М. Герменевтика субъекта [Электронный ресурс] // Цифровая библиотека по философии. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000553/>.
336. Фуко М. История сексуальности. Т. III. Забота о себе. К., М.: Дух и Литера, Грунт; Рефл-бук. 2005.
337. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. М.: Праксис, 2005.
338. Фурсов А.И. Феномен корпорации-государства [Электронный ресурс] // ИНТЕЛПРОС – Интеллектуальная Россия. Режим доступа: <http://www.intelros.org/lib/statyi/fursov2.htm>.
339. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
340. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М.: Новости, Catallaxi, 1992 [Электронный ресурс] // TEXTARCHIVE.RU. Режим доступа: <http://textarchive.ru/c-1714478-pall.html>.
341. Харин А.Н. Эволюционные модели государства постмодерна // Свободная мысль. 2012. № 11–12 (1636). С. 91–100.
342. Хоружий С.С. Заметки к энергичной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе [Электронный ресурс] // Вопросы философии. 1999. № 3. Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/horus01/>.
343. Хоружий С.С. Как обходиться без бытия, или механика Латона [Электронный ресурс] // Вопросы философии. 2013. 6 нояб. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=840.
344. Хотинец В.Ю. Культура как поведение // Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2007. № 9. С. 99–106.
345. Хронотоп [Электронный ресурс] // Grandars.ru. Режим доступа: <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/hronotop.html>.
346. Ценность [Электронный ресурс] // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Мн.: В.М. Скакун, 1999. Режим доступа: https://www.e-reading.by/chapter.php/149350/1339/Gricanov_-_Noveiishiii_filosofskiii_slovar%27.html.
347. Циолковский К.Э. Причина космоса. Воля Вселенной. Научная этика. М.: Космополис, 1991.
348. Чалмерс Д.Дж. Готовясь к встрече с проблемой сознания [Электронный ресурс] // Парапсихология и психофизика. 2000. № 2. С. 3–22. TEXTARCHIVE.RU. Режим доступа: <http://textarchive.ru/c-2325873-pall.html>.
349. Черных В.И. Концепции личности в бостонской школе нового конфуцианства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 199–203.
350. Чудодеев Ю.В. Крах монархии в Китае. Глава 1. Формирование государственности и становление китайской монархической системы. М.: Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2013 [Электронный ресурс] // Синология.Ру. Режим доступа: <http://www.synologia.ru/monograph-1462-3>.
351. Шахнович М.М. Эпикур [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Председатель научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. Электронная библиотека Института философии РАН. Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH834faad77d32fdcb402683>.
352. Швидковский Д.О., Ревзина Ю.Е. «Сотри случайные черты...». Метаморфозы архитектурной классики // Пространство и Время. 2015. № 1–2(19–20). С. 63–72.
353. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
354. Шеховцова Л.Ф. Понятия «тела» и «плоти» в христианском учении о человеке [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: https://azbyka.ru/ponyatiya-tela-i-ploti-v-xristianskom-uchenii-o-cheloveke#_ftnref1.
355. Ширмер А. NEOPresse: Евросоюз, как «общество, основанное на сходных ценностях», вызывает много вопросов [Электронный ресурс] // Информационное агентство «ОБЗОР.PRESS». 2016. 16 марта. Режим доступа: <https://obzor.press/press/17947-evrosoyuz-kak-obshhestvo-osnovannoe-na-sxodnyix-czennostyax-vyizyivaet-mnogo-voprosov>.
356. Шишкина Т.М. Философия экономических ценностей дар и полезность: экономическая антропология реципрокного обмена // Проблемы современной экономики. 2015. № 3(55). С. 106–109.
357. Школа современного искусства «Пайдейя» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://theoryandpractice.ru/grants/4375-shkola-sovremennogo-iskusstva-paydeyya>.
358. Шмерлина И.А. Биологические грани социальности. Очерки о природных предпосылках социального поведения человека. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.
359. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. М.: Мысль, 1993.
360. Штеренберг М. Синергетика наука? Философия? Псевдорелигия? М., Academia, 2007.
361. Штеренберг М.И. Синергетическое понимание и системные программы эволюции // Сборник Научно-технической информации РАН. Сер. 2. 2014. № 6. С. 1–11.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

362. Шапова Ю.Л. Археологическая эпоха: хронология, периодизация, теория, модель. М.: КомКнига, 2005.
363. Шапова Ю.Л., Гринченко С.Н. Введение в теорию археологической эпохи: числовое моделирование и логарифмические шкалы пространственно-временных координат. М.: Исторический факультет Моск. Унта, Федеральный исслед. Центр «Информатика и управление» РАН, 2017. (Труды исторического факультета МГУ. Вып. 97. Сер. II. Исторические исследования, 51).
364. Щипина Р.В. Григорий Нисский. Создание канона: Учебное пособие. СПб.: Санкт-Петербургское культурологическое общество, 2013.
365. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, Academia, 1995.
366. Энгельгардт В.А. Познание явлений жизни. М.: Наука, 1984.
367. Эпикур. Письмо к Геродоту. Письмо к Пифоклу. Письмо к Менекею. Главные мысли // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 292–324.
368. Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Пер. с аккадского И.М.Дьяконова. М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961.
369. Юйшина Е.А. Конфуцианский рационализм как духовный ресурс цивилизационного развития. Автореф. дисс. ... канд. филос. н. М., 2004 [Электронный ресурс] // Человек и наука. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/konfutsianskiy-ratsionalizm-kak-duhovnyy-resurs-tsvivilizatsionnogo-razvitiya>.
370. Юркевич А.Г. Чжэн мин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 598–599.
371. Яковенко И.Г. Каким аршином мерить? [Доклад на «круглом столе» «Цивилизационная специфика России: каким аршином мерить?» / Никитский клуб. Цикл публичных дискуссий «Россия в глобальном контексте». Вып. 12. М., 2003] [Электронный ресурс] // AikiClub.ru. Режим доступа: http://www.aikiclub.ru/arshin_1.html.
372. Янг Э. Введение в Ветхий Завет. Заокский: Заокская духовная академия, 1998 [Электронный ресурс] // TEXTARCHIVE.RU. Режим доступа: <http://textarchive.ru/c-1905127-pall.html>.
373. Янутш О.А. О понятиях «культура» и «образование» в работе Я.А. Коменского «Великая дидактика» // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2015. № 2. С. 152–157.
374. Ясперс К. Введение в философию. Мн.: ПроPILEI, 2000.
375. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
376. Abulafia D. *Frederick II. A Medieval Emperor*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992. Web. <<http://bookree.org/reader?file=819775&pg=1>>.
377. Bauman Z. *Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality*. London: Blackwell, 1995.
378. Bailey J. *Philosophy and Hip-Hop: Ruminations on Postmodern Cultural Form*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
379. Dalton D.S. "Science and the (Meta) physical Body: A Critique of Positivism in the Vasconcelian Utopia." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* (2016): 535–559.
380. Frazer J.G. *Myths of the Origin of Fire*. London: Macmillan and Co., Limited, 1930. PDF-file. <<https://archive.org/details/MythsOfTheOriginOfFire>>.
381. Gupta A.K. "Origin of Agriculture and Domestication of Plants and Animals Linked to Early Holocene Climate Amelioration." *Current Science* 87.1 (2004) 54–59. PDF-file. <<http://repository.ias.ac.in/21961/1/333.pdf>>.
382. Hills M.D. "Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory." *Online Readings in Psychology and Culture (ORPC)*. International Association for Cross-Culture and Psychology, 1 Aug. 2002. PDF-file. <<https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=orpc>>.
383. Hofstede G. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills: Sage, 1980.
384. Jantsh E. "Towards Interdisciplinarity and Transdisciplinarity in Education and Innovation." *Interdisciplinarity: Problems of Teaching and Research in Universities*. Ed. L. Apostel. Paris, France: Organisation for Economic Co-operation and Development, 1972. 97–121. Web. <https://www.researchgate.net/publication/234737333_Interdisciplinarity_Problems_of_Teaching_and_Research_in_Universities>.
385. Janz B.B. "Transdisciplinarity as a Model of Post/Disciplinarity." *Philosophia Africana* 5.1 (2002). PDF-file. <<http://pegasus.cc.ucf.edu/~janzb/papers/transdisciplinarity.pdf>>.
386. Kluger R.S., Kluger Y. *The Archetypal Significance of Gilgamesh: A Modern Ancient Hero*. Einsiedeln, Switzerland: Daimon, 1991.
387. Kluckhohn F.R., Strodtbeck F.L. *Variations in Value Orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson, 1961.
388. Kohlberg L. *Essays on Moral Development. Volume 2: The Psychology of Moral Development*. San-Francisco, CA: Harper & Row, 1984.
389. Kroeber A.L., Kluckhohn C. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1952. PDF-file. <https://kupdf.com/download/kroeber-y-kluckhohn-1952-culture-a-critical-review-of-concepts-and-definitions_58fbf913dc0d601f28959e97_pdf>.
390. Lash S. *Sociology of postmodernism*. London: Routledge, 2014.
391. M. Porci Catonis Censoris. "De Agri Cultura." *The Latin Library*. N.p., n.d. Web. <http://www.thelatinlibrary.com/cato/cato_agri.html>.
392. Nicolescu B. "Transdisciplinarity – Past, Present and Future." *Moving Worldviews. Reshaping Sciences, Policies and Practices for Endogenous Sustainable Development*. Eds. B. Haverkort and C. Reijntjes. Leusden: ETC/COMPAS, 2006. 142–166. PDF-file. <<http://cetrans.com.br/assets/textos/transdisciplinarity-past-present-and-future.pdf>>.
393. O'Neil D. "Biocultural Evolution." *Glossary of Terms. Modern Theories of Evolution*. Dennis O'Neil, 2014. Web. <<https://www2.palomar.edu/anthro/synthetic/glossary.htm#sectB>>.

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(опыт критического историко-парадигмального исследования)

394. Osborne P. "Modernity Is a Qualitative, Not a Chronological, Category." *New Left Review* 192.1 (1992): 65–84.
395. Pines Yu. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
396. Richerson P.J., Boyd R. *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. PDF-file. <<http://avalonlibrary.net/ebooks/Peter%20Richerson%20-%20Not%20by%20Genes%20Alone%20How%20Culture%20Transformed%20Human%20Evolution.pdf>>.
397. Schwartz S.H. "Universals in the Content and Structure of Values: Theory and Empirical Tests in 20 Countries." *Advances in Experimental Social Psychology*. Ed. M. Zanna. New York: Academic Press, 1992, volume 25. 1–65.
398. The Editors of Encyclopædia Britannica. "Old Testament. Biblical Literature." *Encyclopædia Britannica*, 23 Apr. 2008 Web. <<https://web.archive.org/web/20080510180005/http://www.britannica.com/EBchecked/topic/427211/Old-Testament>>.
399. Thom R. "En guise de conclusion." *La Querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui. Collection Le Débat*. S. Amsterdamski, H. Atlan, A. Danchin, I. Ekeland, J. Largeault, E. Morin, J. Petitot, K. Pomian, I. Prigogine, D. Ruelle, I. Stengers, R. Thom. Ed. K. Pomian. Paris: Gallimard, 1990. 139–149.
400. Thom R. "Halte au hasard, silence au bruit." *La Querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui. Collection Le Débat*. S. Amsterdamski, H. Atlan, A. Danchin, I. Ekeland, J. Largeault, E. Morin, J. Petitot, K. Pomian, I. Prigogine, D. Ruelle, I. Stengers, R. Thom. Ed. K. Pomian. Paris: Gallimard, 1990. 61–78, 139–149, 266–279.
401. Thom R. "Postface au débat sur le déterminisme." *La Querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui. Collection Le Débat*. S. Amsterdamski, H. Atlan, A. Danchin, I. Ekeland, J. Largeault, E. Morin, J. Petitot, K. Pomian, I. Prigogine, D. Ruelle, I. Stengers, R. Thom. Ed. K. Pomian. Paris: Gallimard, 1990. 266–279.
402. Thom R. *Prédire n'est pas expliquer*. Paris: Eshel, 1991.
403. Toulmin S. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 3–5.
404. Toulmin S. "The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science." *Critical Inquiry* 9 (1982.a): 93–111.
405. Toulmin S. "The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science." *The Politics of Interpretation*. Ed. W.J.T. Mitchell Chicago: University of Chicago, 1982.b. 99–177.
406. "When Was Genesis Written?." *Quora*. Apr. – Aug. 2017. Web. <<https://www.quora.com/When-was-Genesis-written>>.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11–2011:

Тынянова, О. Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов (опыт критического историко-парадигмального исследования) [Электронный ресурс] / О.Н. Тынянова // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. — 2018. — Т. 16. — Вып. 1–2. — Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprovgr_ast16-1_2.2018.22. DOI 10.24411/2227-9490-2018-11022.

