

ВАДИМ БЕЛЯЕВ

**Советский постмодерн
А.В.Ахутина и программа
теоретической культурологии**



Вадим Беляев
Советский постмодерн
А.В.Ахутина и программа
теоретической культурологии

<https://litres.ru/73873796>

ISBN 9785006989382

Аннотация

С одной стороны, эта книга представляет собой анализ программных текстов А.В.Ахутина, собранных в сборник «Поворотные времена». С другой стороны, она является изложением альтернативной программы теоретической культурологии, разрабатываемой автором этой книги. Автор книги ставил своей целью показать эвристические преимущества своей программы.

Содержание

Предисловие	5
Глава 1. Советский постмодерн А.В.Ахутина	8
1. Советский постмодерн и борьба с идеологическими обществами	8
2. Модерновый тип позиции Ахутина. Постмодерн и критика системы	21
3. Диалогика и логика мировой освобождающе-объединяющей революции	29
4. Между наукой, искусством и идеологическим обществом	38
5. Искусство и идеологическое общество	46
6. Логика мировой посткультурной революции и ее историческая драма	51
7. Типы культур и социокультурная логика модерна	60
Конец ознакомительного фрагмента.	68

**Советский постмодерн
А.В.Ахутина и программа
теоретической
культурологии**

Вадим Беляев

© Вадим Беляев, 2026

ISBN 978-5-0069-8938-2

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Предисловие

С одной стороны, эта книга представляет собой анализ программных текстов А.В.Ахутина, собранных в сборник «Поворотные времена»¹. С другой стороны, она является изложением альтернативной программы теоретической культурологии, разрабатываемой автором этой книги. Сборник Ахутина довольно большой по объему и количеству подробностей. Так как моей целью был анализ именно программного слоя его рассуждений, то в качестве объектов анализа были взяты те тексты, которые можно считать ключевыми и достаточно хорошо представляющими анализируемую позицию.

Главы этой книги расположены в той последовательности, в которой они были написаны. Каждая глава представляет собой почти законченную отдельную работу. Тем не менее я старался как можно меньше повторяться в последующих главах относительно изложения главных принципов.

Сначала анализируются словарные статьи, расположенные в главе «Материалы к словарю по диалогике» книги Ахутина. Эти статьи достаточно концентрированно выражают его позицию (он, по его словам, старается в этих статьях передать позицию В.С.Библера). Уже здесь появляется воз-

¹ Ахутин А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. — СПб: Наука. — 2005. — 743 с. — (Серия «Слово о сущем»).

возможность увидеть то содержание его позиции, которое я назвал «советским постмодерном». Это критика метанарративов, претендующих на глобальную «снимающую» роль в отношении различных культур и эпох. Ахутин старается сохранить своеобразие мировых эпох и культур, что и выражается в понятии «диалогика». Действуя в этом направлении, он рассматривает модерн как эпоху, которая пытается предложить свою специфическую версию «снятия». Возражение против этого и делает позицию Ахутина постмодернистской, хотя и в специфическом советском варианте.

Далее анализируется глава «София и черт», в которой Ахутин рассматривает логику русской религиозной философии в той ее части, которая направлена на критику кантовской философии. Моей корректировкой в этом отношении является прорисовка контр-модернистской логики этого варианта русской философии и её связи с общим европейским и мировым контекстом.

В следующей главе анализируется проблематика, связанная с рождением модерна и современной науки (у Ахутина она выражена в главе «Новация Коперника и коперниканская революция»). Моей задачей в этом отношении было показать, что рождение модерна и его научного аспекта является результатом ответа на специфические социокультурные вызовы, созданные средневековым миром.

Далее идет анализ главы «Время бытия. К 70-летию выхода в свет книги М. Хайдеггера „Бытие и время“». В этом ана-

лизе я старался показать те идеально-типические противопоставления, которые можно видеть за рассуждениями Хайдеггера и которые задают противоречивость его представления о времени и бытии.

