Яковлева Т. А.

ПРИРОДА КУЛЬТУРОЛОГИИ: ПРЕЛОМЛЕНИЯ СКВОЗЬ ФЕНОМЕН ПЕРЕХОДНОСТИ

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/87.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2008. № 6 (13): в 2-х ч. Ч. I. С. 242-253. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

В диспозиции ст.227 УК РФ не указан характер применяемого при нападении насилия, что привело к неоднозначным мнениям авторов научной и учебной литературы при решении данного вопроса. Так некоторые авторы полагают, что «насилие – собирательное понятие. Оно включает в себя действия – болезненное воздействие на ткани человеческого организма и последствия – причинение вреда здоровью, включая вред средней тяжести. Угроза насилием – выражение намерения причинить физический вред вплоть до лишения жизни»[1]. Другие авторы определяют насилие как «ограничение свободы, нанесение ударов, побоев, причинение легкого, средней тяжести или тяжкого (ч.1 и 2 ст.111 УК РФ) вреда здоровью. Убийство или умышленное причинение тяжкого вреда здоровью потерпевшего при отягчающих обстоятельствах (ч. 3 и 4 ст. 111 УК РФ) требует дополнительной квалификации. Угроза применения насилия выражается в запугивании убийством, причинении легкого, средней тяжести или тяжкого вреда здоровью потерпевшего»[2].

Применяемое при пиратстве насилие подразумевает нанесение побоев, истязаний, причинение легкого вреда здоровью, вреда средней тяжести, тяжкий вред здоровью и убийство. Однако умышленное причинение смерти не охватывается составом пиратства и должно квалифицироваться по совокупности со ст.105 УК РФ.[3] Как справедливо отмечал в свое время Н. И. Загородников: «умышленное убийство настолько специфическое, тяжкое и юридически определенное деяние, что при квалификации оно обязательно должно быть отражено применительно к правилам о совокупности преступлений»[4].

Полагаем, что причинение тяжкого вреда здоровью также требует дополнительной квалификации по ст. 111 УК РФ. Психическое насилие состоит в реальной угрозе убийством, причинением вреда здоровью, применением силы, расправы.

Само нападение уже и есть насилие, поэтому допущенное повторение не представляется обоснованным, а «если законодатель при конструировании диспозиции ч.1 ст.227 УК РФ имел в виду придать пиратскому нападению характер разбоя, то было бы логичным полностью воспроизвести его объективные признаки, а не оставлять в стороне физическую интенсивность нападения»[5].

Далеко не всегда и не всякое насилие имеет форму нападения. Нападение является одной из форм применения физического насилия. Существуют и иные формы, в частности, тайное, обманное или с использованием доверия потерпевшего причинение ему физического вреда[6].

Соглашаясь с мнением П.Агапова[7] в целях совершенствования уголовного закона необходимо отказаться от использования термина «нападение». Достаточно лишь указание в диспозиции ст. 227 УК РФ на насилие (угрозу его применения). Данное заключение не считаем абсурдным в силу вышеперечисленного, а также того, что законодатель Республики Беларусь отказался от признака «нападения» в составе разбоя. Разбой по УК РБ 1999 г. определяется как «насилие либо угроза применения насилия с целью непосредственного завладения имуществом»[8].

Выход из создавшегося положения видится в совершенствовании конструкции ст.227 УК РФ. В качестве варианта предлагаем следующую редакцию диспозиции статьи: «завладение чужим имуществом на водном транспорте или стационарных платформах, с применением насилия, либо угрозы его применения …».

ПРИРОДА КУЛЬТУРОЛОГИИ: ПРЕЛОМЛЕНИЯ СКВОЗЬ ФЕНОМЕН ПЕРЕХОДНОСТИ

Яковлева Т. А.
Южно-Уральский государственный университет

Споры о природе и специфике культурологии как особой области знания, науке, призванной дать целостное видение феномена культуры ведутся до сих пор, хотя порой кажется, что они уже исчерпали себя: культурология заняла свое место в реестре наук и прочно закрепила свой дисциплинарный статус. Тем не менее, по прошествии столетия со времени разделения «наук о природе» и «наук о культуре», вопрос о сущности и специфике культурологии все же является открытым. Культурологию до сих пор трактуют и как «бодрийяровский симулякр третьего порядка», «фиктивный по области исследования, равно как и по стратегии… захвата» и как наиболее современную, «расцветающую постнеклассическую науку» [Иванова 2003: 13]. По выражению И.В. Кондакова, культурология и сегодня одними понимается как «сверхнаука» (наука наук), другими – как конкретнонаучное знание (о культуре и культурах), третьими – как псевдонаучная спекуляция (или даже «лженаука» – вроде астрологии, алхимии или «снятия порчи»), четвертыми – как псевдоним того или иного традиционного научного знания (философского, искусствоведческого, литературоведче-

[1] Здравомыслов Б. В. Указ. соч. - С. 281.
[2] Рарог А. И. Указ. соч. - С. 489.
[3] Комисаров В. Указ. соч. - С. 23.
[4] Загородников Н. И. О квалификации преступлений против жизни // Советское государство и право. - 1976. - № 2. - С. 132.
[5] Аксенов О. А. Ответственность за преступления против общественной безопасности, здоровья населения и общественной нравственности по новому уголовному законодательству Российской Федерации. - Ростов-на-Дону, 1997. - С. 71.
[6] Агапов П. Указ. соч. - С. 5.
[7] Там же. - С. 6.
[8] Уголовный кодекс Республики Беларусь. - СПб.: Юридический центр Пресс, 2001. - С. 262-263.

ского, семиотического, исторического и т.п.), пятыми – как претенциозная эклектическая мешанина всевозможных знаний («вселенская смазь»), шестыми – как междисциплинарная область, заполняемая произвольно [Кондаков 2001: 147].

В чем же причина столь неоднозначного отношения к этой отрасли знания? Можно ли подобную сохраняющуюся разноголосицу во мнениях отнести на счет противоречивости начального этапа становления науки или все дело в каких-то особых имманентных характеристиках этой новой сферы познания? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к анализу самой природы культурологии и погрузиться в контекст той ситуации, в которой она начала формироваться и с которой, соответственно, логически и генетически связана по принципу изоморфизма.

Реальность кардинальной трансформации всех социокультурных институтов в XX веке поставила человека перед фактом «отчуждения» его от культуры, перед фактом «дегуманизации» окружающей действительности – политической, экономической, производственной, религиозной, художественно-эстетической и даже психологической. Трагическое мировосприятие обостренно переживает «разрыв» с культурой, утрату взаимопонимания с казавшимся ранее вполне понятным и прозрачным миром. Переходное состояние современной культуры инициирует поиски нового типа отношений между человеком и культурой, новых оснований для осознания единства культуры и человека.

Возникнув в критический момент европейской истории как ответ на ощущение «перелома» в культуре, культурология явилась реализацией направленности современного европейского сознания на распознавание «*собственно человеческого*», то есть поиска глубинных оснований культуры, ее первоистоков – ее « ». Включив же в свое название греческий корень (*λόγος*), эта новая сфера знания сразу попала в ловушку необходимости оправдывать свой научный статус. Тут и возникает ряд проблем.

Проблематичность становления культурологии как новой области познания связывается самими культурологами с тем, что с самого начала данная отрасль не желала (и по сей день не желает) укладываться в рамки традиционной «научности» с ее императивами особой системности знания, наличия строго разработанного категориального (понятийного) аппарата, объективности, рациональности, верифицируемости знания и т.п. Попробуем разобраться по порядку.

