

ПИСЧИКОВ В. С.,
ХОЛИН М. М.,
г. Кривой Рог

ПОЛАГАНИЕ СМЫСЛОВ КАК ФУНКЦИЯ КУЛЬТУРЫ

В XX столетии в ряду явлений, вызывающих пристальное внимание и устойчивый интерес философов, на первый план выдвигается культура. Возникает и интенсивно развивается специальная область философских исследований - философия культуры, которая стремится понять культуру как целостный феномен, осмысливая различные ее атрибуты и модусы, измерения и грани. В последние десятилетия при этом все чаще применяются системно-структурный метод, а также методы, основанные на использовании семиотики, теории информации, кибернетики, что, безусловно, дает возможность увидеть в культуре некоторые новые аспекты и качества. Однако выявляется и тот факт, что традиционные философские методы и подходы к познанию культуры отнюдь не исчерпали своих возможностей, не превратились в анахронизм.

Подход к осмыслению культуры со стороны ее социального и личностного предназначения открыл ее полифункциональность как сложнейшего феномена бытия человека. Среди важнейших функций культуры, как правило,

называют человекотворческую, нормативную, информационно-познавательную, коммуникативную, социальноорганизующую. Не подвергая сомнению обоснованность выделения перечисленных функций, мы полагаем, что в их ряду должна быть названа и функция смыслообразования, смыслополагания, которая лежит в основе всех функций культуры.

Суть функции смыслополагания заключается в том, что важнейшим назначением культуры является придание ею определенных смыслов бытию человека. Благодаря этой функции культуры в бытие общества и индивида вносится собственно человеческое содержание, образуется целостность социума, сохраняется и передается последующим поколениям социальный опыт, а тем самым становится возможной и история общества.

Идея о том, что смыслы являются как бы той «призмой», через которую человек воспринимает и интерпретирует реальность, в истории философии была сформулирована и развита в феноменологии Гуссерля. Однако возникновение этой идеи связано с именем Ф. Ницше, высказавшего мысль о смысловой многозначности восприятия бытия. Как утверждал философ, мир в восприятии всех не обладает единым смыслом, напротив, различными индивидами ему придаются разнообразные смыслы и интерпретации.

Принципиально важным шагом в развитии названной идеи и трансформации ее в аксиологическом ключе стала неокантианская концепция культуры как системы ценностей. Позже значительный и своеобразный вклад в развитие аксиологического подхода к пониманию культуры внесли М. Шеллер, Н. Гартман, М. Вебер, Г. Гадамер и др. Можно с полным основанием сказать, что этот подход стал доминирующим в западной философии культуры и культурологии XX столетия.

В отечественной философии неокантианская аксиологическая концепция культуры вначале была подвергнута резкой критике. Ее обвиняли - и, надо сказать, не без основания - в субъективно-идеалистическом понимании исторического процесса, субъективизме и схематизме в его интерпретации. Однако в середине 70-х годов начинает постепенно утверждаться и становится со временем преобладающей более взвешенная, объективная оценка, которая отнюдь не сводит упомянутую концепцию к отмеченным выше ее особенностям. Так, В. Межуев в своей книге «Культура и история» (1977) писал: «Одностороннее отрицание оценочной функции понятия

«культура» неизбежно ведет к утрате для всего исторического процесса критерия культуры, уравнивает в культурном отношении самые различные общественные системы, делает фактически невозможным сравнение и оценку исторических эпох по уровню культурного развития» (Межуев В. Культура и история. - М., 1977. - С. 85).

При этом обращалось внимание на тот факт, что аксиологический подход к познанию культуры берет свое начало за пределами неокантианства - в философии эпохи Просвещения - и что сам по себе он отнюдь не противоречит диалектико-материалистическому пониманию культуры и общества, а органично вписывается в него. Более того, В. Межуевым высказывается весьма неожиданная мысль о том, что в «Тезисах о Фейербахе» Маркса содержится идея, которая по существу открывала путь ко многим выводам, сделанным позже неокантианством и феноменологией, хотя и, безусловно, с иных мировоззренческих позиций.