В завершении всего следует анализ предисловия к сборнику Ахутина, в котором он выразил программу своего исследования. Соответственно этому, анализируя суть его программы, я выдвигаю свою программу, центральное место в которой занимает представление о том, что социокультурные системы и эпохи является способом решения жизненных задач, реализацией мировых проектов. Сложная логика, связанная с этим, составляет то, что является предметом теоретической культурологии. В качестве центрального сюжета в моих исследованиях выступает социокультурная логика модерна. Анализ этой логики имеет принципиальное значение для анализа всех других эпох и культур. Модерн раскрывается как особая эпоха-культура, отвечающая на вызов негатива мирового средневековья («закрытого» общества-универсума и «культурной» социокультурной архитектуры). В позитивном смысле модерн утверждает «открытое» общество-универсум и посткультурно-интеркультурную архитектуру, что и определяет его мировую миссию.

Глава 1. Советский постмодерн А.В.Ахутина

1. Советский постмодерн и борьба с идеологическими обществами

Мой анализ позиции Ахутина я начну со словарных статей, расположенных в главе «Материалы к словарю по диалогике». Первым, что я буду рассматривать, станут «Предварительные отграничения» в рамках словарной статьи «Диалогика культуры». Ахутин поясняет, что представленные словарные статьи являются обобщениями идей, которые высказаны В.С.Библером. В этом смысле, обсуждая эти идеи, я должен был бы говорить о них, как о продуктах Библиера-Ахутина. Для краткости я буду указывать только на Ахутина.

«1.1. Диалогика культуры не является культурологией в смысле особой научной дисциплины, предметом исследования которой будет нечто такое, как культура. С одной стороны, сам научный разум (чистый, всеобщий), ведущий исследования, рассматривается как формация мысли (онто-логика), свойственная особой культуре, а именно культуре Нового времени; с другой — в образе мысли, свойственном иной

культуре, усматривается аналогичная интенция к всеобщности, к онто-логически укорененной разумности. В этом смысле мы говорим о разных логических (т. е. Претендующих на универсальность) культурах мысли (соотв., сознания, воображения, переживания...), конституирующих культуры как онтологически укорененные смысловые миры, между которыми возможны только диалогические отношения (а во все не отношения исследующего субъекта и исследуемого объекта).

1.2. Диалогика культуры, понятая в качестве философии культуры, не есть частный раздел философии, это не некая философия, примененная к культуре как особой исторической (или духовной) реальности. Речь идет о философии как таковой (первой). Предполагается, что в XX веке происходит эпохальный сдвиг в философском самосознании: философия, в XVII в. Развернувшая мир в горизонте научного познания и с тех пор понимавшая себя преимущественно как наукоучение, или гносео-логику, смещает свое внимание в сферу культуры, осознаваемой как со-бытие, со-временность разных (возможных) культурных миров (скрещение разных онтологических горизонтов или, если угодно, встреча разных «трансцендентальных субъектов»). Вопросы, встающие именно здесь, на этом «скрещении», сосредоточивают в себе философски значимую радикальность. Диалогика культуры переосмысливает поэтому философию как таковую, преобразует ее из наукоучения в логику культуры,

из формы натурологической гносео-логики в форму онтологической культурологической культуры-логики.

1.3. Культура в контексте диалогической культурологии есть прежде всего философская проблема, иначе говоря, она осознается не только как специфическая проблема «наук о культуре», но изначально — как глубинная тема современности. В XX веке феномен культуры (в обыденном его понимании и в глубинном смысле) все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает (знает сам человек об этом или нет...) все решающие события жизни и сознания. Тем самым феномен культуры именно в XX веке (особенно в его первые десятилетия и в последние годы) впервые может быть понят в действительной всеобщности, как основной предмет философского размышления. В перипетиях бытия XX века, в онтологизации и все нарастающей общезначимости смыслов разных культур назревает особый тип сознания человека нашего времени. В интенциях и напряжениях этого нового типа сознания (сознания своего бытия, бытия мира, своего со-бытия с другими людьми и миром) формируется новый тип мышления, новая его устремленность, складывается Разум культуры. Диалогическая идея культуры обретается, стало быть, в далеких замыслах, еле уловимых интенциях, маловероятных возможностях современной культуры, она добывается из (возможного) будущего и там, в будущем открывает бывшие (и наличные) культуры как настоящие: состоятельные, насущные,

способные расти смыслы бытия»².