Вот уже несколько десятилетий внимание ученых (не только культурологов и даже не только гуманитариев) акцентируется на необходимости *целостного* или *системного постижения* мира, человеческого сознания, человеческой деятельности, последовательно проводится мысль о выходе науки на некий *интегративный уровень знания* о человеке и культуре. В качестве такой интегративной науки, призванной обеспечить *синтез* знания о культуре, то есть, вывести это знание на новый уровень организации, и позиционировала себя культурология. Однако сама «интегративность» и «системность» культурологического знания оставалась весьма условной, и, представлялась скорее желаемым, нежели наличным состоянием знания о культуре. Внутри новой области познания сразу стали «плодиться и размножаться» теоретико-методологические подходы, школы, направления, порождая в свою очередь множество противоречивых концепций культуры. Единственное «общее», на чем сходились исследователи, так это то, что культура как феномен человеческого существования требует отдельного и целостного постижения.

Как же сегодня обстоят дела с «целостностью» культурологического знания? По мнению некоторых исследователей, в современной культурологии формируется так называемая «плюралистическая» парадигма, исходящая из идеи принципиальной множественности культур [Ионин 1996: 32-34]. Но можно ли в настоящее время говорить о действительно сложившейся культурологической парадигме, т.е. единой целостной системе научных принципов, если отличительной чертой познавательной ситуации является принципиальная множественность, сосуществование подходов, концепций, подчас диаметрально противоположных? Если вспомнить, что понятие «парадигма» производится от греческого «пример», «образец», то какая-то беспримерно безобразная парадигма в современной культурологии получается… Корректно ли говорить о некой «полипарадигмальной» модели? Культурологическое знание до сих пор предстает «…мозаичным и многомерным, принципиально не унифицируемым в единую мировоззренческую и эпистемологическую систему» [Кондаков 2001: 145].

Касаясь проблемы предметной определенности и терминологической обеспеченности культурологического знания, необходимо отметить следующую особенность: с самого начала любые попытки предметной конкретизации области культурологического познания рождают множество определений «культура как…»: как нормы и ценности, как опыт и традиция, как творчество и игра, как адаптация, как артефакты, как смыслы, как тексты… Причем постоянно оказывается, что культура – это *все* перечисленное вместе взятое плюс еще многое.

Попытка определить предмет культурологии через максимально широкое (предельное) понятие человеческого бытия – смысл – заводит в тупик. Во-первых, смыслы не моделируются, а переживаются в своем присутствии или отсутствии, а во-вторых, понятие «смысл» не менее неопределенно, чем понятие культура. Единичный «смысл» – это «синкретический квант ментально-культурного пространства», – так пытаются определить его А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко [Пелипенко, Яковенко1998: 19]. Замысловато, но смысл как-то не ухватывается… Тем более, не ускользает от внимания тот факт, что «квант» – метафора, перенесенная из области физики, и она ничем не отличается в этом смысле от метафор мифологических и художественно-эстетических.

Однако если и говорить о «смысле», как предмете культурологического познания, то изучать-то приходится все равно тексты, в которых этот смысл содержится. А вот содержится ли? Если в собственно научных и религиозных текстах смыслы более или менее концептуально оформлены и закреплены, то по отношению, например, к произведению искусства о такой однозначной закрепленности речи и быть не может: смыслы рождаются и перерождаются с каждым прочтением, с каждым обращением к произведению.

Таким образом, даже если мы закладываем презумпцию смысла в основу культурологической рефлексии какого-либо текста, то мы должны помнить, что это будет, с одной стороны, смысл, вложенный автором текста (поступка, жеста, произведения, идеи и т.п.), а с другой – смысл, прочитанный исследователем (или несколькими исследователями), и между ними, вполне естественно, будет значительная разница. Как же в этом случае мы можем верифицировать добытое нами знание? Как вообще можно говорить о его объективности, если культурологическое знание всегда несет в себе и субъективность вложенного смысла, и субъективность смысла прочитанного? Ведь факт культуры – это не просто материальный факт, культура не познается как «чистый» объект – любой исследователь культуры находится внутри ее самой.

Если говорить о рациональности культурологического знания, то можно утверждать, что подчас в нем преобладает скорее ощутимость некоторых параллелей, аналогий, общностей структур, смыслов, образов, событий, чем их строгая доказуемость: «Живое движение постоянно возникающих и постоянно обновляющихся смыслов, резонирующих с новыми веяниями времени, внятно, но нетвердо, не отлившись в форму, тяготеет к выходу за пределы строго научного познания, ставит перед наукой о культуре задачи и создает в ней тупики, которые характеризуют ее сегодняшнее состояние», – пишет Г.С. Кнабе, исследуя антиномии культурологического мышления [Кнабе 1998: 78-79].

Если взять методологический аспект, то опять возникает ряд проблем. Культурологическая мысль включила в свой познавательный (и выразительный!) арсенал средства не только культурфилософии и научной аналитики, она стала принимать самые различные формы: и художественно-поэтическую, и мистико-религиозную, и гротескно-ироническую, и обыденно-профанную и др. В пределе даже утверждается, что в границах культурологического дискурса вообще произошла замена научного языка поэтизированным языком эссе, притчи, афоризма. О полной замене, конечно, говорить не приходится, но можно с уверенностью утверждать, что имеет место своего рода контрапункт различных форм и способов освоения мира, различных языков культуры и, что немаловажно, языков различных наук.

В этом плане и культурологический текст также трактуется предельно широко: это могут быть не только научно-теоретические трактаты, прикладные исследования, но и эссе, даже художественные произведения – в общем, все то, в чем культура не просто представлена, но то, что явно или имплицитно содержит более или менее отрефлексированную концепцию культуры. А поскольку любое произведение культуры содержит хотя бы минимальную степень рефлексии, то культурологический текст в ряде случаев практически сращивается с текстом культурным. Культурология прибегает в своей методологии не только к понятийно-логическим формам мышления, но и к образно-ассоциативным переживаниям. В этом смысле произведения Ф. Рабле, У. Блейка, Дж. Мильтона, И. Гете, Р. Ролана, Д. Джойса, Ф.И. Достоевского, А.П. Чехова, Л.Н. Андреева, Ф. Кафки, Г. Гессе, И. Босха, М.А. Врубеля, К. Малевича, С. Дали, П. Пикассо, Б. Брехта, А. Арто, А. Тарковского, П. Гринуэя, Т. Китано и т. д. не менее культурологичны, чем культурфилософские сочинения А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Л. Фейербаха, Ф. Ницше, О. Шпенглера, Н. Бердяева, С. Франка, А. Камю, М. Хайдеггера, М. Фуко (порядок имен принципиального значения не имеет). И если «текст» – это «вещи, чреватые словом», «потенциальное слово» (М.М. Бахтин), то культурологическим текстом может быть любой текст, в котором это «слово» о культуре, «логос» культуры хотя бы имплицитно содержится и из которого он может быть вычитан культурологом.

Если дальше рассуждать о методах, то можно отметить, что первоначально культурология осознает как свои методы феноменологического описания, феноменологической редукции, эмпатии, герменевтики, затем постепенно вбирает в себя методы буквально всех гуманитарных наук (а подчас и естественных) – от сравнительно-исторического до психоаналитического, и, в конце концов, приходит к идее разрушения, размывания метода как такового: «демистификация» и «деконструкция» Р. Барта и Ж. Деррида или «шизоанализ» Ж. Делёза – вообще нечто принципиально стоящее за границами терпимости собственно науки.

Таким образом, культурология демонстрирует поразительное свойство кажущейся «вненаходимости» в предметном и методологическом аспектах: изучая «*все*» собственно человеческого бытия, она естественно не может определить границы этого «все», потому что у него границ принципиально нет; применяя методы всех специальных гуманитарных наук (а зачастую даже и естественно-технических – теории систем и кибернетики), она не относится ни к одной из них, и вытаскивает знание, которое в частных науках с помощью этих же методов не получается. Скорее сама культурология воспроизводит «в свернутом виде» картину научного изучения, осмысления и объяснения самой реальности.

Так что же такое культурология – «недоразвитая» наука, которая не в состоянии определить ни одно из своих понятий, всеядная компилятивная паутина, маргинал от науки, принципиально эклектическое знание или развивающаяся дисциплина, только по молодости грешащая некоторой сумбурностью? Вряд ли эти определения помогут нам продвинуться к пониманию ее природы.