TOWARD VALUE-ORIENTED COMPREHENSION OF CULTURE AND CULTURAL-PHILOSOPHICAL DISCOURSES (THE EXPERIENCE OF CRITICAL HISTORICAL-PARADIGMAL STUDY)

Olga N. Tynyanova, Ph.D. (Political Sciences), RAS O. Schmidt Institute of Physics of the Earth (Chief Engineer), Deputy Co-Chairman of the RAS Scientific Council for the Study and Protection of Cultural and Natural Heritage

ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-1750-7428>

E-mail: olga-n-tynyanova@j-spacetime.com; ucg.ltd@list.ru

The post-nonclassical picture of the world (paradigm) is firmly associated today with the post-modernist criticism of science, on the one hand, and with the assertion of a new type of rationality (postpositivist, analytical philosophical and scientific), on the other. At the same time, culture, its forms and theories turn into a highly significant (geo) political resource (theory and practice of "soft power"). In-parallel, in the humanitarian, natural-scientific, and especially in educational discourses, there is increase in the number of concepts and theories that actually turn philosophy, science and education into a sort of mystical-occult practice, on the one hand, and into the desire to formalize and simulate all and everything up to the loss of meaning, on the other hand. In both cases, the slogan of the era of victorious 'epistemological anarchism' 'Everything permitted' (by Feyerabend, and, initially, by Dostoevsky) is realized in practice. All this is accompanied by a sophisticated, but essentially quasi-scientific explication, while the authors of such concepts and models assert themselves in the scientific community as subjects of destructive ideological epistemic conflict, rather than constructive theoretical-doctrinal one, or as adepts of secret (esoteric) teaching, the only keepers of its higher meanings and truth. Such transformation of social and conceptual fields, especially in the philosophy of culture, looks alarming by the high ideological and social mobilizing potential of scientific theories.

The subject matter of my study is transformation of conceptual fields of axiological discourses of culture and about culture as the basis of its value-semantic core (cores of local cultures and civilizations) from the primitive culture to post-nonclassical cultural paradigm of the late 20th c. taken in its relation to the development of types of statehood as a socially organized frame for the being of

Тынянова О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

culture. For my research purposes, I also use a set of evolutionary-anthropological and ontological-metaphysical approaches, textual, problem, historical-genetic and scientific skeptical analysis.

Since the axial epoch, the cultural-philosophical discourse has become the ideological basis of state construction and value-semantic core of culture. In European one, the most persistent cultural concepts up to the post-non-classical era were terms 'paideia', 'cultura animi' ('culture of soul' and idea of human soul as the main 'subject' of culture), 'ascension' — 'transcendence' — 'self-transcendence', and 'public/common good' (in Chinese Confucianism, such sustainable cultural concepts are 'wen' and the idea of 'compassionate heart'; in addition to the above, Chinese Confucian culture and the conceptual fields of its discourses are much more stable than the European ones). The aspiration of the European philosophy of the 17th—18th cc. to overcome metaphysics led to a significant impoverishment of the value-semantic core of culture, to substitution of higher existential meanings and values-goals for value-means (status, utility, comfort) and hedonistic values (consumption, domination). The main theoretical and practical ideas and trends of the postmodern era (the 'death of subject', its transformation into 'singularity', and deconstruction of 'onto-theo-telo-phallo-phono-logo-centrism', recognition of impossibility of all truth and certainty, 'rhizomization' and 'simulacration' of social and cultural space) is evidence of the deepest crisis in culture, in which 'final overcoming' of metaphysics led to formation of semantic and axiological vacuum.

My conclusions are about possibility to overcome this crisis. I associate such an exit from cultural crisis with restoration of status of philosophical metaphysics as a science about meanings and values of spiritual culture and with the 'returning' human removed from culture to post-non-classical cultural discourses and practices, so that neither human nor ideas about it could never again be reduced to the text or formally logical, mathematical, or some other language, and could never again be dissolved / disappear in them. This means the return (to human culture and in the interests of human culture) of human good at cultural sensitivity as 'hearty feeling', at self-transcendence, not only in the sense that Victor Frankl put in this term, i.e. as 'man's going beyond his limits' to another person or another senses, but as this concept was introduced by the Cappadocian Fathers in the 4th century. AD, as 'ascension from the small to the perfect', as movement 'above and above oneself' (Gregory of Nyssa); in this case, as an ascension to the higher existential meanings and values of classical and non-classical cultural paradigms and thereby return to culture as 'cultura animi' (culture of soul). Such restoration of status of philosophical metaphysics, man and culture of the soul could partly compensate for the ideological intolerance of book culture (its 'genetic trait', since this type of culture was formed as the culture of Revelation, as culture of Scripture and initially absolutizes written ideas). In general, such a paradigm shift would mean a transition to post-postmodern, or rather, to 'meta-modern'.

Keywords: culture; discourse; basic concept; conceptual field; classical, nonclassical and post-nonclassical paradigms; value-semantic core of culture; culture of Greek and Roman Antiquity; Chinese Confucian culture; New European culture; paideia; soul; nature; ascension; transcendence; sacred; social structure; simulacrum.

References:

1. Abulafia D. *Frederick II. A Medieval Emperor*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992. Web. <<http://bookree.org/reader?file=819775&pg=1>>.
2. Afanasieva V.K. "Tradition, Etiological Myth and Mythologem in Sumerian Literature." *Life of Myth in Antiquity. Proceedings of Scientific Conference "Vipper Readings"-1985*. Moscow: Sovetskiy khudozhnik Publisher, 1988, issue 18, part 1. 35–38. (In Russian).
3. Alaev L.B., Ashrafyan K.Z., Ivanov N.I., Belokrenitsky V.Ya., Hacobson V.A., Landa R.G., eds. *History of the East*. Moscow: RAS Institute of Oriental Studies Publisher, Vostochnaya literatura Publisher, 1999–2008, volumes 1–6. (In Russian).
4. Aleinik R.M. "The Image of Man in French Postmodern Literature." *Spectrum of Anthropological Teachings*. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publisher, 2006. 199–214. (In Russian).
5. Althusser L.P. *For Marx*. Moscow: Praksis Publisher, 2006. (In Russian).
6. Amelina E.M. "The Concept of 'Culture' in Vladimir Solovyov's Social Philosophy." *Solovyov Research* 9 (2009): 13–22. (In Russian)
7. Andreeva O.A. *Nature and Culture in Philosophy of French Enlightenment*. Synopsis of Ph.D. diss. Kursk, 2005. (In Russian).
8. Ariès P. *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*. Yekaterinburg: Ural University Publisher, 1999. (In Russian).
9. Aristotle. *Works*. Moscow: Mysl Publisher, 1976–1983, volumes 1–4. (In Russian).
10. Arnold V.I. *The Theory of Catastrophes*. Moscow: Nauka Publisher, 1990. (In Russian).
11. Asmolov K. "Asian Values as a Road to Progress." *Russia in Global Politics* 9 (2017): 52–69. (In Russian).
12. Assman J. *Egypt: Theology and Piety of Early Civilization*. Moscow: Pristsels Publisher, 1999. (In Russian).
13. Averintsev S. *Attempts to Explain Myself. Conversations about Culture*. Ed. P.S. Gurevich. Moscow: Pravda Publisher, 1988. (In Russian).
14. Averintsev S. "Like Ariadne's Thread. Speech before Students of the Historical Archives Institute in Programm of Readings "The Social Memory of Mankind" *The Youth* 12 1987: 2–9. (In Russian).
15. Averintsev S.S. "The Destinies of the European Cultural Tradition in the Era of Transition from Antiquity to the Middle Ages." *From the History of Culture of the Middle Ages and Renaissance*. Ed. V.A. Karpushin. Moscow: Nauka Publisher, 1976. 17–64. (In Russian).
16. Babina V.N. 'Metaphysics of Heart' in Russian Philosophy of the Second Half of the 19th Century: Pamfil Yurkevich. Ph.D. diss. Moscow, 2005. (In Russian).
17. Bailey J. *Philosophy and Hip-Hop: Ruminations on Postmodern Cultural Form*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
18. Bakach N.B. *Cultural Paradigm as an Object of Social and Philosophical Analysis*. Synopsis of Ph.D. diss. Volgograd, 1998. (In Russian).
19. Bakhtin M.M. *Aesthetics of Verbal Creativity*. Moscow: Iskusstvo Publisher, 1979. (In Russian).