Проанализируем сказанное.

Самым первым шагом, который я хочу сделать, будет шаг исследования оснований, на которых разворачивается дискурс Ахутина. Фундаментальным постулатом, на который я буду опираться, станет утверждение, что все существенные идеи философского (предельно-теоретического) характера являются ответами на какие-то жизненные вызовы. Эти вызовы являются важными либо для отдельного исследователя, либо для группы, в которую исследователь входит, либо для социокультурной системы, куда входит группа и исследователь. Поэтому мой главный вопрос в отношении позиции Ахутина будет вопросом о том жизненном вызове, на который он отвечает. При этом важным принципом, который надо будет иметь в виду при исследовании ответов на вызовы, станет утверждение, что ответ является структурным отрицанием вызывающей ситуации. Возможно, это не универсальный принцип. Но я постараюсь продемонстрировать его эвристичность.

Опираясь на введенные мной принципы исследования, мне нужно будет прежде всего обрисовать те важные ситуации, которые для Ахутина являются негативными по своему содержанию (и в этом смысле являющиеся вызовами). Вызовы можно определять по характеру ответа. Если ответ яв-

² Ахутин А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. — СПб: Наука. — 2005. С. 666.

ляется структурным отрицанием вызывающей ситуации, то и вызывающая ситуация является структурным отрицанием ответа.

Рассмотрим те отграничения «диалогики культуры», которые заданы Ахутиным. Если они являются ответами, то каков вызов? Первым является отграничение диалогики от культурологии как научной дисциплины. Сам научный разум рассматривается как формация мысли (онто-логика), свойственная особой культуре, культуре Нового времени. Другие культуры рассматриваются при этом как имеющие свои формации мысли, конституирующие культуры как онтологически укорененные смысловые миры, между которыми возможны только диалогические отношения. Попробуем описать вызов более компактно и четко. Это будет вызов господства и монологизма новоевропейской культуры в отношении всех других культур. Новоевропейская культура (модерн) будет рассматриваться как стремящаяся утверждать себя в качестве выделенной и всеобъемлющей. Научный разум при этом будет конкретным выражением такого стремления.

Таков вызов. Каков ответ на него? Предлагается рассматривать все исторически обнаруженные культуры как равные и конституировать позицию диалога культур как глобальную метапозицию. Она должна будет конституировать новую логику глобализации: не доминирование какой-то отдельной культуры над другими, а присутствие всех культур как рав-

ноправных и равномогных по своим смысловым возмозно-
стям.

Таким можно видеть ответ Ахутина. Для моего исследования важно задать вопрос в противоположном направлении: а каков вызов для стратегии модернового зрения на мир (с его научной методологией)? Это вопрос важен, так как основания для того чтобы считать ответ Ахутина удовлетворительным должны быть заданы правом альтернативных принципов. Ахутин отрицает жизненное значение преобладания научной (модерновой) интенции над интенциями других культур. Но он даже не задает вопрос о том, а могут ли у научной интенции быть права на ее доминирование. Исследование таких прав должно начинаться с вопроса о том, на какие вызовы отвечает научная интенция. В дискурсе Ахутина научность оказывается простым выражением разума модернового типа. Но это скрывает структуру «вызов-ответ», которую надо здесь прояснить. При этом вызов должен касаться соотношения культур как специфических смысловых миров.