Культурология действительно не является наукой (даже научной парадигмой) в строгом классическом смысле слова. На наш взгляд ее следует понимать гораздо шире – как *особый тип и способ мировосприятия*, *родившийся в условиях переходного состояния культуры* и потому вбирающий в себя все противоречия это-

го сложного периода. Возможно даже, что в каком-то смысле культурология своим появлением продолжает ряд синтезов: мифология – искусство – религия – философия…

Самосознание культурной эпохи, как утверждал еще Г. Ф. В. Гегель, просыпается тогда, когда «дух эпохи» исчерпал возможности своего развития и стремится выйти за свои пределы, когда эпоха пришла к своему логическому завершению. Понимание становится одновременно и преодолением прежнего исторического состояния и исходной точкой нового. Формой такого просыпающегося самосознания, самоуразумения (Михайлов А.В.) культуры в XX веке, формой ее саморефлексии и становится культурология. В этом свете *становление культурологии представляется расширением разрешающей возможности гуманитарного познания или метасистемным переходом, в ходе которого рождается метаязык гуманитарного дискурса*. А поскольку культурологическое знание ничем не отграничено от своего предмета – культуры – «растворено» в нем, связано с ним по принципу изоморфизма, то *сама культурология непосредственно отражает, воспроизводит в себе и выражает то состояние (переходное, экстраординарное), которое переживает культура*, сама культурология и есть сегодня самое наглядное воплощение переходности. Тем самым, переходность заявлена в культурологии на «генетическом» уровне. Поэтому культурология по природе своей со всей очевидностью воспроизводит интенции современной культуры – самособраться и продолжиться, – и в ней со всей наглядностью предстают все противоречия культурной реальности.

Самым ярким противоречием, проявляющимся в гносеологическом плане, может быть названо следующее: культурология, рождающаяся как один из ответов культуры на вызов переходного состояния и необходимости его рационалистической рефлексии, исходит, тем не менее, из реальности переходности, которая неизбежно предстает мифологизированной. Тем самым, мифологизм проникает в саму культурологию как форму самосознания культуры, инициированную ее переходным состоянием и необходимостью самособраться. Однако если утверждать культурологию в качестве молодой, становящейся науки, то не является ли мифологизм помехой ее становлению, «помутнением» и компрометацией ее рационально-научной природы? Является ли культурология единственной областью знания, принявшей на себя весь мифологизм переходности или он присущ сегодня и другим, уже оформившимся наукам?

В XX столетии взрывообразно увеличивается исследовательский интерес к мифу как феномену сознания и первоистоку всей культуры. Научное мышление пытается проникнуть в структуру мифа, вскрыть его логику (мифо-логику), пояснить механизм зарождения или создания мифа, создать философию мифа. Однако это проникновение не является односторонним: сам миф проникает не только во все области художественной практики, в повседневное сознание, но и в научно-философское мышление. Более того, общепризнанным является сегодня тот факт, что миф как феномен сознания не только не исчезает с развитием сознания научного, но благополучно сосуществует с ним и даже, согласно А.Ф. Лосеву, является неким резервуаром, из которого наука только и может черпать свои исходные интуиции [Лосев 1990: 401-409].

«Европейская цивилизация, сделав ставку на науку и строгую рациональность, на пороге третьего тысячелетия столкнулась с их принципиальной несамодостаточностью», – пишет автор одного из современных изданий по философии науки [Лешкевич 2001: 3]. Подобные заявления давно стали «общим местом» в современном науковедении. Настойчиво проводится мысль о необходимости «прививки», «дополнения» научной рациональности непосредственностью мифологического, религиозно-мистического, художественно-эстетического восприятия. В этом видится залог ее «оживления», дальнейшего развития, расширения ее возможностей познания мира.

Кризис европейской культуры был осознан в науке, прежде всего, как «кризис метода» – кризис классической рациональности, точнее, как кризис «классического» понимания рациональности. На сегодняшний день в науке бытуют и взаимодействуют в едином поле три образа рациональности – «классический», «неклассический» и «постнеклассический». Классическая научная рациональность стремится к чистой объективной неизменной истине, неклассическая научная рациональность старается схватить предметность становления, постнеклассическая научная рациональность стремится показать, что понятие рациональности шире понятия рациональности науки. В расширенный объем понятия «рациональность» сегодня включается интуиция, эвристика (впрочем, и интуиция, и творчество в науке существовали всегда, хотя и не акцентировались), но также и нетрадиционные для классической рациональности критерии – польза, удобство, эффективность, объяснительный потенциал. Новый постнеклассический тип рациональности открывает для себя новые свойства реальности: нелинейность, неравновесность, непредсказуемость, хаотичность и т. п.

Проблема языка, способного адекватно описывать живую и текучую, непредсказуемую реальность, все более выдвигается на передний план науки. Один из исследований творческого потенциала мифологии А.Ф. Косарев, видимо подразумевая «Дао физики» Ф. Капра, пишет: «…некоторые весьма солидные ученые начинают утверждать, будто бы открывающиеся им в результате специальных исследований картины и структуры могут быть описаны (и уже давно описаны!) только на языке мифологии, ибо наш обычный понятийный язык, с неизбежностью абстрактный и дискретный, не способен удовлетворительно выразить непрерывность и целостность протекающих в микромире процессов» [Косарев 2000: 238]. Тем самым, метафорический и потому неопределенный (многозначный) язык оказывается из науки неустранимым, поскольку наука «разрывается» между двумя крайностями – точностью и полнотой описания изучаемых ею явлений. Точность достигается за счет устранения неопределенности, текучести метафоризма и образности из языка науки, но за это приходится расплачиваться полнотой описания, а такая полнота достигается именно благодаря метафорически-образному языку, но в таком случае страдает точность и аналитичность научного

знания. Культурология не избежала этой дилеммы – наиболее значимые и общие ее понятия, как мы уже видели, не могут быть безоговорочно причислены к чистым терминам науки.

Необходимо отметить и следующую важную черту: в постнеклассической рациональности мы всегда имеем дело с так называемыми «человекомерными комплексами» – идет радикальное очеловечивание (антропоморфизация) объектной сферы. Человек входит в картину мира не просто как ее активный участник, но как системообразующий принцип: «человек есть мера всех вещей…» (максима Протагора) и «ситуация реальна по своим последствиям, если она оценивается как реальная» (теорема Томаса) вполне описывают восприятие взаимоотношений субъекта и объекта в постнеклассической рациональности. Характеристики субъекта (мышление, цели, ценностные ориентации и т.д.) сливаются с предметным содержанием объекта – постнеклассическое понимание рациональности подразумевает единство субъективности и объективности. Сюда же относится и заинтересованность социокультурным контекстом. Субъект и объект образуют систему взаимодействующих элементов, и именно их взаимозависимость и зависимость от системы в целом и порождает *смысл* их существования. Получается, что бы человек ни познавал, он познает лишь самого себя. Получается перевернутый призыв Сократа – «Познай себя, и через это познаешь весь мир!» – мы же, через призму постнеклассической рациональности, познавая мир, познаем всего лишь (снова и снова) себя!

Развитие вообще (в том числе и развитие культуры) предстает теперь как бесконечно ветвящееся дерево с главными и побочными, магистральными и тупиковыми ветвями. Точки бифуркации – точки членения, ветвления, которые периодически возникают в процессе такого развития уравнивают возможности существования всего, что вообще может быть в наличии на данный момент времени: маргинальные, побочные продукты предыдущего развития и случайные факторы и события могут выступить в качестве источника новообразования, что свидетельствует о неистребимом стремлении бытия (биологической жизни, жизни сознания, жизни культуры) к осуществлению всех своих потенций. Практически в это время реализуется принцип, сформулированный в направлении постпозитивистской философии науки П. Фейерабендом: «*anything goes*» – «*допустимо все, все происходит*». Тем самым, *переходность в науке конкретизируется как «экстраординарная ситуация»* (Т. Кун), когда невозможно отделить научное от ненаучного, поскольку самих критериев «научности» – парадигмальных рамок еще нет. В этом смысле наука уравнивается в правах с мифологией, мистикой, религией, магией как способами освоения реальности – между ними нет строгих границ (в этом же прочитывается и принцип размывания границ современного постмодернистского состояния культуры – «делай, что хочешь!».