ТЫНЯНОВА О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

20. Baranets N.G. "Epistemic Conflicts: Typology and Ways To Resolve Them: The Project Card, Supported by Russian Humanitarian Scientific Foundation, no. 12-33-01329." *Information System of Russian Foundation for Basic Research*. Russian Foundation for Basic Research, 2011. Web. <http://ogon.rfbr.ru/sys/a/?colfilter=0&context=_anonymous~&pgoffset=0&ro_filter=_main.enrfh_tasks.syrecordidw%20=%2025-8m00J0Sf80A00xA2aLb00~&table=main.enrfh_tasks&target=show_template&template=prg_card.htm>. (In Russian).
21. Barg M.A. "Historicism of Francis Bacon." *History of the Reign of King Henry VII* by Francis Bacon. Moscow: Nauka Publisher. 1990. 201 – 250. (In Russian).
22. Barg M.A. *Epochs and Ideas: Formation of Historicism*. Moscow: Mysl Publisher, 1987. (In Russian).
23. Barkhudarov S.G., ed. *Dictionary of Russian Language of 11th – 17th cc*. Moscow: Nauka Publisher, 1976, issue 3. (In Russian and Old Russian).
24. Barma N.H., Ratner E., Weber S. "A World Without the West." *Russia in Global Politics* 4 (2008): 34 – 47. (In Russian).
25. Barthes R. *Selected Writings. Semiotics. Poetics*. Moscow: Progress Publisher, 1989. (In Russian).
26. Baudrillard J. *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. Moscow: Dobrosvet Publisher, 2000. (In Russian).
27. Baudrillard J. *Symbolic Exchange and Death*. Moscow: Dobrosvet Publisher, 2000. (In Russian).
28. Bauman Z. *Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality*. London: Blackwell, 1995.
29. Belinsky V.G. *Collected Writings*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publisher, 1981, volume 7. (In Russian).
30. Bely A. (Bugayev B.N.). *Criticism. Aesthetics. Theory of Symbolism*. Moscow: Iskusstvo Publisher, 1994. (In Russian).
31. Bely A. (Bugayev B.N.). "Pathes of Culture." *Voprosy Filosofii* 11 (1990): 91 – 94. (In Russian).
32. Bely A. (Bugayev B.N.). *Symbolism as a World View*. Moscow: Respublika Publisher, 1994. (In Russian).
33. Bely A. (Bugayev B.N.). "Stamped Culture." *Library of Spiritual Science*. N.p., 3 Oct. 2010. Web. <<http://bdn-steiner.ru/modules.php?go=page&name=Books&pid=215>>. (In Russian).
34. Berdiev Sh.P. *Ethical Problems of Zoroastrianism*. Synopsis of Ph.D. diss. Dushanbe, 2011, (In Russian).
35. Berdiy T.S. "The Concept of Soul in Ancient Philosophy." *Bulletin of Priazov State Technical University* 5 (1998): 11 – 14. (In Russian).
36. Berdyayev N.A. "Collected Articles." *Higher School of Economics and Management*. Higher School of Economics and Management, n.d. Web. <http://liv.piramidin.com/publ/berdiaiev/Berdiaiev_Sbornik_statei.htm>. (In Russian).
37. Berdyaev N. *Meaning of History. Experience of Philosophy of Human Destiny*. Paris: YMCA-PRESS, 1969. (In Russian).
38. Berdyaev N.A. "Nature and Freedom. Cosmic Seduction and Slavery of Man from Nature." *Russian Cosmism: Anthology of Philosophical Thought*. Eds. S.G. Semenov, and A.G. Gacheva; Moscow: Pedagogika-press Publisher, 1993. 166 – 170. (In Russian).
39. Berdyaev N. *New Middle Ages*. Berlin, 1924. (In Russian).
40. Berdyayev N.A. "Philosophical Istina-Truth and Intelligence Pravda-Truth." *Vekhi (Milestones). Collected Articles on Russian Intelligentsia*. Moscow, 1909. 5 – 26. (In Russian).
41. Berdyayev N.A. *Philosophy of Creativity, Culture and Art*. Moscow: Iskusstvo Publisher, Liga Publisher, 1994. (In Russian).
42. Berdyayev N.A. *Self-knowledge (Experience in Philosophical Autobiography)*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publisher, 1990. (In Russian).
43. Berman B.I. *Biblical Meanings*. Moscow: Layda Publisher, 1997, book 1. (In Russian).
44. Bonnard A. *Greek Civilization*. Rostov-on-Don: Feniks Publisher, 1994, volumes 1, 2. (In Russian).
45. Bonnard A. *Greek Civilization*. Moscow: Iskusstvo Publisher, 1992, volume 3. (In Russian).
46. Boyce M. *A History of Zoroastrianism*. Moscow: Nauka Publisher. 1988. (In Russian).
47. Bolshakov A.O. *Man and His Double in Egyptian World View of the Old Kingdom*. Doctoral diss. St. Petersburg, 1997. (In Russian).
48. Brahma Kumaris. "A Society Based on Values. One More Step." *Brahma Kumaris. The World Spiritual University*. Brahma Kumaris, 25 Aug. 2007. Web. <<https://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fwww.brahmakumarisru.com%2Fbook%2Fdv%2Fdvd.html&tld=ru&lang=ru&la=1533755648&tm=1535783193&text=%D0%9E%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%2C%20%D0%BE%D1%81%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B5%20%D0%BD%D0%B0%20%D1%86%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8F%D1%85.%20%D0%95%D1%89%D0%B5%20%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BD%20%D1%88%D0%B0%D0%B3&l10n=ru&mime=html&sign=6013199f3689e10210dac6a3082f4151&keyno=0.>>. (In Russian).
49. Brahma Kumaris. "A Society Based on Values. One More Step." *2nd International Congress of Mothers of the Planet*. Moscow: Brahma Kumaris Publisher, 2005. DVD-ROM. (In Russian).
50. Brosova N.Z. "'The Problem of God' in the Heideggerian Philosophy of the 1930s." *Theoretical Journal CREDO NEW* 4 (2009). Web. <<http://credonew.ru/content/view/853/44/>>. (In Russian).
51. Budnitsky O.V. *Terrorism in the Russian Liberation Movement: Ideology, Ethics, Psychology. Late 19th – Early 20th cc*. Synopsis of Ph.D. diss. Moscow, 1997. (In Russian).
52. Bulgakov S.N. "Nature in Vl. Solovyov's Philosophy." *Writings*. Moscow: Nauka Publisher, 1993, volume 1. 17 – 48. (In Russian).
53. B(uli)ch S. "Ramayana." *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. St. Petersburg, 1899, volume XXVI. 246. (In Russian).
54. Bulich S. "Sanskrit." *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. St. Petersburg, 1900, volume XXVIIIa. 350 – 354. (In Russian).
55. Buryak N.Yu. "The Problematic of Concept as a Cultural Phenomenon in Modern Sociocultural Space." *Cultural Life of South of Russia* 1 (2016): 11 – 14. (In Russian).

ТЫНЯНОВА О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

56. Camus A. *An Essay on Man in Revolt*. Moscow: Politizdat Publisher, 1990. (In Russian).
57. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Moscow and St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publisher, 2002, volume 2. (In Russian).
58. Chalmers D.J. "Moving Forward on the Problem of Consciousness." *Parapsychology and Psychophysics* 2 (2000): 3–22. (In Russian).
59. Chernykh V.I. "The Concept of Personality in the Boston School of New Confucianism." *Bulletin of the Russian University of Peoples' Friendship. Series Philosophy* 4 (2015): 199–203. (In Russian).
60. *Chinese Philosopher Meng Zi*. St. Petersburg. 1904. (In Russian).
61. "Chronotope." *Grandars.Ru*. N.p., n.d. Web. <<http://www.grandars.ru/college/sociologiya/hronotop.html>>. (In Russian).
62. Chudodeev Yu.V. *The Collapse of Monarchy in China*. Moscow: RAS Institute of Oriental Studies Publisher, Kraft+ Publisher, 2013. (In Russian).
63. *Code of King Hammurabi*. Togliatti: Aktsent Publisher, 1996. (In Russian).
64. Comenius J.A. "On Development of Natural Talents (Speech Delivered in Main Audience of the Patak School on 24 November 1650 by John Amos Comenius, Moravian from Hungarian Brod)." *Selected Pedagogical Writings*. Moscow: Uchpedgiz Publisher, 1955. *Library for Pedagogy*. N.p., n.d. Web. <<http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000054/st001.shtml>>. (In Russian).
65. Cyprian (Kern), Archimandrite. *Anthropology of St. Gregory Palamas*. Paris: YMCA-Press, 1950. (In Russian).
66. Dalton D.S. "Science and the (Meta)physical Body: A Critique of Positivism in the Vasconcelian Utopia." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* (2016): 535–559.
67. Deleuze J. *Logic of Meaning*; Foucault M. *Theatrum Philosophicum*. Moscow and Yekaterinburg: Raritet Publisher, Delovaya kniga Publisher, 1998. (In Russian),
68. Deleuze J. *Nietzsche and Philosophy*. Moscow: Ad Marginem Publisher, 2003. (In Russian).
69. Deleuze J. *Difference and Repetition*. St. Petersburg: Petropolis Publisher, 1998. (In Russian).
70. Deleuze J., Guattari F. *Rhizome*. Paris: Minuit, 1976. *Twirpx.com*. N.p., n.d. Web. <<https://www.twirpx.com/file/1523557/>>. (In Russian).
71. Demin A.I. *Paradigm of Dualism: Space – Time, Information – Energy*. Moscow: LKI Publisher, 2007. (In Russian).
72. Diakonov I.M., ed., trans. *The Epic of Gilgamesh ("On Who Saw the Deep")*. Moscow and Leningrad: USSR Academy of Sciences Publisher, 1961. (In Russian).
73. Dobrenkov V.I., Kravchenko A.I. *Sociology*. Moscow: INFRA-M Publisher, 2001. (In Russian).
74. Dvoretzky I.Kh. *Ancient Greek-Russian Dictionary*. Ed. S.I. Sobolevsky. Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries Publisher, 1958, volume II. (In Ancient Greek and Russian).
75. Eliade M. *Aspects of Myth*. Moscow: Invest-PPP Publisher, Academia Publisher, 1995. (In Russian).
76. Emelyanov V.V. *Ancient Sumer. Essays on Culture*. St. Petersburg: Petersburgkoe vostokovedenie, 2001. (In Russian).
77. Engelgardt V.A. *Cognition of the Phenomena of Life*. Moscow: Nauka Publisher, 1984. (In Russian).
78. Epicurus. "Letter to Herodotus. Letter to Pythocles. Letter to Menecles. Main Thoughts." *De Rerum Natura* by Titus Lucretius Carus. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publisher, 1983. 292–324. (In Russian).
79. Feyerabend P.K. *Selected Works on Methodology of Science*. Moscow: Progress Publisher, 1986. (In Russian).
80. Fiedler L.A. "Cross the Border – Close the Gap." *Contemporary Western Cultural Studies: Suicide of Discourse*. Moscow: Mysl Publisher, 1993. 462–518. (In Russian).
81. Filatova A.A. *Concept as a Constituent Element of Culture: Cognitive Approach*. Ph.D. diss. 2007. (In Russian).
82. Filatova A.A. "The Idea of Cognitive Culturology in E.Ya. Rezhabek's Works." *Humanitarian of the South of Russia* 2 (2012): 237–242. (In Russian).
83. Filippov N.V., ed. *Vladimir Vernadsky's Autobiography Pages*. Moscow: Nauka Publisher, 1981. (In Russian).
84. Flier A.Ya. "Another Model of Culture Typologization." *Bulletin of Culture and Arts* 1 (2017): 51–59. (In Russian).
85. Flier A.Ya. "Culture as a Socio-regulative System and Its Historical Typology." *Culture of Culture. Scientific Peer-reviewed Periodic Electronic Edition* 2014. Web. <<http://cult-cult.ru/culture-as-social-regulatory-system-and-its-historical-typology/>>. (In Russian).
86. Flier A.Ya. *Culturogenesis*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 1995. (In Russian).
87. Flier A.Ya. "Model of Cultural Typology: Classical, Nonclassical and Post-nonclassical Culture." *Knowledge. Understanding. Skill* 1 (2016). Web. <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2016/1/Flier_Cultural-Typology-Model/>. (In Russian).
88. Foucault M. "Hermeneutics of the Subject." *Digital Library on Philosophy*. Web <<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000553/>>. (In Russian).
89. Foucault M. *Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews*. Moscow: Praxis Publisher, 2005, part 2. (In Russian).
90. Foucault M. *The History of Sexuality. III. Caring about Self*. Kiev and Moscow: Dukh i Litera Publisher, Grunt Publisher; Refl-buk Publisher. 2005. (In Russian).
91. Foucault M. *Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Works of Different Years*. Moscow: Kastal Publisher, 1996. (In Russian).
92. Frankl V. *Man in the Search for Meaning. Collected Writings*. Moscow: Progress Publisher, 1990. (In Russian).
93. Frazer J.G. *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. Moscow: Politizdat Publisher, 1985. (In Russian).
94. Frazer J.G. *Myths of the Origin of Fire*. London: Macmillan and Co., Limited, 1930. PDF-file. <<https://archive.org/details/MythsOfTheOriginOfFire>>.