Можно ли прорисовать такой вызов? Я положительно отвечаю на этот вопрос. Одновременно, это должен быть вызов, созданный средневековым миром. Каков же тогда может быть вызов? Если средневековые культуры являются теми, которые основаны на религиозных идеологиях, если сами религии основаны на разных метафизических основаниях, то средневековая социокультурная архитектура должна создавать вызовы по размерностям «система — индивид»

и «система — система». По первой размерности создавался вызов идеологического деспотизма (идеологического общества, которое стремится всех индивидов в своей юрисдикции сделать адептами определенной религиозной конфессии). По второй размерности создавался вызов борьбы идеологических обществ всех против всех, вызов использования индивидов как расходного материала в этой борьбе. Каким должен быть ответ на такой вызов? Если ответ является структурным отрицанием вызывающей ситуации, то он должен быть путем к преодолению власти культур как особых жизненных и истинностных миров над индивидом, к созданию единого жизненного и истинностного пространства. Такой путь и можно видеть в модерне как жизненной и истинностной стратегии. Если обозначить этот путь как науку, то наука должна будет искать то самое единое, объективное (в смысле преодоления множества культур как коллективных субъективностей) жизненное и истинностное пространство. Именно в этом качестве она может претендовать на основание всемирной глобализации. Можно говорить, что модерн создает посткультурно-интеркультурное основание глобализации (и именно в этом смысл его «науки»). Ахутин обозначает современную философскую стратегию как «наукоучение». Если считать, что средоточием философской стратегии модерна является его стремление построить постидеологическое общество и посткультурно-интеркультурную социокультурную архитектуру, то наукоучение будет выражать

именно это.

После всего сказанного следует обратить внимание на то, что у Ахутина отсутствует как таковое представление о том, что модерн и его «наукоучение» могут отвечать на вызов, касающийся логики борьбы-существования культурных миров. Ахутин заранее замыкает модерн в рамках локального смысла. Но если мы будем считать, что модерн отвечает на глобальный вызов относительно культурной логики, то перед нами откроется возможность смотреть на его претензии совсем по-другому.

Посмотрим на второе отграничение, которое делает Ахутин. Оно акцентирует диалогичку культуры как фундаментальное содержание философии в целом, как «первую философию». С точки зрения Ахутина, в XX веке происходит эпохальный сдвиг в философском самосознании: философия, понимавшая себя преимущественно как наукоучение, смещает свое внимание в сферу культуры, осознаваемой как со-бытие разных (возможных) культурных миров. Какой вызов можно прочесть в этом выражении? Для ответа на это вопрос стоит вспомнить социокультурное место, в котором происходило формирование Ахутина (а также Библера и других теоретиков, мыслящих сходным образом). Это место — советская система. Можно говорить о том. Что эта система стала предельным выражением модерновой социокультурной стратегии. Если, как я уже сказал, эту стратегию понимать как направленность на построение пост-идеологиче-

ского общества и посткультурно-интеркультурной архитектуры, то именно это можно считать вызовом. Какие именно акценты надо при этом сделать? В той мере, в какой советская система действительно выражала посткультурно-интеркультурную стратегию, она могла превращаться в ее предельное выражение, в чистую посткультуру. Интеркультурную стратегию следует рассматривать как двухуровневую: на первом уровне находятся посткультурно-общечеловеческие ценности, а на втором — множество культурно-специфических ценностных миров. Остаточные культурные миры должны существовать под условием ненарушения посткультурного уровня. Если вызов борьбы культур доводить до предела, если ответ на такой вызов доводить до предела, то должна получиться чистая посткультура, то есть то социокультурное построение, которое будет претендовать на утверждение одних только общечеловеческих ценностей. С точки зрения идеологии это может выглядеть как большая победа. Но у этого есть обратная сторона. Ее можно понять, если увидеть, что советская система не стала выражением постидеологического общества. Русская революция совершалась под знаменами борьбы с дореволюционным идеологическим обществом. На своем первом этапе она тоже акцентировала мировоззренческий плюрализм. Но в конечном итоге сформировавшаяся советская система стала новым идеологическим обществом. Посткультурные ценности выражались в нем таким образом, что становились новым

вызовом, направлявшим в качестве ответа в противоположную, «культурную» сторону.

Именно это можно видеть у Ахутина. Акцентируемый им переход в XX веке от центрирования на посткультурном мире к центрированию на множестве культурных миров и является таким ответом. Вместо посткультурного идеологического деспотизма (монологизма) Ахутин утверждает принципиальный диалогизм культурных (смысловых) миров. В первую очередь это ответ не на господство современного мира над другими культурами, а на власть советского идеологического общества. Все творческие теоретики, которые находились под этой властью, так или иначе боролись против монологизма такой системы. Монологизм в этой логике является метафорой идеологического общества. Утверждая глобальный сдвиг философского сознания в сторону диалогизма, творческие теоретики утверждали свободу истины от власти какой-то одной идеологической системы. Если каждая культура имеет в качестве своего конституирующего принципа монологический идеологический заряд, то ответом на такой глобальный вызов должен быть принципиальный и категорический плюрализм.