Речь идет о мысли, согласно которой действительность следует понимать не только как объект, что характерно, по мнению К. Маркса, для прежнего материализма, а «как человеческую чувственную деятельность, практику», то есть субъективно (Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 3. - С. 1). Субъективность здесь, на наш взгляд, понимается в двух смыслах: а) гносеологическом, как необходимое условие адекватного понимания действительности, а не как помеха, препятствие, которое требуется только преодолевать в процессе познания, и б) онтологическом, как объективное качество самой действительности, представляющее собой опредмечивание в ней субъективности человека.

Основоположники марксизма в своих зрелых произведениях не отказались от этой мысли, но развили и реализовали ее в той мере и форме, в какой им это было необходимо при разработке своей концепции. Речь идет об идее зависимости познания, прежде всего социального, от мировоззренческих убеждений исследователя, его идеологических и классовых представлений и интересов.

Раскрывая содержание смыслообразующей функции культуры, следует иметь в виду, что речь идет о внесении культурой в бытие человека не только высших смыслов - смысложизненных ценностей, таких, как смысл жизни, счастье, любовь, добро и др. Имеется в виду несравнимо более широкий процес: придание смыслов всей тотальности человеческого бытия во всех его проявлениях - формам деятельности и

разнообразным ее результатам, взаимоотношениям людей и их поступкам, явлениям духовного мира и т. д. Все это многообразие человеческой реальности приобретает смысл лишь будучи включенным в контекст культуры. В свою очередь, культура предстает как целостная непрерывная в пространственном и временном отношениях реальность - «символический универсум» (Э. Кассирер), «интерсубъективный горизонт жизненного мира» (Ю. Хабермас), «единый срез, проходящий через все сферы человеческой деятельности» (М. Мамардашвили), «единое семантическое поле культуры» (С. Крымский).

Осознание органического смыслового единства природной, социальной и духовной сторон человеческого бытия присуще всем культурам независимо от их своеобразия и уровня развития. Об этом красноречиво свидетельствуют традиции и обычаи всех народов, придающие социальный и духовный смысл таким вехам в индивидуальной жизни человека, как рождение, достижение физической и половой зрелости, брачный союз, смерть и др. Понимание не только естественности и исключительной важности такого единства, но и необходимости его сохранения в жизни современного человека характерно и для многих выдающихся философов различных направлений и школ XIX и XX столетий - К. Маркса, М. Шелера, Э. Фромма, К. Юнга и др. Так, М. Шелер в работе «Положение человека в космосе» (1928) писал: «Противоположность, которую мы обнаруживаем в человеке и которая субъективно переживается как таковая, есть противоположность жизни и духа... Но сколь бы ни были сущностно различны «жизнь» и «дух», все же оба принципа рассчитаны в человеке друг на друга: дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух» (Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. - М., 1988. - С. 83-83). В данном контексте М. Шелер оценивает как «совершенно правильное положение Маркса, согласно которому идеи, не имеющие за собой интересов и страстей, т. е. сил, происходящих из витальной жизни человека, из сферы его влечений, неизбежно посрамляли себя в мировой истории» (Там же. - С. 74).

Не менее определенны и красноречивы суждения по данному вопросу и философа иного направления - К. Юнга. В своем докладе «Дух и жизнь», прочитанном в 1926 г., он говорил: «Жизнь и дух представляют собой две силы или необходимости, между которыми находится человек. Дух

наделяет его жизнь смыслом и возможностью величайшего расцвета. Жизнь же необходима духу, ибо его истина, если она не жизнеспособна, ничего не значит» (Юнг К. Проблемы души нашего времени. - М., 1994. - С. 292).

Принципиально важным для раскрытия сути функции смыслополагания является проблема источника культурных смыслов. Фактически все философские направления единодушны в признании того факта, что культура выступает как нечто объективное и общезначимое по отношению к сознанию и деятельности индивида. Однако в истолковании объективных оснований культурных смыслов и ценностей такого единодушия нет.