Тынянова О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

95. Frazer J.G. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. Moscow: Politizdat Publisher, 1980. (In Russian).
96. Frenkel A., Bar-Hillel I. *Foundations of Set Theory*. Moscow: Mir Publosher, 1966. (In Russian).
97. Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. Moscow: AST-LTD Publisher, 2014. (In Russian).
98. Fromm E. *To Have Or To Be? Greatness and Limitations of Freud's Thought*. Moscow: AST Publosher, 2000. (In Russian).
99. Fursov A.I. "Phenomenon of Corporation-State." *INTELROS: Intellectual Russia*. N.p., n.d. Web <<http://www.intelros.org/lib/statyi/fursov2.htm>>. (In Russian).
100. Galimbekova F.S. "The Problem of Objectivity of Values." *Theory and Practice of Social Development* 8 (2011): 36–38. (In Russian).
101. Galstyan A.S. *Armenian Lobby in the United States: Formation and Principal Directions of Activity (1915 – 2014)*. Ph.D. diss. Tomsk, 2015. (In Russian).
102. Gasparov M.L. *Selected Works. I. On Poets*. Moscow: Yazyki Russkoy kultury Publisher, 1997. (In Russian).
103. Gloger B. *Emperor, God and Devil. Frederick II of Hohenstaufen in History and Legend*. St. Petersburg: Evraziya Publisher, 2003. (In Russian).
104. Glucksmann A. *Dostoyevsky in Manhattan*. Yekaterinburg: U-Faktoriya Publisher, 2006. (In Russian).
105. Grekova I. "Non-obligatory Adornment." *Problems of Literature* 2 (1988): 182–186. (In Russian).
106. Grinchenko S.N. "Human History from a Position of Informatics and Cybernetics: Periodization Problems." *History and Mathematics: Problems of Periodization of Historical Macroprocesses*. Eds. L.E. Grinin, A.V. Korotaev, S.Yu. Malkov. Moscow: KomKniga Publisher, 2006. 38–52. (In Russian).
107. Grinchenko S.N. *Metaevolution (The System of Nonalive, Alive, and Sociotechnological Nature)*. Moscow: RAS Institute for Problems of Informatics Publisher, 2007. (In Russian).
108. Grinchenko S.N. *System Memory of Living (As the Basis of Its Meta-evolution and Periodic Structure)*. Moscow: RAS Institute for Problems of Informatics Publisher, Mir Publisher, 2004. (In Russian).
109. Grinchenko S.N., Shchapova Yu.L. "Space and Time in Archeology. Part 1. Chronology and Periodization of Archaeological Epoch." *Space and Time* 2 (2013): 72–81. (In Russian).
110. Grinchenko S.N., Shchapova Yu.L. "Space and Time in Archeology. Part 4. Dominants of Subjects' Activity in Structure of Archaeological Sub-Epochs." *Space and Time* 3 (2014): 144–156. (In Russian).
111. Grinchenko S.N., Shchapova Yu.L. "Space and Time in Archeology. Part 5. Archaeological Cultures of the Stone Age." *Space and Time* 1/2 (2015): 136–150. (In Russian).
112. Gritsanov A.A. "Axiology." *The Newest Philosophical Dictionary*. Ed. A.A. Gritsanov. Minsk: V.M. Skakun Publisher, 1999. *E-Reading.By*. N.p., n.d. Web. <https://www.e-reading.by/chapter.php/149350/50/Gricanov_-_Noveiishiii_filosofskiii_slovar%27.html>. (In Russian).
113. Gritsanov A.A. "Value." *The Newest Philosophical Dictionary*. Ed. A.A. Gritsanov. Minsk: V.M. Skakun Publisher, 1999. *E-Reading.By*. N.p., n.d. Web. <https://www.e-reading.by/chapter.php/149350/1339/Gricanov__Noveiishiii_filosofskiii_slovar%27.html>. (In Russian).
114. Gulyga A.V. *German Classical Philosophy*. Moscow: Mysl Publisher, 1986. (In Russian).
115. Gupta A.K. "Origin of Agriculture and Domestication of Plants and Animals Linked to Early Holocene Climate Amelioration." *Current Science* 87.1 (2004) 54–59. PDF-file. <<http://repository.ias.ac.in/21961/1/333.pdf>>.
116. Gurevich A.Ya. *Categories of Medieval Culture*. Moscow: Iskusstvo Publisher, 1984. (In Russian).
117. Hartmann N. *Aesthetics*. Kiev: Nika-Tsentr Publisher, 2004. (In Russian).
118. Hartmann N. *Ethics*. St. Petersburg: Vladimir Dal Publisher, 2002. (In Russian).
119. Hartmann N. "Systematic Philosophy in Its Own Exposition." *Faust and Zarathustra*. Ed. R. Svetlov. St. Petersburg: Azbuka Publisher, 2001. 207–272. (In Russian).
120. Hartmann N. "The Problem of Spiritual Being." *Cultural Studies. The Twentieth Century: Anthology*. Ed. S.Ya. Levit. Moscow: Yurist Publisher, 1995. 608–648. (In Russian).
121. Hartmann N. *Towards Fundamental Principle of Ontology*. St. Petersburg: Nauka Publisher, 2003. (In Russian).
122. Hayek F.A. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Moscow: Novosti Publisher, Catallaxi Publisher, 1992. (In Russian).
123. Heidegger M. *Being and Time*. Moscow: Pespública Publisher, 1993. (In Russian).
124. Hills M.D. "Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory." *Online Readings in Psychology and Culture (ORPC)*. International Association for Cross-Culture and Psychology, 1 Aug. 2002. PDF-file. <<https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=orpc>>.
125. Hegel G.W.F. "Opening Speech to the Course of Lectures. Berlin, October 22, 1818." *Political Works*. Moscow: Nauka Publisher, 1978. 368–372. (In Russian).
126. Hegel G.W.F. *The Science of Logic* M.: Mysl Publisher, 1970–1972, volumes 1–3. (In Russian).
127. Hegel G.W.F. *Writings. III. Encyclopedia of Philosophical Sciences, Part 3: Philosophy of Spirit*. Moscow: Gospolizdat Publisher, 1956. (In Russian).
128. Hegel G.W.F. *Writings. II. Philosophy of Nature*. Moscow and Leningrad: Sotsekgiz Publisher, 1934. (In Russian).
129. Hegel G.W.F. *Philosophy of Law*. Moscow: Mysl Publisher, 1990. (In Russian).
130. Herder I. *Ideas to the Philosophy of History of Mankind*. Moscow: Nauka Publisher, 1977. (In Russian).
131. Hobbes T. *Works*. Moscow: Mysl Publisher, 1991, volume 2. (In Russian).
132. Hofstede G. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills: Sage, 1980.
133. "I. Kant and Modern Social Values." *eNUFTIR: Electronic Archive of the National University of Food Technologies*. PDF-file <<http://dspace.nuft.edu.ua/jspui/bitstream/123456789/11660/1/I.%20Kant.pdf>>. (In Russian).
134. Jäger W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Moscow: Yu. Shichalin's Greek-Latin Cabinet Publisher, 2001, volume 1. (In Russian).

Тынянова О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

135. Jäger W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Moscow: Yu. Shichalin's Greek-Latin Cabinet Publisher, 1997, volume 2. (In Russian).
136. Jäger W. *Early Christianity and Greek Paideia*. Moscow: Yu. Shichalin's Greek-Latin Cabinet Publisher, 2014. (In Russian).
137. Jantsh E. "Towards Interdisciplinarity and Transdisciplinarity in Education and Innovation." *Interdisciplinarity: Problems of Teaching and Research in Universities*. Ed. L. Apostel. Paris, France: Organisation for Economic Co-operation and Development, 1972. 97–121. Web. <https://www.researchgate.net/publication/234737333_Interdisciplinarity_Problems_of_Teaching_and_Research_in_Universities>.
138. Janz B.B. "Transdisciplinarity as a Model of Post/Disciplinarity." *Philosophia Africana* 5.1 (2002). PDF-file. <<http://pegasus.cc.ucf.edu/~janzb/papers/transdisciplinarity.pdf>>.
139. Jaspers K. *The Origin and Goal of History*. Moscow: Politizdat Publisher, 1991. (In Russian).
140. Jaspers K. *General Psychopathology*. Minsk: Propilei Publisher, 2000. (In Russian).
141. Kagan M.S. *Introduction to the History of World Culture*. St. Petersburg: Petropolis Publisher, 2003, book 1. (In Russian).
142. Kagan M.S. *Philosophical Theory of Value*. St. Petersburg: Petropolis Publisher, 1997. (In Russian).
143. Kagan M.S., Perov Yu.V., Prozersky V.V., Yurovskaya E.P., eds. *Philosophy of Culture. Formation and Development*. St. Petersburg: Lan Publisher, 1998. (In Russian).
144. Kant I. *Writings*. Moscow: Mysl Publisher, 1963–1966, volumes 1–6. (In Russian).
145. Kant I. *Writings*. Moscow: Choro Publisher, 1994, volume 7. (In Russian).
146. Kant I. *Treatises and Letters*. Moscow: Nauka Publisher, 1980. (In Russian).
147. Karasik V.I. *Language Circle: Personality, Concepts, Discourse*. Volgograd, 2007. (In Russian).
148. Kazarova T.V. "Paradigms of Culture and Their Philosophical and Theoretical Bases." *Collected Proceedings Conferences of Scientific and Research Center "Sotsiosfera"*. Prague: Vedecko vydavatelske centrum Sociosfera-CZ s.r.o., 2017, volume 12. 6–13. (In Russian).
149. Kazyutinsky V.V. "Is the 'Age of Science' Close to Completion?." *Voprosy Filosofii* 3 (2013): 80–90. (In Russian).
150. Kharin A.N. "Evolutionary Models of the State of Postmodern." *Free Thought* 11–12 2012: 91–100. (In Russian).
151. Keown D. *Buddhism*. Moscow: Ves mir Publisher, 2001. (In Russian).
152. Kibasova G.P. *Ethnic Space of Russia (Social and Philosophical Analysis)*. Synopsys of Ph.D. diss. Volgograd, 2004. (In Russian).
153. Khoruzhy S.S. "Notes on Energetic Anthropology. "Spiritual Practice" and "Opening the Senses": Two Concepts in a Comparative Perspective." *Voprosy Filosofii* 3 (1999). *Library of the Foundation for the Promotion of Mental Culture*. N.p., n.d. Web. <<http://psylib.org.ua/books/horus01/>>. (In Russian).
154. Khoruzhy S.S. "How To Do Without Being, Or the Mechanics of Latona." *Voprosy Filosofii* 6 Nov. 2013. Web <http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=840>. (In Russian).
155. Khotinets V.Yu. "Culture as a Behavior." *Bulletin of the Udmurt University. Series Philosophy. Psychology. Pedagogy* 9 (2007): 99–106. (In Russian).
156. Kleiner G.B. "A. Smith, T. Veblen, V. Vernadsky, D. Likhachev: Dialogue of Cultures in the Mirror of Economics." *Globalization and Dialogue of Cultures. Selected Reports of International Likhachev Scientific Readings. (1995–2015)*. Ed. A.S. Zapesotsky. St. Petersburg: St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions Publisher, 2015. 596–601. (In Russian).
157. Kluckhohn F.R., Strodtbeck F.L. *Variations in Value Orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson, 1961.
158. Kluger R.S. "Gilgamesh, Chapter 2: Gilgamesh's Mysterious Dreams." *Kastalia* 2016. Web. <<https://castalia.ru/perewody/yungianty-blizhnij-krug/3985-rifka-shef-klyuger-gilgamesh-glava-2-zagadochnye-sny-gilgamesha.html>>. (In Russian).
159. Kluger R.S., Kluger Y. *The Archetypal Significance of Gilgamesh: A Modern Ancient Hero*. Einsiedeln, Switzerland: Daimon, 1991.
160. Klyuev Yu.V. "Discourse in Mass Communication (Interdisciplinary Characteristics, Concepts, Approaches)." *Bulletin of St. Petersburg University. Series 9. Language and Literature* 1 (2013): 207–217. (In Russian).
161. Kobzev A.I. "II. The Historical Role of the Personality of Wang Yangming and His Teachings." *Philosophy of Chinese neo-Confucianism*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2002. *Sinologia.ru*. N.p., n.d. Web. <<http://www.synologia.ru/monograph-1268-23>>. (In Russian).
162. Kobzev A.I. "VI. A Centuries-old Polemic about Human Nature." *Philosophy of Chinese neo-Confucianism*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2002. *Sinologia.ru*. N.p., n.d. Web. <<http://www.synologia.ru/monograph-1268-56>>. (In Russian).
163. Kobzev A.I. "VII. Personalistic Anthropology." *Philosophy of Chinese neo-Confucianism*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2002. *Sinologia.ru*. N.p., n.d. Web. <<http://www.synologia.ru/monograph-1268-60>>. (In Russian).
164. Kobzev A.I. "Confucius." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. I. Philosophy*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2006. 284–286. (In Russian).
165. Kobzev A.I. "Confucianism." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. I. Philosophy*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2006. 280–283. (In Russian).
166. Kobzev A.I. "Mencius." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. I. Philosophy*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2006. 362–367. (In Russian).
167. Kobzev A.I. "Soul, Spirit and Spirits." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. II. Mythology*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2007. 114–117. (In Russian).
168. Kobzev A.I. "Wang Yangming." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. I. Philosophy*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2006. 184–186. (In Russian).