Здесь надо иметь в виду, что таково было положение не только советских теоретиков. XX век стал веком множества идеологических (тоталитарных) обществ. Критика таких обществ и может считаться тем основанием, которое сдвинуло мировое философское самосознание в сторону диалогизма

культурных миров. Причем под культурными мирами нужно было понимать не только исторические культурные системы, но и все теоретические группировки, ассоциации и отдельных теоретиков. Все они могли нести в себе какие-то особые мировоззренческие миры. И все они должны были получить право на существование. Если сложить вместе все такие ответы на вызов идеологического деспотизма, то должен был получиться тот интегральный ответ, который обозначается словом «постмодерн». Позицию Ахутина можно обозначить как «советский постмодерн». Постмодерн можно задать как борьбу с метанарративами и идеологическими обществами, которые строятся на основе таких метанарративов. Диалогика культуры Ахутина выглядит вполне постмодернистской стратегией. Отсюда понятно его стремление задать диалогике как «первую философию». Культуры стремятся к утверждению себя в качестве безусловной истины. Этому стремлению нужно противопоставить диалогизм как главный принцип. Позиция Ахутина понятна, но она достаточно нерелевантна. Она не проблематизирует советскую систему и модерн как способы борьбы с конфликтами культур и их идеологическим деспотизмом. Она не проблематизирует превращение посткультурных идеологий в основание новых идеологических обществ.

Третье отграничение Ахутина утверждает, что в XX веке феномен культуры все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает все решающие собы-

тия жизни и сознания. Тем самым феномен культуры именно в XX веке впервые может быть понят в действительной всеобщности, как основной предмет философского размышления. Все сказанное будет понятно, если под словом «культура» понимать мировоззренческую особенность. По сути, Ахутин утверждает возвращение человеку его возможности строить мировоззренческие миры и не попасть при этом под социальные репрессии. Опять мы попадаем в логику идеологического общества, в котором утверждается определенная (в случае советской системы — посткультурная) идеология. Она утверждает глобальное снятие всех возможных «культурных» истин, постановку на их месте только одной общечеловеческой истины. Именно это и является вызовом, на который отвечает Ахутин. Возврат к «культурам» и «диалогу культур» является преодолением советского идеологического общества (и всех других идеологических обществ). Возвращение человеку возможности снова быть причастным к множеству специфических мировоззренческих миров и истин — вот логика «диалогии культур». При этом надо иметь в виду, что Ахутин остается на платформе модерна. Это показывает именно его «диалогика». Контр-модернистский ответ на тот же вызов направил бы к утверждению какого-либо специфического мировоззрения и какой-либо культурной системы. Но для Ахутина важен диалог, то есть позиция, которая в равной мере отстоит от всех возможных мировоззренческих истин. Эти истины возможны, но только в рам-

ках категорического диалогизма. По сути, Ахутин утверждает интеркультурную позицию, хотя и не называет ее так и не прорисовывает интеркультурную логику модерна и постмодерна.

2. Модерновый тип позиции Ахутина. Постмодерн и критика системы

Будем дальше рассматривать статью «Диалогика культуры». Рассмотрим параграф «Культура как феномен». Его содержание можно передать следующими тезисами.

1. Культура как целостность явлений: рассматривается круг феноменов, закрепившийся в сознании и науке под понятием «культура» — это цельная совокупность произведений искусства, философии, теоретической мысли и значимых нравственных или религиозных событий.

2. Произведение как культурная вещь: вещь становится культурной, когда адресована всем (послание будущему). Культура — не просто прошлое отложение, а сообщение будущему, выражающее мою жизнь и духовный мир, который может существовать после моей физической смерти в ином мире последующих эпох. Вопрос «что есть культура?» в итоге сводится к вопросу «в какой форме может существовать и развиваться мой дух и жизнь после гибели цивилизации?» — ответ: в форме культуры.