Феноменология находит объективную опору смыслов в постулируемом ею «чистом», «трансцендентальном субъекте» и истолковывает объективность их как общезначимость, интерсубъективность.

Неокантианство фактически постулирует объективность ценностей культуры, отрывая их от исторически изменчивой реальности и рассматривая как нечто надисторическое и абсолютное. Желая преодолеть этот разрыв, М. Вебер попытался придать ценностям исторический характер, рассматривая их как установку, «интерес эпохи», выражающийся в социальных науках в форме «идеальных типов». И хотя идеальные типы, с одной стороны, являются «продуктами нашей фантазии», с другой стороны они - «мыслительные усиления определенных элементов действительности». Здесь налицо стремление М. Вебера вопреки его неокантианской ориентации придать содержанию ценностей в определенной степени объективный характер. В отличие от неокантианства и феноменологии марксизм видит источник смыслов и ценностей культуры в объективных характеристиках практического освоения мира человеком и закономерностях общественных отношений. Стремление найти объективные основания смыслов и ценностей культуры за пределами сознания характерно для философов не только марксистской ориентации. Так, А. Витгенштейн рассматривал в качестве такого основания «формы жизни», являющиеся «протофеноменами», «твердой почвой» любой культуры. Г. Парсонс, полемизируя с экзистенциализмом, отмечает: «...если на это нам возражают, что ценности, решения исходят только от нас как их творцов, то ответ гласит, что мы сами являемся объективными существами во Вселенной, объективно появились в ней и объективно зависим от нее» (Г. Парсонс.

Человек в современном мире. - М., 1985. - С. 358). В. Франк полагает, что «смыслы - это нечто, что нужно скорее найти, чем придать, скорее обнаружить, чем придумать» (Франк В. Человек в поисках смысла. - М., 1990. - С. 294).

Понимание смыслов и ценностей культуры как всеобщих и объективных с логической необходимостью выводит на проблему роли и места индивидуального, личностного начала в процессе смыслополагания и освоения ценностей. Очевидно, что между этими двумя сторонами взаимодействия существует противоречие, которое известный грузинский философ З. Какабадзе выразил следующим образом: «Человек не может жить без общезначимых ориентиров и норм жизни, но общезначимые нормы и идеи могут лишить человека индивидуально-свободной активности творчества» (Какабадзе З. Проблема человеческого бытия. - Тбилиси, 1985. - С. 174). Каковы же возможные формы разрешения названного противоречия?

Наиболее адекватной, диалектической формой разрешения его является свободная творческая деятельность личности. Творчество не мыслимо вне контекста культуры и тем самым вне использования ее смыслов и ценностей. Однако оно в такой же мере невозможно по своей природе и без внесения новизны в последние, т. е. без определенного изменения их. Органическое, хотя и внутренне противоречивое соединение этих двух разнонаправленных тенденций возможно благодаря наличию у индивидов такого личностного качества как самобытность, индивидуальность, являющегося субъективной предпосылкой разрешения рассматриваемого противоречия. Объективной же его стороной является прежде всего наличие свободы для творческой деятельности личности.

Следствием диалектического разрешения противоречия между объективными смыслами и ценностями культуры, с одной стороны, и субъективной формой их реализации в деятельности личности, с другой, является развитие, обогащение обеих сторон взаимодействия - культуры и личности. Тем не менее в реальном культурно-историческом процессе рассматриваемое противоречие далеко не всегда разрешается так гармонично. Существуют и иные формы его разрешения, которые выступают в качестве доминантных в определенные исторические эпохи или в конкретных культурах и социальных системах.

Первая из упомянутых форм связана с отношением к ценностям культуры как абсолютным, не допускающим индивидуальной корректировки и интерпретации. Такое

отношение осуществляется посредством идеологического и политического принуждения, ограничения свободы личности в тоталитарных системах. Характерно оно также и для традиционалистских культур и обществ, в которых реализуется в более мягких, естественных формах - через обычаи и нравы. Безусловно, и в рамках традиции неизбежно происходит определенное изменение и развитие культурных ценностей в процессе их реализации индивидами. Однако здесь еще отсутствует в полной мере свободное и осознанное отношение личности к смыслам и ценностям, которым она следует. Обращая внимание на это обстоятельство, М. Шелер заметил, что «всякое подлинно человеческое развитие существенно основывается на разрушении традиций» (Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. - С. 46).