ТЫНЯНОВА О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

169. Kobzev A.I., Menshikov L.N. "Wen." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. III. Literature. Language and Writing System.* Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2008. 248. (In Russian).
170. Kochergina V. *Sanskrit-Russian Dictionary.* Moscow: Russkiy yazyk Publisher, 1987. (In Sanskrit and Russian).
171. Kocherov S.N. "Roman Stoicism as an Integration of Ethical Theory and Moral Practice." *Ethical Thought* 16.1 (2016): 31–45. DOI: 10.21146/2074-4870-2016-16-1-31-45. (In Russian).
172. Kohlberg L. *Essays on Moral Development. II. The Psychology of Moral Development.* San-Francisco, CA: Harper & Row, 1984.
173. Kolesnikov A.S. "The Problem of Subjectivity in Analytical Philosophy." *Forms of Subjectivity in Twentieth-century Philosophical Culture.* St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publisher, 2000. 52–61. (In Russian).
174. Kolesova O.V. "Post-nonclassical Paradigm in Value Perspective." *Bulletin of N.I. Lobachevsky Nizhny Novgorod University. Series History* 1 (2003): 184–188. (In Russian).
175. Kolin K.K. *Information Civilization.* Moscow: RAS Institute for Problems of Informatics Publisher, 2002. (In Russian).
176. Kolin K.K. "Information Paradigm of Cognition: The Urgency of Problem." *Partnership of Civilizations* 1–2 (2015): 269–283. (In Russian).
177. Komleva N.A. "Posthumanity vs Humanity." *Space and Time* 2 (2013): 89–92. (In Russian).
178. Komleva N.A. "Transhumanism and 'Humanities' as a Threat to Human Rights." *Humanitarian Vector* 2 (2012): 7–8. (In Russian).
179. Kondakov I.V. "Self-Consciousness of Culture at the Turn of Millennium." *Social Sciences and Modernity* 4 (2001): 138–147. (In Russian).
180. Kononchuk D.V. "The Confucian Cultural Paradigm." *Oikumena* 3 (2012): 136–144. (In Russian).
181. Konrad N.I. "Old Chinese Literature." *History of World Literature.* Ed. G.P. Berdnikov. Moscow: Nauka Publisher, 1983, volume 1. 151–152. (In Russian).
182. Kornev V.I. *Buddhism and Society in the Countries of South and South-East Asia.* Moscow: Nauka Publisher, 1987. (In Russian).
183. Korostovtsev M.A. *Religion of Ancient Egypt.* St. Petersburg: Neva Publisher, Letny Sad Publisher, 2000. (In Russian).
184. Kovalenko E.M. "Cognitive Theory of Culture in the Context of Information Approach." *International Journal of Applied and Fundamental Research* 12-4 (2015): 741–744. (In Russian).
185. Kravchenko S.A. "Sociological Theory: Discourse of the Future." *Sociological Researches* 3 (2007): 3–12. (In Russian).
186. Kravtsova M.E. "Wen-jen Hua." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China.* Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2010, volume 6. 545–548. (In Russian).
187. Kroeber A.L., Kluckhohn C. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1952. PDF-file. <https://kupdf.com/download/kroeber-y-kluckhohn-1952-culture-a-critical-review-of-concepts-and-definitions_58fbf913dc0d601f28959e97_pdf>.
188. Kudryavtsev P.S. *A Course in the History of Physics.* Moscow: Prosveshchenie Publisher, 1982. (In Russian).
189. Lacroix J. *Selected Writings: Personalism.* Moscow: ROSSPEN Publisher, 2004. (In Russian).
190. Lang A. *Mythology.* Moscow: URSS Publisher, 2012. (In Russian).
191. Lash S. *Sociology of postmodernism.* London: Routledge, 2014. (In Russian).
192. Lapshin I. Transcendental and transcendent // *Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron.* T. XXXIIIa. St. Petersburg, 1901. P. 722-723. (In Russian).
193. Lebedev A.V., ed. *Fragments of the Early Greek Philosophers. I. From Epic Thekosmogony towards Emergence of Atomism.* Moscow: Nauka Publisher, 1989. (In Russian)
194. Lefebvre V.A. *The Cosmic Subject.* Moscow: In-kvarto Publisher, 1996. (In Russian).
195. Lelekov LA. "Zoroastrianism: Phenomenon and Problems." *Local and Syncretic Cults.* Ed. S.A. Arutyunov. Moscow: Nauka Publisher, 1991. 12–49. (In Russian).
196. Leszczak O. "Ontology of Semiotic Experience (Functional-pragmatic View)." *Respectus Philologicus* 5 (2004): 15-28. (In Russian).
197. Levesque P. *Hellenistic World.* Moscow: Nauka Publisher, 1989. (In Russian).
198. Levy-Bruhl L. *Primitive Mythology. Mythical world of Australians and Papuans.* Moscow: Krassand Publisher, 2014. (In Russian).
199. Levy-Bruhl L. *Primitive Thinking. Psychology of Thinking.* Moscow: Moscow State University Publisher, 1980. (In Russian).
200. Likhachev D.S. "Culture as Integrated Environment." *Novy Mir* 8 1994: 3–8. (In Russian).
201. Likhachev D.S. *Letters on Good.* Moscow, St. Petersburg: Nauka Publisher, LOGOS Publisher, 2006. (In Russian).
202. Liozzi M. *A History of Physics.* Moscow: Mir Publisher, 1970. (In Russian).
203. Losev A.F. "Ancient Philosophy of Socio-historical Formations. Two Essays." *Antiquity as a Type of Culture.* Ed. A.F. Losev. Moscow: Nauka Publisher, 1988. 6–77. (In Russian).
204. Losev A.F. "Twelve Theses on Ancient Culture." *Alexey Losev. Daring of Spirit: Collected Articles.* Ed. Yu.A. Rostovtsev. Moscow: Politizdat Publisher, 1988. 153–171. (In Russian).
205. Losev A.F. *The History of Ancient Aesthetics. V. Early Hellenism.* Moscow: Iskusstvo Publisher, 1979. (In Russian).
206. Losev A.F. *Aesthetics of Renaissance.* Moscow: Mysl Publisher, 1978. (In Russian).
207. Lossky V.N. *The Vision of God.* Moscow: AST Publisher, 2006. (In Russian).
208. Lossky N.O. *History of Russian Philosophy.* Moscow: Sovetskiy pisatel Publisher, 1991. (In Russian).
209. Lotman Yu.M. *The Semiosphere.* St. Petersburg: Iskusstvo-SPB Publisher, 2001. (In Russian).
210. Lucius Annaeus Seneca. *Moral Letters to Lucilius.* Moscow: Nauka Publisher, 1977. (In Russian).
211. Lucius Annaeus Seneca. *Philosophical Treatises.* St. Petersburg: Aleteya Publisher, 2001. (In Russian).

ТЫНЯНОВА О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

212. Lukatsky M.A. "Leo Tolstoy about Culture, Society and Power." *Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time* 7.1 (2014). PDF-file. <http://j-spacetime.com/actual%20content/t7v1/t7v1_PDF/2227-9490e-aprov_r_e-ast7-1.2014.22.pdf>. (In Russian).
213. Lyashchenko I., Deacon. "Attitude to Blood in Judaism and Christianity." *Website of Minsk Ecclesiastical Seminary*. Minsk ecclesiastical seminary, 21 Jan. 2011. Web. <<http://minds.by/news/260>>. (In Russian).
214. Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition*. Moscow and St. Petersburg: Institute of Experimental Sociology Publisher, Al-eteya Publisher, 1998. (In Russian).
215. M. Porci Catonis Censoris. "De Agri Cultura." *The Latin Library*. N.p., n.d. Web. <<http://www.thelatinlibrary.com/cato/cato.agri.html>>.
216. Malamoud Ch. *Cooking the World*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2005. (In Russian).
217. Malinovsky B. *Scientific Theory of Culture*. Moscow: OGI Publisher, 2005. (In Russian).
218. Malyavin V.V. "Chinese Aesthetic Thought." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. I. Philosophy*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2006. 140 – 148. (In Russian).
219. Malyavin V.V. *Twilight of Tao*. Moscow: Astrel Publisher, AST Publisher, 2003. (In Russian).
220. Manin Yu.I. *Mathematics as a Metaphor*. Moscow: Moscow Center for Continuous Mathematical Education Publisher, 2008. (In Russian).
221. Marcus Aurelius Antoninus. *Reflections*. Leningrad: Nauka Publisher, 1985. (In Russian).
222. Marcus Tullius Cicerō. *Dialogues. On State. On Laws*. Moscow: Nauka Publisher, 1966. (In Russian).
223. Marcus Tullius Cicerō. *Selected Works*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publisher, 1975. (In Russian).
224. Marcel G. *Tragic Wisdom and Beyond. Selected Works*. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature Publisher, 1995. (In Russian).
225. Marcel G. *You Will Not Die*. St. Petersburg: Mir Publisher, 2008. (In Russian).
226. Martynov D.E. "Zhu Qianzhi: Interpretation of the Great Unity Doctrine." *Society and State in China*. Ed. A.I. Kobzev. Moscow: RAS Institute of Oriental Studies Publisher, 2012, volume XLII, part 3. 315 – 323. (In Russian).
227. Meletinsky E.M. *Poetics of Myth*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2000. (In Russian).
228. Meletinsky E.M. *The Origin of Heroic Epic: Early Forms and Archaic Monuments*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 1963. (In Russian).
229. *Mencius*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publisher, 1999. (In Russian).
230. Merkulov I.P. "The Phenomenon of Consciousness: Cognitive Origins of Culture." *Philosophy of Science*. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publisher, 2000, issue 6. 85 – 108. (In Russian).
231. Merton R. "Science and the Social Order." *Problems of Social Theory* 1.1 (2007): 191 – 207. (In Russian).
232. Merton R.K. "The Matthew Effect in Science, II: Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property." *Thesis* 3 (1993): 256 – 276. (In Russian).
233. Michel Foucault. "Whether Man Has Died?." *SYG.ma*. N.p., 4 Apr. 2016. Web. <<https://syg.ma/@nikita-archipov/mishiel-fuko-umier-li-chieloviek>>. (In Russian).
234. Mikeskina L.A. "Representation," *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science*. Ed. I.T. Kasavin. Moscow: Kannon+ Publisher, Rehabilitation Publisher, 2009. 826 – 828. (In Russian).
235. Minakov M. "World and Modern. Applied Enlightenment of Immanuel Kant and the Problem of Eternal Peace." *New Literary Review. Emergency Reserve* 105 2016. Web. <http://www.nlobooks.ru/node/7115#_ftn2>. (In Russian).
236. Mints S.S. *Culture and Self-awareness: Lectures on Cultural Studies*. Krasnodar: Kuban State University Publisher, 2008. (In Russian).
237. Miussky A. "'Galaktion and Epistima' and 'The Tablet' of Cebes: Life as scriptio superior of Socratic Dialogue." *Indo-European Linguistics and Classical Philology-X (Readings in Memory of I.M. Tronsky). Proceedings of International Conference (St. Peterburg, June 19 – 21, 2006)*. Ed. N.N. Kazansky. St. Peterburg: Nauka Publisher, 2006. 192 – 208. (In Russian).
238. Morin E. *Method. Towards a Study of Humankind. Volume 1: The Nature of Nature*. Moscow: Progress-Traditsiya Publisher, 2005. (In Russian).
239. Mozhegov V. "On the World Crisis, European Unity and the End of History. Dramatic Scenes in Five Epilogues." *Continent* 140 2009. 'Russian Journal.' N.p., n.d. Web. <<http://magazines.russ.ru/continent/2009/140/pu10-pr.html>>. (In Russian).
240. Mozheyko M.A. "From Postmodern to Post-postmodern: Modern Socio-cultural Transformations and Newest Trends, Philosophy of Language." *ĪDĪL* 1.1 (2012): 71 – 86. (In Russian).
241. Nagel T. "What Is It Like To Be A Bat?." *The Mind's Eye*. Eds. D. Dennett and D. Hofstadter. Samara: Bakhrakh-M Publisher, 2003. 349 – 360. *Gumer Library*. N.p., n.d. Web. <https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/nag_kak.php#_ednref2>. (In Russian).
242. Nazarchuk A.V. *Ethics of Globalizing Society: Trends and Problems of Globalization in the Light of the K.-O. Apel's Social and Ethical Concept*. Moscow: Directmedia Publisher, 2002. (In Russian).
243. Nazaretyan A.P. *Anthropology of Violence and Culture of Self-Organization: Essays on Evolutionary-Historical Psychology*. Moscow: LKI Publisher, 2007. (In Russian).
244. Naumov N.P. "Biological Fields and Their Significance for Mammals." *Advances in Modern Theriology*. Moscow: Nauka Publisher, 1977. 93 – 110. (In Russian).
245. Naumov N.P. "Signal Biological Fields and Their Significance for Animals." *Journal of General Biology* 34.6 (1973): 808 – 817. (In Russian).