Специфическая черта мифологического мышления – *всеобщее оборотничество*, воспроизводится, таким образом, в современной науке (в том числе, и даже в большей степени, и в культурологии) в презумпции равноправного общения и обращения логик: своя логика есть у мифа, у религии, у магии, у науки, у искусства, у политики, у повседневного здравого смысла и т. п. и все они равнозначимы, потому, что они – «иные»: нет предпочтения – нет критериев отбора.

С одной стороны, наука начинает осознавать миф как собственную корневую систему и «черпать» в нем «исходные интуиции», искать точки соприкосновения, особенно в вопросах, касающихся «первоначал» . Сама наука открывает миф в себе: парадигмальная модель развития науки Т. Куна, эпистемологические изыскания М. Фуко вскрывают «мифологичность» научного знания, его конвенциональный характер (И. Лакатош) и обосновывают идею релятивизма в научном познании, виртуальность научного знания. Провозглашается идеал личностного знания: объективная, беспристрастная истина – не что иное, как миф. Мотивы личной веры в науку, подлинности личного опыта, переживания, убедительность становятся критериями истинности знания.

С другой стороны, с новой силой расцветают так называемые «непризнанные науки» – эзотерика, оккультизм, герметизм, астрология, теософия, магия, причем, претендуя именно на «научность», вступая в серьезные споры с представителями научного знания, они демонстрируют, насколько для европейского сознания еще важна сама идея научности и насколько в европейском сознании сегодня размыты границы собственно «научного».

В гуманитарной сфере «экстраординарная ситуация» ярче всего выражается в культурологии: она находится в некотором межпарадигмальном пространстве (но, в соответствии с хронотопикой переходности, не пустом, а напротив, заполненном принципиально разными взаимодействующими и диалогически, и конкурентно парадигматическими принципами). Один из авторов, занимающихся сегодня проблемой обоснования культурологического знания, И.В. Кондаков, утверждает: «…культурология в широком смысле слова не может характеризоваться одним лишь атрибутом научности; в ней есть и своя художественность, и философичность, и своя политизированность, и широкая вариативная ассоциативность. В культурологическом знании к концу XX века мы можем наблюдать *явление нового синкрезиса* (курсив мой – Т.Я.)…» [Кондаков 2001: 141]. Однако уже через несколько строк он пишет: «Вместе с тем, выступая как *системная рефлексия* (курсив мой – Т.Я.) культуры в целом, во всех ее проявлениях и формах…» и т. д. [Там же: 142]. Но как же автор статьи так непосредственно сочетает явление синкрезиса в культурологическом знании с утверждением о его системности? Ведь системность предполагает структурную расчлененность, определенность, выстроенность. Действительно, культурология структурно подобна самой культуре и вбирает в себя все возможные формы культуры, все возможные специфические языки самовыражения и самоосмысления культуры, действительно она воспроизводит структуру гуманитарного знания, как справедливо пишет Кондаков. Но видимо слишком сильно у исследователя стремление обосновать культурологию в ее установившейся

самособранности и целостности. Однако если утверждать сегодня культурологию в качестве науки, то необходимо учесть ее нахождение в процессе становления. И если культурология является целостной, интегративной, системной областью (точнее, уровнем) знания о культуре, то ее *явление* нужно понимать именно как *процесс*: ведь сама культура как объект культурологического знания находится сегодня в переходном состоянии.

Для культурологии сегодня речь идет даже не столько о структурном (хотя и здесь не все бесспорно), сколько о *смысловом, содержательном синкретизме*: рациональная рефлексия подчас накладывается на мифологическое восприятие культуры! Именно в этом отношении культурология отражает переходное состояние культуры: синкретизм рациональной и мифологической форм сознания в попытке синтезировать качественно новое знание, выйти на новый уровень развития.

Культурология, как мы неоднократно повторяли, возникла из стремления европейского человека собрать воедино расколовшийся на рубеже XIX-XX веков мир культуры, вернуть ему единство и целостность. Однако достижение целостности или системности – это есть достижение стадии зрелости. Как же можно отождествлять момент синкретической слитности с этапом развитой оформленности и функционирования? Синкретическая слитность может быть описана скорее категорией цельности – монолитности, слепленности, сплавленности всех форм. Требовать сегодня и сейчас от культурологии целостного, интегрированного знания о культуре – то же самое, что требовать от пятилетнего ребенка системного мышления. Однако нельзя утверждать и что культурологическое знание бесформенно и беспорядочно. Культурологическому знанию бесспорно присуща цельность особого рода. «Целостность» может быть понята как качество, характеризующее ту стадию развития целого, на которой отчетливо выступает его индивидуальность, его сущностное своеобразие, на которой его специфические особенности достигают высшей ступени всеобщности. Цельность же несет в себе целостность как цель, *потенцию развития*.

Современная культурология в своей цельности (цельности именно смысловой) и в стремлении к целостности (как самособранности и четкой структурной выстроенности) может быть интерпретирована как *особый динамический тип сознания*, содержащий в себе, с одной стороны, нерасчлененное интимное переживание действительности культуры, с другой стороны, – императив стремления к рациональному, логическому мышлению. Такой тип сознания, на наш взгляд, может быть поименован как «*мифо→логия*» культуры.

Прежде всего, необходимо объясниться по поводу такого странного, казалось бы, названия. Термин «мифология» употребляется обычно в двух смыслах: как учение (наука) о мифах и как система мифов. Парадоксальным образом к современной культурологии оказываются применимы в полной мере оба значения. Во-первых, культурология утверждается как исследование, систематизация и даже деконструкция мифов культуры. Во-вторых, культура как самосущая, саморазвивающаяся, саморефлексирующая реальность становится сегодня главным объектом мифологизации. Рассмотрим эти положения.

Повторим, что, возникнув в действительно критический момент европейской истории, культурология явилась реализацией направленности современного сознания на распознавание «собственно человеческого», на *поиск смысла* всей человеческой деятельности, всей человеческой культуры. Культурология со все возрастающим упорством пытается утвердиться как *наука о смыслах*: «Человек, – еще раз обратимся к видению предметности культурологии соавторами А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко, – живет в пространстве смыслов... Поэтому и культура, в сколь угодно широком ее понимании, есть результат действия законов смыслообразования… Соответственно, культурология понимается нами прежде всего как наука о смыслах» [Пелипенко, Яковенко 1998: 8]. Смысл – это то «всеобще-конкретное основание», которое закладывается в основу культуры. Трудно с этим утверждением не согласиться. Однако изучение «чистых» смыслов, моделирование смыслов вряд ли возможно не только для науки, но и для человеческого сознания, поэтому культурологии приходится уточнять свой предмет. Таким предметом становятся механизмы смыслообразования. В поисках базовых механизмов смыслообразования, культурология погружается в недра архаических пластов бессознательного, производит своеобразные раскопки и выносит на поверхность свою находку: *человек – это существо, создающее мифы*. Миф – тот собственно человеческий способ мировосприятия, основанный на личностном переживании мира, на привнесении в мир субъективного смысла, через который и творится культура. Миф – это то, что дает возможность человеку приблизить к себе мир, дает возможность преодолеть отчуждение от мира, дает возможность воспринять мир не как проблему, но как данность, причем данность освоенную и присвоенную, а потому, осмысленную = окультуренную.

Поле культуры совпадает с полем мифа в том, что у всего, что есть в культуре, есть свой миф: имя и переживание. Создание мифа чего-либо – есть включение этого чего-либо в культуру. Максима Протагора «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют» толковалась по-разному, почему бы не понять ее теперь так: в мире культуры есть (то есть существует) только то, что есть для человека, то есть только то, что есть в созданном им мифе. Посредством мифа человек избирает интересующее его из мира. Миф, следовательно, есть актуализация мира и, в этом смысле, его создание, сотворение. Из абсолютной потенциальности, всевозможностности хаоса непоименованного человек создает поименованный, то есть наполненный смыслом, актуализированный мифом, мир культуры.