Другая форма недиалектического разрешения противоречия между общезначимостью культурных ценностей и индивидуально-личностным их восприятием и реализацией, напротив, связана с абсолютизацией второй стороны противоречия. В этом случае личность относится к ценностям культуры как сковывающему, препятствующему ее самореализации и творческому осуществлению началу. Такой тип отношения существует как в тоталитарных и традиционалистских, так и в демократических (западные демократии) социальных системах, но лишь в последних он получает широкое распространение. Конкретные формы проявления этого отношения личности к ценностям культуры могут быть и являются разнообразными. Это «технологическое сознание» или «технократическое мышление», игнорирующее высшие гуманистические ценности как нечто отжившее, устаревшее и рассматривающее в качестве истинных ценностей исключительно научную и технологическую рациональность. Это также ставшая необходимым элементом сознания и образа жизни многих индивидов прагматическая ориентация, которая выдвигает на первый план в иерархии ценностей бытия материальные ценности - материальное благополучие, успех, карьеру, престиж, власть и др. Высшие духовные смыслы и ценности культуры при этом либо отодвигаются на второй план в качестве второстепенных, либо вообще исключаются из круга действительных ценностей. Аналогичным образом выстраивает иерархию своих жизненных ценностей и личность конформистского типа, воспринимая через них себя и мир. Как прагматизм, так и конформизм в качестве жизненных

ориентаций личности являются антиподами духовности.

Абсолютизация личностного момента в отношении к ценностям культуры характерна также и для индивидуалистически-анархических форм социального поведения. Эти формы присущи движениям, по преимуществу молодежным, которые обозначаются понятием контркультуры. Выступая под лозунгом борьбы за свободу самовыражения личности и против сковывающей эту свободу официальной культуры, они объективно подрывают, размывают устои и авторитет общечеловеческих начал в культуре вообще.

Особое место в ряду рассматриваемых явлений принадлежит получившему широкий и громкий резонанс в культуре XX в. модернизму, а позже - в настоящее время - постмодернизму. Наиболее сильное влияние постмодернизм получил в искусстве, а затем проник в философию и науку. По мнению одного из последовательных и известных оппонентов постмодернизма Ю. Хабермаса, «в центре спора (между постмодернизмом и немодернизмом - *авт.*) один и тот же главный вопрос: следует ли полностью порвать с традициями Просвещения или следует их развивать, вскрывая их диалектическое содержание» (Хабермас Ю. Философ - диагност своего времени // *Вопр. философии.* - 1989. - № 9. - С. 81). Выбрав путь разрыва с названными традициями и, главным образом, рационализмом и историзмом, постмодернизм отвергает либо до неузнаваемости перетолковывает общечеловеческие смыслы и ценности культуры - истину, добро, любовь, красоту и др. При этом среди важнейших феноменов человеческого бытия на первый план им выдвигается игра. Вот как характеризует игру Е. Финк: «Она охватывает всю человеческую жизнь от самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человека... Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут» (Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // *Проблема человека в западной философии.* - С. 360).

Однако принцип игры, проведенный в качестве методологического ориентира с неуклонной последовательностью, неизбежно влечет за собой крайний релятивизм и граничащий с произволом автора субъективизм. Обращая внимание на эту особенность постмодернизма, крупный современный немецкий философ М. Хагемайстер в своем интервью журналу «Вопросы философии» в 1995 году

отметил: «Традиционно с постмодернизмом ассоциируется феномен игры, мозаичности, когда из истории вынимаются какие-нибудь фрагменты, а затем заново монтируются в некое новое образование... Постмодернизм использует исторические аллюзии цинично, смеясь» (Хагемайстер М. О восприятии непринятого. Интервью // Вопр. философии. - 1995. - № 11. - С. 65-66).