Тынянова О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

246. Naumova S.A. "Far Eastern Confucian Type of Culture." *Website of the Chair of Cultural Studies and Social Communication, Institute of Social and Humanitarian Technologies of Tomsk Polytechnic University*. Tomsk Polytechnic University, n.d. Web. <<http://ctl.tpu.ru/files/dkk.htm>>. (In Russian).
247. Nicolescu B. "Transdisciplinarity – Past, Present and Future." *Moving Worldviews. Reshaping Sciences, Policies and Practices for Endogenous Sustainable Development*. Eds. B. Haverkort and C. Reijntjes. Leusden: ETC/COMPAS, 2006. 142–166. PDF-file. <<http://cettrans.com.br/assets/textos/transdisciplinarity-past-present-and-future.pdf>>.
248. Nietzsche F. *Will To Power. Experience of Revaluation of All Values*. Moscow: Kulturnaya Revolutsiya Publisher, 2005. (In Russian).
249. Nietzsche F. *Writings*. Moscow: Mysl Publisher, 1996, volume 2. (In Russian).
250. O'Neil D. "Biocultural Evolution." *Glossary of Terms. Modern Theories of Evolution*. Dennis O'Neil, 2014. Web. <<https://www2.palomar.edu/anthro/synthetic/glossary.htm#sectB>>.
251. *Octoechos or Osmoglasnik*. Moscow: Moscow Patriarchate Publisher, 1981, parts 1, 2. (In Russian).
252. "On the Heart of Man." *Orthodoxy.Ru*. N.p., n.d. Web. <http://pravoslavie.ru/42493.html#_ftnref14>. (In Russian).
253. Orbel N. "Ecce Liber: Experience of Nietzschean Apology." *Will To Power: Experience of Revaluation of All Values* by F. Nietzsche. Moscow: Kulturnaya Revolutsiya Publisher, 2005. 571–734. (In Russian).
254. Ortega y Gasset J. *The Revolt of the Masses*. Moscow: AST Publisher, Ermak Publisher, 2005. (In Russian).
255. Osborne P. "Modernity Is a Qualitative, Not a Chronological, Category." *New Left Review* 192.1 (1992): 65–84.
256. Parsons T. *The Structure of Social Action*. Moscow: Akademicheskii Proekt Publisher, 2000. (In Russian).
257. Pelipenko A.A. *Counter-evolution*. Moscow: Znanie Publisher, 2016. (In Russian).
258. Pelipenko A.A. "Culture in the Context of Global Evolution." *Seven Arts* 8 (2010). Web <http://7iskusstv.com/2010/Nomer8/Pelipenko1.php#_ftnref40>. (In Russian).
259. Pelipenko A.A. "Andrey Pelipenko's Science." *Andrey Pelipenko's Personal Blog*. A. Pelipenko, 2010. Web <<http://apelipenko.ru/Наука.aspx>>. (In Russian).
260. Pelipenko A.A. *Comprehension of Culture. Part I: Culture and Meaning*. Moscow: ROSSPEN Publisher, 2012. (In Russian).
261. Pelipenko A.A. "The Sense-genetic Approach." *Problems of Social Theory* III.1 (2009): 318–339. (In Russian).
262. Pelipenko A.A., Yakovenko I.G. *Culture as a System*. Moscow: Yazyki russkoy kultury Publisher, 1998. (In Russian).
263. Perov Yu.V., Perov V.Yu. Philosophy of Values and Value Ethics." *Ethics* by N. Hartmann. St. Petersburg: Vladimir Dal Publisher, 2002. 5–82. (In Russian).
264. Pines Yu. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
265. Pivovarov D.V. "Ideal in Basis of Culture: Strategy of General Education." *Scientific Works of Professors of Ural Institute of Economics, Management and Law*. Yekaterinburg: Ural State University Publisher, 2004, issue 1. 12–23. (In Russian).
266. Plato. *Writings*. Ed. A.F. Losev and V.F. Asmus. St. Petersburg: St. Petersburg University Publisher; Oleg Abyshko Publisher, 2007, volume 3, part 1. (In Russian).
267. Plotinus. "V.3. About Knowing Substances and What Is above Them." *Enneads*. Kiev: UTSIM-PRESS Publisher, 1995–1996. PSYLIB. Foundation for the Promotion of Mental Culture (Kiev), n.d., <<http://psylib.org.ua/books/ploti01/txt39.htm>>. (In Russian).
268. Polomoshnov A.F., Polomoshnov P.A. "The Problem of Creativity and Postmodern Culture Crisis." *Modern Problems of Science and Education* 5 (2014): 695–695. (In Russian).
269. Pomerants G. "Fire of Pascal. Glimpses. New Leviathan." *Abai.kz*. N.p., 24 Apr. 2011. Web. <<http://abai.kz/post/8195>>. (In Russian).
270. Popper K. *Open Society and Its Enemies. I. The Spell of Plato*. Moscow: Feniks Publisher, International Foundation "Cultural Initiative" Publisher, 1992. (In Russian).
271. Pozdnyakov A.I. *Systemically-active Approach in Military Scientific Researches*. Moscow: Military Academy of General Staff Publisher, 2008. (In Russian).
272. Porus V.N. "Vladimir Solovyov's Cultural Ontology." *Solovyov Research* 3 (2009): 4–13. (In Russian).
273. Puryaev A.S. "The Problem of Pseudo-scientificity in Economics and Management." *Modern Research of Social Problems* 4.1 (2010): 497–502. (In Russian).
274. Puschaev Yu. "Aza Takho-Godi: Losev Prayed Even during Scientific Councils." *Thomas*. 27 Oct. 2014. Web. <<https://foma.ru/aza-taho-godi-losev-molilsy-a-dazhe-na-uchenyih-sovetah.html>>. (In Russian).
275. Pyatigorsky A.M. "Notes from the 90's on the Semiotics of the 60's." *Moscow-Tartu Semiotics School. History, Memories, Reflections*. Ed. S.Yu. Neklyudov. Moscow: Yazyki Russkoy kultury Publisher, 1998. 152–155. (In Russian).
276. Rabinovich V.L. *Image of the World in the Mirror of Alchemy: From Elements and Atoms of Ancients to Boyle's Elements*. Moscow: Energoizdat Publisher, 1981. (In Russian).
277. Razuvaev N.V. *Evolution of the State: Socio-anthropological and Legal Aspects*. Doctoral diss. St. Petersburg, 2016. (In Russian).
278. Rezhabek E.Ya. *Mythology (Cognitive Analysis)*. Moscow: Editorial URSS Publisher, 2003. (In Russian).
279. Richerson P.J., Boyd R. *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. PDF-file. <<http://avalonlibrary.net/ebooks/Peter%20Richerson%20-%20Not%20by%20Genes%20Alone%20How%20Culture%20Transformed%20Human%20Evolution.pdf>>.
280. Riftin B.L., Tkachenko G.A. "Hundun." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. I. Philosophy*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2006. 507–508. (In Russian).
281. Roerich E.I. *Letters*. Moscow: Roerichs International Center Publisher, 2007, volume 7. (In Russian).
282. Roerich N.K. *Culture and Civilization*. Moscow: Roerichs International Center Publisher, 1994. (In Russian).
283. Roerich N.K. "On Guard of the World." *Banner of the World*. Eds. O.N. Zvonareva, T.O. Knizhnik, N.G. Mikhailova. Moscow: Roerichs International Center Publisher, MASTER-BANK Publisher, 2005. 270–272. (In Russian).