Миф, таким образом, оказывается той «размерностью восприятия», которая обеспечивает человеку ощущение порядка – стройности, иерархичности, устойчивости культурного космоса. Миф является исходной и

предельной культурной истиной: истина мифа, пока он живо существует, непререкаема. Тем самым, мир культуры – это человечески опосредованный мир. Опосредованный через миф.

Миф лежит в основании всякой культуры, определяет ее облик, характер ее развития. Эту идею обосновывал еще О. Шпенглер, говоря о «прасимволе» и «душе» культуры как потенции жизни культуры, как становлении внутренне возможного. Эту же точку зрения разделяют Я. Э. Голосовкер, А. Ф. Косарев, А. М. Лобок, А. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинский и многие другие исследователи мифа.

Поскольку миф является определенной размерностью восприятия, то это всегда и некий предел, и любой исторически конкретный миф не обладает бесконечной длительностью существования: когда-нибудь он исчерпывается полностью. Тогда и наступает кризис смысла личности, кризис смысла культуры – разрушение мифической безусловности, а это – самое тяжелое испытание, которое выпадает человеку: «Кризис смысла – это самый глубокий и самый безвыходный кризис, в который только может попасть человек. «жизнь потеряла смысл» – это означает, что остается только один выход – самоубийство. И единственная альтернатива такому самоубийству – миф, создающий иллюзию смысла» [Лобок 1997: 95]. Это именно та проблема самоубийства, которую пытался решить А. Камю – стоит ли продолжать жить, если ты чувствуешь и понимаешь абсурдность (то есть бессмысленность) своего существования? Абсурдность – это и есть выпадение человека из мифа, отчуждение от мира через потерю мифа. А вернуться к миру можно только через обретение в нем смысла – через миф. Однако не сам человек сознательно создает, конструирует миф-смысл: скорее, он сначала попустительствует прорастанию нового смысла, не замечает (или делает вид, что не замечает, сопротивляется), игнорирует его неистребимую природу, а уже затем нежно взлелеивает, культивирует эти тончайшие побеги, появившиеся «на пепелище». Так же и культура, вырастая из своего очередного мифа и, тем самым, разрушая его, вынуждена «останавливаться», ощущая проникновение в нее хаоса и ожидая рождения нового упорядочивающего мифа. Современная культура как раз и находится в таком «ожидании» по исчерпании новоевропейского мифа. Но это вовсе не означает, что она находится вне мифа вообще. По сути, получается, что история развития культуры – это есть история развития (возникновения и исчерпания) смыслообразующих мифов, только каждый раз этот миф должен дать все более широкое, более общее основание.

Возвращаясь к проблеме смысла как предмета культурологии, следует отметить, что проблема смысла – это проблема и предельной рациональной точки опоры всей культуры, поскольку именно смысл является тем критерием, на основании которого человек совершает выбор, рационально обосновывая этот выбор именно исходя из своего представления о реальности (точнее, о ее смысле).

Таким образом, анализируя миф, можно отметить парадоксальную вещь: миф рождается как *максимально возможный на данной стадии предел рациональности*. Сознание работает в соответствии с этим пределом – вполне рационально. Культурное творчество развивается в пределах мифа, который собственно и выступает критерием отбора найденных форм, разрабатывает эти пределы по максимуму, растягивает его во все стороны, испытывая его эластичность и проверяя на прочность. Сознание, умиротворенное найденным мифом – рамками, познавательной сеткой, успокаивается и погружается в него целиком, абсолютизируя его. Мышление благополучно почивает в мифе, как в теплой норе. Постепенно начинает ощущаться некоторая некомфортность от того, что преднайденный миф (или нора) не может вобрать в себя весь растущий и изменяющийся мир человека. Просыпается рациональное сознание, чтобы осознать это противоречие. Неудовлетворенность существующим порядком порождает осознание ситуации как хаотической, вызывает желание порядок навести. Миф приводится к системе и аргументируется: так рождается мифо–логия – хрупкое равновесие между рациональным и мифологическим (по определению: она ведь *мифо–логия*!). Однако разбуженная рациональность перерастает в критичность, даже в критицизм (это и есть *критический* момент для культуры). И только когда вся «нора» разрушена, сознание сначала отчаивается и оглядывается на обломки, а только затем видит перед собой новый открывшийся горизонт окружающего мира, который становится для него новым пределом рациональности – и (одновременно!) осознается в новом смыслообразующем мифе.

Таким образом, интерпретируя развитие культуры через трансформацию ее смыслообразующего основания, то есть мифа, возможно обоснование культурологии как «мифо→логии» культуры в первом значении – учение (наука) о мифах культуры.

Обращаясь вновь к понятию «мифология», вернемся также к его исходному (буквальному, корневому) определению, которое мы находим в «Философии имени» А. Ф. Лосева: мифология – это «логос мифа, или осознание мифической действительности» [Лосев 1990: 162]. В этом смысле мифология действительно может быть наукой. Более того, она «…есть первая и основная, первая если не по простоте, то по сложности, наука о бытии, вскрывающая в понятиях бытие с его наиболее интимной и живой стороны… есть наука о бытии, рассмотренном с точки зрения проявления в нем всех, какие только возможны, интеллигентно-смысловых данностей, которые насыщают и наполняют его фактическую структуру» [Там же: 165]. Культурология же и пытается постичь проявление, реализацию этих «интеллигентно-смысловых данностей», то есть, в конечном счете, – мифов.

У Лосева же мы находим важные для нас рассуждения о науке как таковой, необходимые для прояснения характера специфики «научности» культурологии: «…*всякая наука есть слово*...». Однако, «…чтобы говорить научно, т. е. говорить о бытии в логосе, надо сначала говорить о нем в эйдосе» [Там же: 158].

Что же такое «эйдос»? Само понятие знакомо нам еще из философии Платона, утверждавшего существование двух миров – идеального и земного. «Эйдос» – та самая первоидея, точнее, первообраз, который в своей предельной всеобщности дает основание всему многообразию, всей конкретности соответствующих ему вещей и явлений земного мира. Эйдос – это первое цельное созерцание вещи, первое приближение к вещи – феноменология (проявление) вещи как предмета созерцания. Только на основании узрения эйдоса возможно развитие логоса как множественного, расчлененно-дискретного понятийного осмысления.

Логос в этом смысле есть «...только способ видеть предмет, инструмент» которым предмет берется, логос «не есть никакая сущность, а лишь метод подхода к ней» [Там же: 100].

Культура, точнее ее лик, явленный (являющийся) человеку и есть созерцаемый непосредственно эйдос, культурология – есть принцип и метод осмысления культуры. Каков же этот метод, если мы говорили о плюрализме методологических оснований?

Говоря о культурологии как о науке о смысле, мы отметили, что для нее недоступно (точнее, противоестественно) созерцание «чистого смысла», поскольку культурология всегда имеет дело с воплощенным смыслом, феноменологически явленным или являющимся. Единственное общее, что на сегодня можно выявить относительно методов исследования культуры – это то, что культура проживается своим исследователем, и только при этом условии осознается.

Мы не пытаемся представить принцип «эмпатии», «переживания» в качестве единственного метода культурологии: такая трактовка не отличалась бы от методологических изысканий начала прошлого века. Но мы утверждаем личную отнесенность к культуре в качестве необходимого и первого шага в ее осмыслении, именно поэтому мы утверждаем, что культурология не просто область знания, но особое мировосприятие: восприятие мира через культуру, если угодно – культуроцентристское мировосприятие.