Вполне логично такому подходу соответствует и девиз постмодернизма: «Все, что угодно!». В философии П. Фейерабенда этот девиз нашел свое выражение в его принципе абсолютного теоретического и методологического плюрализма или, как называет его автор, «эпистемологического анархизма»: «Не существует различия между оккультизмом, колдовством или естественными науками, физикой. Разрушены всякие иерархии, все равноценно!», - декларирует философ (Цит. по: Хагемайстер М. Там же. - С. 65). Но, как справедливо отмечает М. Хагемайстер «все, что угодно», перемешанное в игровом задоре, перестает иметь смысл» (Там же. - С. 66).

Рассмотренные здесь формы проявления негативистского отношения к выработанным человечеством в ходе своей многовековой истории ценностям, безусловно, вносят разнообразие в смысловое поле культуры, раздвигают его границы. Однако эти изменения, за редким исключением, носят характер внешнего разобразия (оригинальничанье, вычурность, эпатаж), подрывая глубинные, внутренние основания культуры, разрушая тем самым ее целостность, делая ее некогерентной. Это явление достаточно характерное для культуры современного западного общества, вызывает серьезное беспокойство не только у философов и в кругах гуманитарной интеллигенции. Так, известный физик, ученик А. Эйнштейна, Д. Бом в этой связи отмечает следующее: «Углубляя смыслы, мы приближаемся к духовности... Некогерентные смыслы, по существу, бессмысленны... Умножать несогласованную (некогерентную) духовность бесполезно», так как «в конце концов, наша культура утратит всякий смысл, а без него общество рассыпется, потеряет ценности и идеалы» (Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре // Человек. - 1993. - № 1. - С. 9, 11, 14).

Таким образом, нарастание некогерентности культуры, утрата или девальвация высших смыслов и ценностей ее угрожает не только целостности и стабильности самой культуры, но и бытию человека в целом, особенно его духовности. Разнообразные проявления этого неблагоприятия в

культуре западного общества вот уж на протяжении почти столетия, особенно начиная с 30-40-х годов, отмечают многие философы различных направлений.

М. Хайдеггер, который ввел в «Бытии и времени» (1927 г.) понятие «тап» для выражения обезличивающего воздействия на индивида социальности, через 20 лет в «Письме о гуманизме» счел необходимым призвать к противоположному: «Связыванию человека этическими нормами должна быть посвящена вся забота.., потому что отданный на произвол массовости человек техники может быть приведен к надежному постоянству только через соразмерные технике сосредоточение и упорядочение всего его планирования и поведения в целом.. Пусть даже они (нравственные нормы - авт.) лишь кое-как и до поры до времени удерживают человеческое существо от распада» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. - С. 374).

Размышляя о сущности современного человека, Э. Фромм в своей последней книге «Иметь или быть» (1976) приходит к неутешительному выводу, что он (человек 2-й половины XX в.) все более превращается в «потребляющего человека», для которого важнее «иметь» и «казаться». чем «быть» и «творить». В книге «Новые симптомы» Х. Ортега-и-Гассет констатирует, что «западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить» (Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. - С. 203). Г. Маркузе говорит об «одномерности» сознания современного человека («Одномерный человек»), а М. Мамардашвили об «антропологической катастрофе», выражением которой стало «перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания... в некоторое зазеркалье, составленное из имитаций жизни» (Мамардашвили М. Как я понимаю философию. - М., 1990. - С. 147).

Отмеченные выше в суждениях выдающихся философов XX в. тревожные симптомы и явления в бытии современного человека не только не исчезли и не ослабли, но продолжают углубляться и нарастать. Это однозначно свидетельствует о кризисных процессах в современной культуре, которые, безусловно, порождены многими причинами, уходящими своими корнями в природу общественных отношений, характерных для современной цивилизации. Если же вести речь о причинах, непосредственно связанных с особенностями самой современной культуры, то, на наш взгляд, одной из важнейших в их ряду

должна быть названа деформация и ослабление
смыслообразующей функции культуры.