Тынянова О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

284. Roerich N.K. "Treaty on the Protection of Artistic and Scientific Institutions and Historic Monuments (Roerich Pact). Washington, 15 April 1935." *International Committee of the Red Cross. ICRC*, n.d. Web. <<https://ihl-databases.icrc.org/ihl/INTRO/325?OpenDocument>>. (In Russian).
285. Rotsinsky S.B. "Alarmist Responses to the Challenges of Culture Crisis (On A.A. Pelipenko's Book *Counte-evolution*)." *Problems of Social Theory IX* (2017): 110–122. (In Russian).
286. Rubtsov A. "National State in the Postmodern Era." *Otechestvennyye Zapiski* 1 2012. Web. <<http://www.stranaoz.ru/2012/1/nacionalnoe-gosudarstvo-v-epohu-postmoderna>>. (In Russian).
287. Russell B. *A History of Western Philosophy*. Novosibirsk: Siberian University Publisher, 2001. (In Russian).
288. Russell B. "The Existence of God. (Bertrand Russell versus Father Frederick C. Copleston, Jesuit Catholic Priest)." *Why I Am Not a Christian*. Moscow: Politizdat Publisher, 1987. 284–307. (In Russian).
289. Rutkevich A.M. "Rebellious Age of One Theory." *Novy Mir* 1 1990: 259–262. (In Russian).
290. Sabanina N.R. "Soft Power as Mathetic Strategy in Education." *Proceedings of International Scientific Conference "Modern Education: Vectors of Development. The Role of Socio-humanitarian Knowledge in the Formation of Spiritual and Moral Culture of Graduates of Pedagogical University"* (Moscow, Moscow Pedagogical State University, 20–21 April 2017). Eds. M.M. Musarsky, E.A. Omelchenko, A.A. Shevtsova. Moscow: Moscow Pedagogical State University Publisher, 2017. 92–101. (In Russian).
291. Saraf M.Ya. "Cultural Space as a Subject of Research." *Space and Time* 4 (2011): 15–19. (In Russian).
292. Saraf M.Ya. "Cultural Space and Space of Culture: Civilizational Heterochrony." *Russia: Trends and Development Prospects*. Ed. V.I. Gerasimov. Moscow: Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences Publisher, 2017, issue 12, part 3. 815–817. (In Russian).
293. Saraf M.Ya. "Rizomization of Cultural Space as Indicator of Crisis of Its State." *Space and Time* 1 (2014): 74–77. (In Russian).
294. Sartre J.-P. *Being and Nothingness: The Experience of Phenomenological Ontology*. Moscow: Respublika Publisher, 2000. (In Russian).
295. Savelyev A.N. *The Image of Enemy. Rasology and Political Anthropology*. Moscow: Belye Alvy Publisher, 2010. (In Russian).
296. Scheler M. *Selected Works*. Moscow: Gnozis Publisher, 1994. (In Russian).
297. Schirmer A. "NEOPresse: The EU as a "Society Based on Similar Values" Raises Many Questions." *News Agency "OVERVIEW.PRESS"*. OVERVIEW.PRESS, 16 March 2016. Web. <<https://obzor.press/press/17947-evrosoyuz-kak-obshhestvo-osnovannoe-na-sxodnyix-czennostyax-vyizyivaet-mnogo-voprosov>>. (In Russian).
298. Schwartz S.H. "Universals in the Content and Structure of Values: Theory and Empirical Tests in 20 Countries." *Advances in Experimental Social Psychology*. Ed. M. Zanna. New York: Academic Press, 1992, volume 25. 1–65.
299. Selivanov V.V. "Crisis of Methodology in Humanitarian Sciences." *Proceedings of International Scientific Conference "Methodology of Humanitarian Knowledge in the Perspective of the 21st Century." To the 80th Anniversary of Prof. M.S. Kagan (May 18, 2001)*. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publisher, 2001, issue. 12. 127–129. (In Russian).
300. Semenov V., ed., trans. *Ancient Russian Melissa on the Parchment*. St. Petersburg, 1893. (Collection of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences, 54, no. 4). (In Old Russian and Russian).
301. Sevastyanov A.N. *Ethnos and Nation*. Moscow: Knizhny mir Publisher, 2008. (In Russian).
302. Shakhnovich M.M. "Epicurus." *New Philosophical Encyclopedia*. Ed. V.S. Stepin. Moscow: Mysl, 2010. *Electronic Library of the RAS Institute of Philosophy*. RAS Institute of Philosophy, n.d. Web. <<https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH834faad77d32fdbcb402683>>. (In Russian).
303. Shchapova Yu.L. *Archaeological Epoch: Chronology, Periodization, Theory, Model*. Moscow: KomKniga Publisher, 2005. (In Russian).
304. Shchapova Yu.L., Grinchenko S.N., *Introduction to the Theory of Archaeological Epoch: Numerical Modeling and logarithmical Scales of Space-time Coordinates*. Moscow: Historical Faculty of the Moscow State University Publisher, Federal Research Center "Informatics and Management" of RAS Publisher, 2017. (Proceedings of the Historical Faculty of the Moscow State University, Issue 97, Series II: Historical Studies, 51). (In Russian).
305. Shchipina R.V. *Gregory of Nyssa. Creation of the Canon*. St. Petersburg: St. Petersburg Culturological Society Publisher, 2013. (In Russian).
306. Shekhovtsova L.F. "The Concepts of 'Body' and 'Flesh' in the Christian Doctrine of Man." *ABC of Faith*. N.p., n.d. Web. <https://azbyka.ru/ponyatiya-tela-i-ploti-v-xristianskom-uchenii-o-cheloveke#_ftnref1>. (In Russian).
307. Shishkina T.M. "Philosophy of Economic Values Gift and Usefulness: Economic Anthropology of Reciprocal Exchange." *Problems of Modern Economy* 3 (2015): 106–109. (In Russian).
308. Shmerlina I.A. *Biological Aspects of Sociality. Essays on Natural Premise of a Human Social Behavior*. Moscow: LIBROKOM Publisher, 2012. (In Russian).
309. Shterenberg M.I. *Synergetics: Science? Philosophy? Pseudo-religion?* Moscow: Academia Publisher, 2007. (In Russian).
310. Shvidkovsky D.O., Revzina Yu.E. "All the Haphazard Traits Erase... 'Metamorphoses of Architectural Classics.'" *Space and Time* 1/2 (2015): 63–72. (In Russian).
311. Simmel G. *Selected Works*. Moscow: Yurist Publisher, 1996, volumes 1, 2. (In Russian).
312. Skobeleva V.A. *Evolution of Ideas about Soul in Culture of Ancient Greece*. Synopsis of Ph.D. diss. Nizhnevartovsk, 2009. (In Russian)
313. Skobeleva V.A. "The Soul in Plato's Teachings about Ideas." *Proceedings of Russian A.I. Herzen State Pedagogical University* 85 (2008) 24–28. (In Russian).
314. Sklyarenko I. S. "Values of Education in System of Peer Learning: On the Historical Matter." *Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time* 8.1 ('The Space and Time of Education') (2015). PDF-file. <http://j-spacetime.com/actual%20content/t8v1/t8v1_PDF/2227-9490e-aprov_r_e-ast8-1.2015.23-СкляренкоИС.pdf>. (In Russian).

ТЫНЯНОВА О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

315. Sobolev D. "Lotman and Structuralism: Experience of Non-return." *Problems of Literature* 3 (2008) 5–51. (In Russian).
316. Sokuler Z.A. "Dispute about Determinism in French Philosophical Literature." *Voprosy Filosofii* 2 (1993): 140–149. (In Russian).
317. Sokuler Z.A. *Ludwig Wittgenstein and His Place in Twentieth-century Philosophy. Lecture Course*. Dolgoprudny: Allegro-Press Publisher, 1994 (In Russian).
318. Solodovnikova O.V. "Dynamics of Value Orientations of Modern Culture as the Basis for Transition to Aesthetic Innovations." *Bulletin of Tomsk Polytechnic University* 316.6. (2010): 157–162. (In Russian).
319. Solonin Yu.N., Kagan M.S., eds. *Coursebook on Culturology*. Moscow: Vysshaya shkola Publisher, 2005. (In Russian).
320. Solopova M.A., Shichalin Yu.A. "Paideia." *New Philosophical Encyclopedia*. Ed. V.S. Stepin. Moscow: Mysl Publisher, 2010. *Electronic Library of RAS Institute of Philosophy*. Web. <<https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH014eb764b66ca9b6266dbd4eabout>>. (In Russian).
321. Solovey V.D. *Blood and Soil of Russian History*. Moscow: Russkiy mir Publisher, 2008. (In Russian).
322. Solovyev A.N. "Myth of Gilgamesh." *Almanac "Archetypal Research"* 5 (2012). International University of Fundamental Studies (IUFS), Oxford Education Network, Department of Archetypal Research at the IUFS, n.d. Web <<http://www.kafedramtai.ru/almanac/72-almanac-issue-5/reviews/539-solovyevgilgamesh>>. (In Russian).
323. Solovyov V.S. *Writings*. Moscow: Mysl Publisher, 1988, volumes 1, 2. (In Russian).
324. Sorokin P.A. "The Main Provisions of A. Toynbee's Concept." *Reader on Comparative Study of Civilizations*. Ed. B.S. Erasov. Moscow: Aspect Press Publisher, 1998. 44–47. (In Russian).
325. Sorokin P.A. *Social & Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publisher, 2000. (In Russian).
326. Sorokin P.A. "Socio-cultural Dynamics and Evolutionism." *American Sociological Thought*. Moscow: International University of Business and Management Publisher, 1996. 372–392. (In Russian).
327. "Soul." *Small Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. St. Petersburg, 1907, volume 1, issue 2. *Wikisource*. Wikimedia Foundation, Inc., n.d. Web. <<https://ru.wikisource.org/wiki/МЭСБЕ/Душа>>. (In Russian).
328. Spengler O. *The Decline of the West*. Moscow: Mysl Publisher, 1993. (In Russian).
329. Spiridonova V.I. "The Concept of 'Common Good' in Modern Western Science." *Spiritual Dimension of Modern Policy*. Ed. V.N. Shevchenko. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publisher, 2003. 5–38. (In Russian).
330. Sreznevsky I.I. *Materials for the Dictionary of the Old Russian Language*. St. Petersburg., 1893, volume 1. (In Russian).
331. St. Augustine of Hippo. *Works*. St. Petersburg: Aleteya Publisher, 1998, volume 3–4. (In Russian).
332. St. Augustine of Hippo. "On the Trinity." *ABC of Faith*. N.p., n.d. Web. <https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/otroitse/>. (In Russian).
333. St. Basil the Great, Archbishop of Caesarea of Cappadocia. *Works*. Moscow: Sibirskaia blagozvonitsa Publisher, 2008. (In Russian).
334. St. Gregory of Nyssa. *Works of St. Gregory of Nyssa*. Moscow: V. Gauthier Publisher, 1861, parts i, ii. (In Russian).
335. St. Gregory the Theologian. *Selected Works*. Moscow: Sretensky Monastery Publisher, 2008. (In Russian).
336. St. Gregory Palamas. *Triads in Defense of Sacred-silent*. Moscow: Kanon Publisher, 1995. (In Russian).
337. *State Corporation. Materials for the Meeting of "Red Square" Club, 25 April, 2006*. PDF-file. <http://intelros.ru/club/texts/sbornik_7_club.pdf>. (In Russian).
338. Steblin-Kamensky I.M., ed., trans. *The Gathas of Zarathushtra*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publisher, 2009. (In Russian).
339. Stepanov Yu.S. *Constants. Dictionary of Russian Culture*. Moscow: Yazyki Russkoy kultury Publisher, 1997. (In Russian).
340. Stepanyants M.T., ed. *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher; Akademicheskii Proekt Publisher; Gaudeamus Publisher, 2009. (In Russian).
341. Stepin V.S. "Classics, Non-classics, Post-non-classics: Criteria of Differentiation." *Post-classics: Philosophy, Science, Culture*. St. Petersburg: Mir Publisher, 2009. 249–295. (In Russian).
342. Stepin V.S. "Scientific Knowledge and Values of Technogenic Civilization." *Voprosy Filosofii* 10 (1989): 3–18. (In Russian).
343. Strelets S.Sh. *The meaning of human life: from history to eternity*. Orenburg, 2009.
344. Struve P.B. "Metaphysics and Sociology." *Patriotica: Politics, Culture, Religion, Socialism*. Moscow: Respublika Publisher, 1997. 464–475. (In Russian)
345. Sugay L.A. "The Terms 'Culture', 'Civilization' and 'Enlightenment' in Russia of 19th – early 20th Century." *Proceedings of the State Academy of Slavic Culture*. Moscow: State Academy of Slavic Culture Publisher, 2000, issue II. 39–53. (In Russian).
346. Sukharev A.V. "Development as a Bialectic of Chaos and Cosmos in Subject's Mentality." *Space and Time* 1/2 (2016): 52–62. (In Russian).
347. Sveshnikov V., Archpriest. *Essays on Christian Ethics*. Moscow: Palomnik Publisher, 2000. (In Russian).
348. Tarasova L.V. "From Αρετη to Παιδεια: Sacral Aspects of Education of Citizen in Ancient Greece." *Bulletin of Perm National Research Polytechnical University. Series: Culture. History. Philosophy. Law* 1 (2017): 45–53. DOI: 10.15593/perm.kipf/2017.1.06. (In Russian).
349. "Teaching for King Merykara." *Anthology on the history of Ancient East*. Ed. M.A. Korostovtsev, I.S. Kantselson, V.I. Kuzishchin. Moscow: Vysshaya Shkola Publisher, 1980, part 1. 31–36. (In Russian).
350. The Editors of Encyclopædia Britannica. "Old Testament. Biblical Literature." *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica, 23 Apr. 2008 Web. <<https://web.archive.org/web/20080510180005/http://www.britannica.com/EBchecked/topic/427211/Old-Testament>>.
351. "The Future Together with Paideya." *Paideya*. Paideya, n.d. Web. <<http://paideya.ru/ru/>>. (In Russian).