Культурология естественно выстраивает свой собственный миф ради возможности выстраивания собственного логоса. В этом смысле культурология представляет собой желанное «*живознание*» (термин А.С. Хомякова), которое должно обладать характеристиками цельности и съединения мифа и логоса, интуитивно-образного и рационально-понятийного. Показательно при этом, что термин «культурология» не прижился в западной науке, оставившей менее проблематичное название – Cultural research или еще более общее – Humanities (обозначающее весь корпус гуманитарных наук в отличие от Science – наук точных), зато он «природнился» в отечественной мысли, подкрепленный архетипической «софийностью» и здоровым мифологизмом русской философии «всеединства», «многоединства».

Постепенно начинает просматриваться и другой уровень, другая сторона понятия «мифология» – своего рода мифология культурологии или мифология культуры во втором значении. Архаическое сознание мифологизировало прежде всего естественные (природные) силы, наделяя их душой, собственным существованием. Природные божества получали «культурные» функции в качестве вторичных – покровитель земледелия, письменности, ремесла, искусств, охоты и т. п. Культурология же мифологизирует культурные «стихии» – технику, искусство, науку, текст, язык, политику и даже культурно окрашенную сексуальность.

Сама культура как *целое* сегодня становится главным объектом мифологизации постольку, поскольку она актуально переживается внутри культурологии как самосущая, саморазвивающаяся, саморефлексирующая реальность, то есть, в конечном счете, ей приписывается собственное, независимое от человека, существование, собственная личность. Выполняется одно из главных условий мифологического сознания: культура воспринимается как Живое и Одушевленное. У нее есть «душа» – «миф» и «тело» – пространственно-временная локализация. Она проживает определенные возрасты, умирает и воскресает, подобно умирающему и воскресающему богу.

Интересно, что в осознании этого культурология пытается применить одновременно оба известных способа понимания действительности: переживание целостности души культуры, отказ от субъектно-объектного противопоставления, интуитивное чувствование культуры (философия жизни, интуитивизм); препарирование тканей культуры, сохранение субъектно-объектного отношения (психоанализ, структурализм) – но в и этом случае это отношение парадоксально переворачивается: скорее человек становится объектом воздействия «структур» культуры (архетипов, знаков, символов, текстов), нежели подлинным ее естествоиспытателем, вплетается в орнамент самопорождающейся «текстуры» культуры.

Понимание культуры как личности актуализирует в конечном итоге идею субъектно-субъектных отношений, идею диалога с культурой, диалога культур.

Культурология в каком-то смысле начинает выполнять оккультную функцию общения с «духами» – вскрывать «потусторонние смыслы», толковать символы, тексты, коды культуры, опираясь на бессознательную интуицию. Внутри культурологии же происходит взламывание традиции классического научного дискурса. Для общения с живой культурой и толкование ее текста становится необходим мифопоэтический язык, хайдеггеровское вслушивание в глас бытия. Культурологический текст сам насыщается метафоризмом, символизмом, эмоциональностью, то есть обретает характеристики мифологического повествования.

Одна из ярчайших характеристик мифологичности культурологии прослеживается в особенностях ее «терминологического» языка. Несмотря на действительное многообразие и аналитическую глубину фундаментальных исследований культуры, насыщенность практически столетнего развития культурологии, ситуация невозможности дать исчерпывающее или хотя бы общепринятое определение исходного понятия культурологии – понятия культуры, сохраняется. Но это вовсе не показатель малознания, напротив, ни одна эпоха не демонстрировала такого пристального внимания к феномену культуры, такой подробной разработки

этой темы, такого переживания и осознания культурного как собственно человеческого. Скорее это парадоксальное хранение молчания в условиях многообразия (возможно и избыточности) концептуальных построений напоминает императив неизреченности последнего, предельного имени Верховного Божества, замены его бесконечным количеством эпитетов: ведь назвать имя, то есть определить – значит тем самым ограничить его существование и таким образом подчинить себе. Вообще, говоря о понятийном аппарате культурологии, следует заметить, что ни один «термин» культурологии по сути не «терминологичен». Все понятия – не понятия в полном смысле слова, но скорее предпонятийные синкретичные «смыслообразы». Терминологический синкретизм выражается уже в лавинообразном проникновении терминов естественных наук в гуманитарную сферу (конечно, автор отдает себе отчет в том, что заимствование терминов происходило всегда – дело здесь в характере, масштабах и в целях заимствований). Сам факт применения естественнонаучных терминов зачастую стал приравниваться к акту объяснения. Категории «система», «квант», «когерентность», «бифуркация», «структура» для современной культурологии не менее мифологичны, чем «хаос», «мрак», «эреб», «эрос», «уран», «земля» в античных мифах творения. Что уж остается говорить о «терминах» постмодернистской культурологии: «след», «трещина», «симулякр», «экстаз», «отвращение», «хаосмы», «фантазмы», «ризома», «складка» и т.п.! Науке свойственно объяснение непонятного через понятное, неизвестного через известное. Однако здесь речь идет не только и не столько об объяснении, сколько о вполне мифологической процедуре присваивания имен, наименования.

В одной статье, обосновывающей применение принципов синергетики в культурологическом познании, мы читаем: «Процессы самоорганизации, проистекающие от состояния порядка к состоянию хаоса и наоборот, обладая высокой степенью выбора при направлении своего движения, тем не менее во всех случаях могут быть охарактеризованы ключевыми синергетическими понятиями: сложность, самоорганизация, неустойчивость, нелинейность, ветвление (бифуркация), аттрактор, перемешивающий слой, ценная информация, принцип фрактального подобия» [Иванова 2003: 21]. Речь идет о процессах самоорганизации культуры, к которым и прилагаются названные термины. Действительно, процессы самоорганизации в культуре могут быть описаны (точнее, наименованы) этими терминами, но могут ли они быть объяснены именно ими в рамках культурологии?

Для культуролога, если он, конечно, не имеет достаточного (причем очень основательного) физико-математического образования и не разбирается хотя бы в основах термодинамики и квантовой физики, все эти слова остаются не более чем «мифосемантическими комплексами», «смыслообразами». Если Павел Флоренский, использовавший в своих трудах понятие «синергия», был одновременно физиком, математиком, богословом, филологом и философом, то у современного «гуманитария» зачастую наблюдается значительный пробел в области даже школьной программы по физике. Приходится быть «маргиналом мысли» и осваивать все эти понятия на ходу, на границах собственного знания и невежества. Синергетика действительно обосновывает не просто многолинейность, а «многомерно-пространственную модель» эволюции. Но культуролог должен ее «присвоить», то есть вложить в нее свою, имманентно созревшую концепцию развития культуры. Единственное же, что культуролог может принять безоговорочно и сразу, так это образ нового Мирового Древа, рисуемый синергетикой (потому что он совпадает с известной ему архаической мифологической моделью), образ эманации Космоса из недр Хаоса, образ упорядочения действительности через деятельность «тотемных первопредков», «культурных героев».

Интересно, что в качестве таких «первопредков» (зачинателей-инициаторов), «героев» культурология осознает те фигуры, которые для нее значимы в первой степени – то есть те, которые ее основывали. В этом отношении и Шопенгауэр, и Ницше, и Шпенглер, и Хёйзинга, и Фрейд, и Юнг, и Ортега-и-Гассет, и Хайдеггер, и Сартр, и Фуко, и Деррида, и Делёз, и Флоренский, и Бердяев, и Лосский, и Франк, и Лосев, и Лотман, и Мамардашвили, и Библер и т. д. – осознаются также как Тот, Осирис, Птах, Прометей, Энки, Кетсалькоатль и т. п. Также осознаются и фигуры собственно творцов культуры – художников, поэтов, писателей, музыкантов, ученых. Каждое имя – не просто имя человека, оно обозначает собой особый мифосемантический комплекс, благодаря наличию которого хаос культуры упорядочивается.