ТЫНЯНОВА О.Н. К ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ
(ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ИСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

352. Thom R. "En guise de conclusion." *La querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui. Collection Le Débat* by S. Amsterdamski, H. Atlan, A. Danchin, I. Ekeland, J. Largeault, E. Morin, J. Petitot, K. Pomian, I. Prigogine, D. Ruelle, I. Stengers, R. Thom. Ed. K. Pomian. Paris: Gallimard, 1990. 139–149.
353. Thom R. "Halte au hasard, silence au bruit." *La querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui. Collection Le Débat* by S. Amsterdamski, H. Atlan, A. Danchin, I. Ekeland, J. Largeault, E. Morin, J. Petitot, K. Pomian, I. Prigogine, D. Ruelle, I. Stengers, R. Thom. Ed. K. Pomian. Paris: Gallimard, 1990. 61–78, 139–149, 266–279.
354. Thom R. "Postface au débat sur le déterminisme." *La querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui. Collection Le Débat* by S. Amsterdamski, H. Atlan, A. Danchin, I. Ekeland, J. Largeault, E. Morin, J. Petitot, K. Pomian, I. Prigogine, D. Ruelle, I. Stengers, R. Thom. Ed. K. Pomian. Paris: Gallimard, 1990. 266–279.
355. Thom R. *Prédire n'est pas expliquer*. Paris: Eshel, 1991.
356. Thomas Aquinas. "On the Reign of Sovereigns, Book I, Chapter 1: About What Is Needed for Someone to Live Together with Living People." *Political Structures of the Feudal Era in Western Europe of the 6th–17th Centuries*. Ed. V.I. Rutenburg, I.P. Medvedev. Leningras: Nauka Publisher, 1990. 233–244. (In Russian).
357. Thomas Aquinas. *The Sum Against the Gentiles. I*. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publisher, 2004. (In Russian).
358. Thomas Aquinas. *The Sum Against the Gentiles. II*. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publisher, 2004. (In Russian).
359. Thomas Aquinas. *The Sum of Theology*. Kiev: Elga Publisher, Nika-Tsentr Publisher, Elkor-MK Publisher, Ex libris Publisher. 2006, part II—I, questions 1–48. (In Russian).
360. Tokarev S.A. *Early Forms of Religion*. Moscow: Politizdat Publisher, 1990. (In Russian).
361. Toporov V.N. *Studies on Etymology and Semantics. I. Theory and Some of Its Particular Applications*. Moscow: Yazyki Slavyanskoy kultury Publisher, 2004. (In Russian).
362. Toporov V.N. *Studies on Etymology and Semantics. II. Indo-European Languages and Indo-European Studies*. Moscow: Yazyki Slavyanskoy kultury Publisher, 2006, books. I, II. (In Russian).
363. Torchinov E.A. *Taoism. Experience of Historical and Religious Description*. St. Petersburg: Andreev i synovya Publisher, 1993. (In Russian).
364. Toulmin S. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 3–5.
365. Toulmin S. "The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science." *Critical Inquiry* 9 (1982.a): 93–111.
366. Toulmin S. "The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science." *The Politics of Interpretation*. Ed. W.J.T. Mitchell Chicago: University of Chicago, 1982.b. 99–177.
367. Toynbee A.J. *Comprehension of History*. Moscow: Airis Press Publisher, 2002. (In Russian).
368. Tsiolkovsky K.E. *Cause of Cosmos. The Will of the Universe. Scientific Ethics*. Moscow: Kosmopolis Publisher, 1991. (In Russian).
369. Turchin V.F. *Phenomenon of Science: Cybernetic Approach to Evolution*. Moscow: Elektronnye i trsditsionnye slovari Publisher, 2000. (In Russian).
370. Tylor E.B. *Primitive Culture*. Moscow: Politizdat Publisher, 1989. (In Russian).
371. Tynyanova O.N. *Border Space Organization of the Modern Russian State as Stability Factor in Geopolitical Processes*. Ph.D. diss. Moscow, 2008. (In Russian).
372. Tynyanova O.N. "On the Matter of Method of Knowledge of History." *Space and Time* 4 (2011) 100–103. (In Russian).
373. Tynyanova O.N. "Apology of Argument ad Hominem." *Space and Time* 1/2 (2015): 11–15. (In Russian).
374. UN. Doc. A/RES/96(I). "The Crime of Genocide. Resolution 96 (I), UN 55th Plenary Meeting, 11 December 1946." *Official Documents System of the United Nations*. UN, n.d. PDF-file. <<https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/033/47/IMG/NR003347.pdf?OpenElement>>.
375. UNESCO. Convention Concerning the Protection of the World's Cultural and Natural Heritage. Adopted by the General Conference at Its Seventeenth Session. Paris, 16 November 1972. *UNESCO World Heritage Centre*. UN, n.d. PDF-file. <<http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>>.
376. Valla L. "Of the True and the False Good." *Of the True and False Good. Dialogue on Free Will*. Moscow: Nauka Publisher, 1989. 65–266. (In Russian).
377. Vasiliev V.V. *Hard Problem of Consciousness*. Moscow: Progress-Traditsiya Publisher, 2009. (In Russian).
378. Vasiliev L.S. *History of the East*. Moscow: Vysshaya shkola Publisher, 1994. (In Russian).
379. Vasiliev L.S., Lapina Z.G., Meliksetov A.V., Pisarev A.A. *History of China*. Moscow: Moscow University Publisher, Vysshaya shkola Pubkisher, 2002. (In Russian).
380. Veisman A.D. *Greek-Russian Dictionary*. St. Petersburg, 1899. (In Russian).
381. Vellansky D.M. *The Basic Outline of General and Private Physiology, Or Physics of the Organic World, Composed by the Academician and Honored Professor of the Imperial St. Petersburg Medical and Surgical Academy, the Actual State Councilor Daniil Vellanski \y: For Guidance to Teaching Physiological Lectures*. St. Petersburg, 1836. (In Russian).
382. Vernadsky V.I. *Biogeochemical Essays (1922–1932)*. Moscow and Leningrad: USSR Academy of Sciences Publisher, 1940. (In Russian).
383. Vernadsky V.I. *Correspondence with B.L. Dichkov (1918–1939)*. Moscow: Nauka Publisher, 1979. (In Russian).
384. Vigasin A.A. "Writing System and Scribes in Ancient India." *Bulletin of Russian State Yumanitarian University. Series History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies* 17.118 (2013): 126–141. (In Russian).
385. Voznikov D.V. "Let the Glimpse of a Sincere Heart be on Chronicle': Historical Images in Poetry of Wen Tianxiang." *Society and State in China*. Ed. A.I. Kobzev. Moscow: RAS Institute of Oriental Studies Publisher, 2013, volume XLIII, part 1. 593–599. (In Russian).

Тынянова О.Н. К ценностно-ориентированному осмыслению культуры и культурфилософских дискурсов
(Опыт критического историко-парадигмального исследования)

386. Vyazemsky P.A. *Aesthetics and Literary Criticism*. Moscow: Iskusstvo Publisher, 1984. (In Russian).
387. "Waldorf Education, Part 3: What Went Wrong?." *myEuropoint*. N.p., 2015. Web. <<http://myeuropoint.com/blog/valdorfskoe-obrazovanie-cto-ne-tak/>>. (In Russian).
388. Weber A. "Principal Remarks on the Sociology of Culture." *Selected Works: Crisis of European Culture*. St. Peterburg, Universitetskaya kniga Publisher, 1998. 7–40. (In Russian).
389. Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress Publisher, 1990. (In Russian).
390. *Website of School of Modern Art "Paydeyya"*. School of Modern Art "Paydeyya", n.d. Web. <<https://theoryandpractice.ru/grants/4375-shkola-sovremennogo-iskusstva-paydeyya>>. (In Russian).
391. "When Was Genesis Written?." *Quora*. Apr. – Aug. 2017. Web. <<https://www.quora.com/When-was-Genesis-written>>. (In Russian).
392. White L. *Selected Works: The evolution of culture*. Moscow: ROSSPEN Publisher, 2004. (In Russian).
393. Wittgenstein L. *Selected Works*. Moscow: Territoriya budushchego, 2005. (In Russian).
394. Wittgenstein L. "Culture and Value." *Philosophical Works*. Moscow: Gnozis Publisher, 1994, part 1. 494–577. (In Russian).
395. Yakovenko I.G. *What Yardstick To Measure? (Report at the Round Table "Civilizational Specifics of Russia: What Yardstick To Measure?", the Cycle of Public Discussions "Russia in the Global Context")*. Moscow: Nikitsky Club Publisher, 2003, issue 12. *AikiClub.ru*. N.p., n.d. Web. <http://www.aikiclub.ru/arshin_1.html>. (In Russian).
396. Yanutsh O.A. "On the Concepts 'Culture' and 'Education' in J.A. Comenius' Great Didactics." *News of A.I. Herzen Russian State Pedagogical University* 2 (2015): 152–157. (In Russian).
397. Young E.J. *Introduction to the Old Testament*. Zaoksky: Zaoksky Ecclesiastical Academy Publisher, 1998. (In Russian).
398. Yurkevich A.G. "Cheng-ming." *Encyclopedia of Spiritual Culture of China. Volume 1: Philosophy*. Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2006. 598–599. (In Russian).
399. Yuyshina E.A. *Confucian Rationalism as a Spiritual Resource of Civilizational Development*. Synopsis of Ph.D. diss. Moscow, 2004. (In Russian).
400. Zakharin A.B. *Formation of the Concept of "Culture" (Wen) in Ancient China*. Synopsis of Ph.D. diss. Moscow, 2002. (In Russian).
401. Zhuravskaya A.A. *Problem of Culture in F.W. Schelling's Philosophy*. Synopsis of Ph.D. diss. Tver, 2003. (In Russian).
402. Zykov M.B., Sabanina N.R. "Prolegomena of General Theory of Culture." *In the World of Science and Art: Problems of Philology, Art Criticism and Cultural Studies: Proceedings of LI International Scientific-practical Conference*. Novosibirsk: SibAK Publisher, 2015, issue 8 (51). Web. <<https://sibac.info/conf/philolog/li/42710>>. (In Russian).

Cite MLA 7:

Тынянова, О. Н. "Toward Value-oriented Comprehension of Culture and Cultural-Philosophical Discourses (The Experience of Critical Historical-paradigmatic Study)." *Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time* 16.1–2 (2018). Web. <[2227-9490e-aprovr_e-ast16-1_2.2018.22](https://doi.org/10.24411/2227-9490-2018-11022)>. DOI 10.24411/2227-9490-2018-11022. (In Russian).