В культурологическом знании возрождается мифологический и алхимический принцип «множественности реальностей» и «оборотничества» – взаимопроникновения, взаимопревращения, «взаимоперевода» всего во все (искусства, религии, магии, науки, повседневности, техники, политики и т.д.), поскольку все есть одно – все есть культура и культура есть все. Культурология, как и алхимия, занимается поиском «философского камня», но не того вещества, которое превращает неблагородные металлы в благородные (золото), а того «механизма», «кода», который превращает не только «не- культурное» или «до-культурное» в «культурное», но и одно «культурное» в другое «культурное». Но остается общий знаменатель – «превращает», ибо никто не может строго научно (понятийно, логически), а не метафорически, объяснить сам процесс превращения «хаоса» в «космос» или одного культурного «космоса» в другой. Вырисовывается картина своеобразного смыслового «промискуитета» – сожительства всего со всем.

Культурологическое знание демонстрирует и еще одну черту мифа – эротическое отношение к действительности. Эротическое чувство – не то же самое, что биологическое половое влечение. Эротическое чувство – это чувство интимности бытия, чувство открытости другому, открытости миру [См. Буркхарт 1995: 124-155]. Не случайно культурфилософская мысль с начала XX века концентрируется на критике метафизики (М. Хайдеггер, Р. Барт, Ж. Деррида и др.) как отрыве от действительности, на стремлении к имманентизации мира. Культурологическое знание отходит от первоначального пафоса умирания и разрушения, кото-

рый был присущ культурфилософии первой половины XX века: через «отвращение» к культуре оно приходит к идее «игры» и «эксперимента» в культуре – жажде испытать новое, вполне в соответствии с самим культурным духом второй половины XX века – духом постмодерна. Новизна становится поистине эротическим принципом – наслаждение текстом культуры (Р. Барт) возможно именно в ситуации смыслового «взрыва», когда текст начинает демонстрировать всю многоцветную игру возможных смыслов. Культурологическое сознание в каком-то смысле «зачаровано» культурой: сама культура во всем ее многообразии начинает «соблазнять» человека (Ж. Бодрийяр), а человек предстает как «вожделеющее животное», причем, вожделеющее всего того, что есть в культуре – без разделения на «плохое» и «хорошее». Всего и сразу. Фрейдовские (но, прежде всего, мифологические!) категории «Эрос» и «Танатос» постоянно всплывают в культурологическом сознании. «То, что сексуально-фаллические мотивы весьма и весьма объемно представлены в любой без исключения исторической мифологии – факт хорошо известный», – отмечает А.М. Лобок [Лобок 1997: 197]. Но те же сексуально-фаллические мотивы начинают распространяться и в культурологическом мышлении (Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ю. Кристева, А.М. Лобок, М. Фуко). Сексуальность видится той силой, укрощая, упорядочивая, инвертируя которую человек существует в культуре – а ведь это находится в полном соответствии с архаическим представлением о сексуальности, стоит только обратиться к мифам, и мы найдем богатейшие иллюстрации сексуальности: космический сексуальный акт, мастурбация, сексуальные связи богов, двуполые «первосущества», «фаллоцентризм» и т. д. Пол сегодня присваивается и культуре: мужская или женская, а может быть и андрогиническая, а потому и самодостаточная, божественная.

В целом же, если совместить все черты мифа, присутствующие в современной культурологии, можно вывести одну важнейшую мысль: сама культура становится некоторым «тотемным предком», а затем и богом, но этот бог не трансцендентен по отношению к человеку: «Если учесть, что европейское сознание на протяжении всей своей истории неуклонно двигалось в сторону последовательной имманентизации всего трансцендентного, то нет ничего удивительного в тезисе, что *бог есть культура* (курсив автора). Это бог не метасубъект, трансцендентно отстраненный от мира. Это сложно организованный конгломерат самоорганизующихся подсистем... в целом эти подсистемы образуют систему, общие контуры которой скрыты от познающего сознания рядом перегородок-горизонтов, в принципе непреодолимых для человеческого субъекта, локализованного в дискретной точке исторического времени и пространства. Об этой системе, как и о старом Боге, можно с уверенностью сказать только то, что она *есть*», – читаем мы в статье А.А. Пелипенко [Пелипенко 2000: 107]. Без сомнения, можно спорить, утверждать, что это культурологическая метафора, но ведь именно посредством метафоры в культурологическое сознание «контрабандой» протаскивается миф.

Момент мифологического синкретизма в культурологическом знании, тем не менее, обладает бесспорным творческим потенциалом: творческая энергия высвобождается в двух случаях: во-первых, при расщеплении целостности, во-вторых, при синтезировании целостности. В данном случае имеют место оба вида реакции: осуществляется попытка интегрировать разрозненные знания о культуре и человеке (идет реакция синтеза) и, одновременно, становление культурологии реализуется в дифференциации, расчленении некой первичной идеи «науки о культуре» на конкретные отрасли культурологического знания, в самоструктурировании новой области познания.

Культурология, по сути – метаязык гуманитарного дискурса и шире – метаязык культуры, а потому она не может не быть мифологичной. Но мифологичность – отнюдь не слабая ее сторона. Если понимать миф в соответствии с лосевскими определениями (миф как максимальная степень обобщения, как личная история, как развертывание магического имени, которое в перспективе имеет бесконечность – но не дурную, а бесконечность воплощения потенций развития), то именно значительная степень мифологичности позволяет культурологии сохранить живую связь с объектом (предметом) изучения. В то время как научное познание требует объективации как отстранения, а, следовательно, отчуждения от предмета познания, объективность культурологического знания может быть интерпретирована как подлинность и глубина субъективного опыта и выражение (эксплицирование) этого опыта адекватным опыту языком. Опыт мифа выражается языком мифа, опыт искусства – языком искусства, опыт науки – языком науки и т.д. и культурология является неким моментом «соединимости несоединимого». Многоязычие выступает как условие культуры, а значит и культурологии. Поэтому в самой культурологии адекватно отражается и современное переходное состояние культуры, и все переходные состояния вообще. Можно даже утверждать, что культурология настолько и может адекватно рефлексировать реальность современного переходного состояния культуры, насколько она сама порождена этой реальностью, насколько она ей изоморфна во всей ее мифологичности, синкретичности, многоязычности, противоречивости и стремлении к синтезу.

Здесь важно подчеркнуть именно момент *отражения*, ведь рефлексия – это, прежде всего, отражение – способность отражать мир, но и видеть в мире свое отражение.

Тенденция видеть во всем себя (от первобытного анимизма до современного «антропного принципа») свойственна собственно переходному состоянию как культуры, так и человеческой личности: заинтересованность собой, стремление к самоидентификации. Одной из самых значительных метафор-мифологем, связанных с переходным состоянием, которые рождает современная культура, является метафора *зеркала* (точнее зеркальной поверхности, зеркальной грани: «здесь – там». При этом переход обозначается знаком « – » (связи и промежутка, со(рас)членения). Человек (и культура) узревает свое отражение и созерцает себя. *Пока человек и культура не знают, что они из себя представляют и пытаются это узнать – длится «пере-*

ход». Когда же некоторое «представление» (в шопенгауэровском и шпенглеровском смысле) о себе составляется, тогда формируется целостный тип культуры, тип личности, находится «канал» эволюции, «путь» развития и т.п.

Как же сочетаются в культурологическом знании несоединимые вещи: научная рациональность (стремление к осознанию логоса) и мифологическая интуитивность (цельное восприятие мира)? Так же как в мировосприятии каждого человека: каждый человек имеет в основании своего сознания миф, но каждый человек, сталкиваясь с сопротивлением реальности, вынужден отказываться от своих мифов, признавать всю их иллюзорность: каждый человек переживает истинность мифа, и каждый же человек переживает разрушение мифа, ибо само осознание разрушает миф. Наше самостоятельное мышление просыпается лишь тогда, когда мы выводимся из мифического равновесия и попадаем в неравновесность инициирующей переходности.

Классическая наука сформулировала принцип движения сознания «от мифа к логосу», культурная реальность XX века внесла поправку: движение к логосу характеризуется моментами реактуализации мифа, существования мифа в качестве «неснятой» архаической основы сознания. «Чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому, наложить на него свою печать… Трюизм «всякая мысль антропоморфна» не имеет иного смысла» [Камю 1990: 32]. Следовательно, миф неистребим как необходимая основа мышления. Но мы находим также множество свидетельств тому, что человечество движется по пути рационализации, демифологизации, стремится опираться на собственный разум: императив движения к логосу заложен в самом человеке, в самой культуре, а, следовательно, и в культурологии. Более того, именно в культурологии как в самосознании культуры необходимо следование этому императиву: исследователю-культурологу всегда необходимо мыслительное усилие, которое позволяет перейти на качественно новый уровень сознания и познания: «Всегда просто быть логичным, но почти невозможно быть логичным до самого конца, – рассуждал в свое время со стоическим самообладанием А. Камю, – …К этому последнему повороту, колеблющему основания мышления, приходят многие люди, в том числе и самые незаметные. Они отрекаются от всего, что им дорого, что было их жизнью. Другие, аристократы духа, тоже отрекаются, но идут к самоубийству мышления, откровенно бунтуя против мысли. Усилий требует как раз противоположное: сохранять, насколько возможно, ясность мысли, пытаться рассмотреть вблизи образовавшиеся на окраинах мышления причудливые формы» [Там же: 28].

Действительно, просто констатировать мифологизм современного научного, культурфилософского, культурологического мышления. Гораздо сложнее признать те «мифологизмы», «софизмы», «симулякры», «иронизмы», которым наполнено самосознание культуры сегодня и в своем сознании, постоянно отсеивать их, пытаться их анализировать, выявлять причины их возникновения, то есть делать шаг в сторону логоса: анализировать и осознавать самое себя.

Именно поэтому мы и предлагаем применить к культурологии такое, казалось бы, странное наименование «мифо→логия» культуры. На наш взгляд, именно в такой структуре улавливается и в свернутом виде содержится и выявляется логика и динамизм человеческого сознания, культуры и самой культурологии. В логике знак « → » является знаком импликации, то есть указанием на то, что одно внутренне содержит и пред-полагает другое. На наш взгляд миф предполагает логос, а логос, отрываясь абсолютно от корней мифа, самоуничтожается. Так предшествующее состояние предполагает последующее и они встречаются и сопрягаются динамически в непосредственном настоящем, которое является по сути своей переходным. Поэтому культурология, если к ней предъявлены требования стать целостным знанием о культуре, может существовать только в постоянном движении между двумя полюсами: как интенция от «начала» мифа к «пределу» логоса: первоначально рождается новый интуитивный *образ* (эйдос) культуры как первое приближение к постигаемой реальности, а только затем – ее новый концепт, понятие (логос). Через это движение – переходное состояние – проходит сегодня и индивидуальное сознание, и культура, и культурология как особый тип мировосприятия, форма саморефлексии культуры, ее самоосознания.

Отметим еще одно важное обстоятельство: без сомнения диалектика мифологического и рационального не является исчерпывающей характеристикой современной культурологического знания: она лишь выстраивает «ось» культурологического познания.

Однако предложенная динамическая схема («мифо→логия») как отражение структуры и интенциональности культурологического знания отображает только диахронный срез. Хотелось бы предложить и более объемный образ, отражающий смысл причудливо-синтетического сопряжения гетерогенного и разнообразного.

Культурология сегодня достаточно «первобытна», чтобы не замечать монструозности многих своих синтезов, создаваемых во многом по принципу бриколажа (как и в архаической мифологии). Сама культурология выбирает для их обозначения весьма привлекательную мифологическую метафору «кентавра» (как символа сочетаемости несочетаемого). Однако, кентавр – слишком уж эстетизированный образ для подлинно «первобытных» синтезов. Скорее культурология своим современным обликом напоминает известный первобытный рисунок, обнаруженный на стене пещеры Ле Труа-Фрер, и изображающий некое монструозное существо: зверя, духа, или шамана, переодетого в звериные шкуры. Эта фигура составлена из ног, тела и гениталий человека, лап медведя, хвоста лошади, бороды серны, клюва совы, глаз волка, рогов оленя. До сих пор разгадки символики этой фигуры не существует. На наш взгляд относительно этой фигуры можно утверждать одно: она есть *форма первобытного синтеза*, некоторое «всесущество», сочетающее несочетаемое – человеческое и звериное, а потому, и отталкивающее притягивающее и взгляд и ум в желании разга-

дать эту головоломку. Это монструозное существо, однако, антропоморфно, ибо составлено человеком. Так же и культурология – антропо- и культуроморфна, поскольку воспроизводит и пытается совместить в себе «*всё*» культуры (научность, художественность, мистичность и т.д.) ради обретения (видения) культуры как *целого*, а потому неизбежно предстает таким же фантастическим, мифическим монстром-чудовищем-чудищем-чудом. Значительно для нас в этом плане замечание А.Ф. Лосева, о том, что чудо – не есть познавательный синтез и логическая целесообразность, не есть волевой синтез и практическая целесообразность, не есть синтез эстетический и художественная целесообразность, оно есть *синтез ради самоутверждения, ради утверждения своей целостности* [См. Лосев 1990: 559-561]. В чуде есть веяние не погибшего, но сохраняемого в виде воспоминания и тем самым вновь переживаемого прошлого, в чуде есть и предощущение будущего как открытой возможности: и прошлое и будущее взаимообращаются в *сейчас свершающемся* чуде.

Сегодня культурология, обладающая собственной спецификой, изоморфной специфике современной культуры, содержательно воспроизводит и собственный смысл переходности: сопряжение и взаимодействие в едином времени-пространстве различных форм, языков, способов освоения культурной реальности. Логика культурологической переходности, так же как и логика переходности культуры – не формальная, где одно утверждение исключает противовположное, и даже уже не диалектическая, согласно которой противопоставленность тезиса и антитезиса снимается в необходимом движении к синтезу. Эта логика вероятностная, в которой высказывания имеют значения не только «истинности» и «ложности», но и *промежуточное значение* – «может быть», «возможно», «вероятно».

Да, культурологическое знание сегодня еще не достаточно четко структурировано, оно только начинает выстраиваться в соответствии со своим собственным жизненным мифом – мифом целостного видения культуры. Целостного, а не всевозможностного, поскольку целостность предполагает выработку критериев самособранности. Целостное видение, как мы уже говорили, является скорее не наличным, а желаемым состоянием – интенцией и целью культурологического знания. Мы вполне можем говорить о цели культурологии, как необходимом условии формирования целостности ее знания, но эта цель представляется нам как имманентная развитию, и если мы отказываемся от презумпции цели (направленности на результат), то любое культурологическое исследование теряет для нас смысл – другое дело, что эта цель выступает как своего рода «горизонт» познания, который недостижим, но который постоянно расширяется.

Список литературы

Буркхарт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология / Сост., вступ. ст. П. С. Гуревича. – М.: Высш. шк., 1995. – 320 с. – С. 124-155.

Иванова О. В. Синергетика как методология культурологического исследования // Культурологические исследования"03: Сборник научных трудов. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2003. – 512 с. – С. 13-26.

Ионин Л. Г. Социология культуры. – М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. – 280 с.

Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

Кнабе Г. С. Основы общей теории культуры. Методы науки о культуре и ее актуальные проблемы // История мировой культуры: Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Под ред. С. Д. Серебряного. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. – 429 с. – С. 37-88.

Кондаков И. В. Самосознание культуры на рубеже тысячелетий // Общественные науки и современность. - 2001. – № 4. – С. 138-148.

Косарев А. Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 304 с.

Лешкевич Т. Г. Философия науки: традиции и новации: Учебное пособие для вузов. - М.: «Издательство ПРИОР», 2001. – 428 с.

Лобок А. М. Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.

Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 656 с.

Пелипенко А. А. Методология анализа и проблемы российской государственности // Общественные науки и современность, 2000. – № 5. – С. 104-110.

Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система: Структурная морфология культуры. Единство онто- и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко-культурной феноменологии. – М.: Языки русской культуры: Кошелев, 1998. – 271 с.