3. Пограничность культуры: культура возникает в попытках ответить на вопрос о потустороннем бытии и о сущности других культур. Каждая культура как «двуликий Янус» — одно лицо обращено к иной культуре и миру, другое — внутрь себя, к восполнению собственного бытия. Культура

по своей природе погранична и находится на границе с другой культурой.

4. Горизонт личности: в культуре возникает существенное несовпадение автора со своим произведением. Все сознание автора трансформируется через обращение к внешнему слушателю/читателю/зрителю, что позволяет увидеть собственное бытие «со стороны» уже завершённого произведения. Личность — это перспектива, где сходятся разные смыслы и открывается возможность переосмыслить судьбу, навязанную обществом или характерами.

5. Индивид в горизонте культуры: личность есть индивид, чьи смыслы и судьба скрещиваются с культурным полем. Взаимодействие между общественным (традиции, нормы) и индивидуальным (привычки, характер) формирует уникальную судьбу, и в этом смысле индивид существует в горизонте культуры — то есть как часть и в рамках культуры.

Проанализируем сказанное.

На что следует обратить внимание? На то, что Ахутин акцентирует не культурные системы как замкнутые на себе смысловые миры, а культурные системы как способ существования индивидуального человека. Если бы акцент ставился на замкнутости смысловых миров культур, то тогда можно было бы прорисовывать негативные аспекты такой архитектуры как фундаментальные жизненные вызовы. Можно было бы говорить о культурах как изначально «закрытых» системах. Можно было бы говорить, что такого ро-

да системы («закрытое» общество-универсум) превращают индивидуального человека в функционера, воспроизводящего системные определения в функциональных слоях, к которым он приписан. Можно было бы говорить об этих системах как о том, что обречено на идеологическую борьбу друг с другом. Я говорил об этом как о вызовах по размерностям «система — индивид» и «система — система».

Но что делает Ахутин? Он уже, совершив внутри себя (вместе с модерном), революцию «открытости» рассматривает культурные системы как «открытые». Вместо того, чтобы говорить о том, что изначально культурные системы не являются «открытыми», что революцию «открытости» совершает модерн, что он совершает при этом ответ на вызов негатива «закрытой» архитектуры, Ахутин говорит из позиции принципа «открытости». То есть он заведомо встает в такую точку интерпретации культурных систем, в которой все культурные произведения рассматриваются уже с точки зрения модерна. Весь культурный универсум от древности до современности рассматривается так, словно он никогда и не был состоящим из множества «закрытых» систем.

При этом можно говорить о том, что Ахутин сам того не осознавая, делает модерновую-постмодерновую позицию универсальной. Я говорил о том, что модерн можно рассматривать как ответ на вызов культурных систем как идеологических обществ, утверждающих свои ценностные миры как глобальное и единственно истинные. В качестве отве-

та на этот вызов можно говорить о формировании современной социокультурной архитектуры как посткультурно-интеркультурной. Теперь можно прорисовать еще один фундаментальный аспект модерна. Это переход от «закрытого» общества-универсума к «открытому».

«Закрытое» общество можно определить как то, система которого предзадана индивиду высшей сущностью или фундаментальной структурой мироздания. Каждый индивид оказывается приписанным к тому или иному функциональному месту в системе и должен реализовывать ту жизненную программу, которая этому месту соответствует. В таком обществе активность рассматривается как нечто стратегически негативное, как попытка совершить диверсию относительно предзаданного устройства мира. Человек здесь является позитивно понимаемым «человеком пассивным». Если перенести такое системное устройство на универсум, то получится «закрытый» универсум. Он будет иметь предзаданную структуру и иерархическое строение. Элементы универсума будут рассматриваться как пассивные, как то, что должно по своей сути соответствовать тем местам в универсуме, к которым они относятся. Если мы посмотрим на средневековье, то увидим, что приведенная идеально-типическая схема вполне соответствует его мировоззренческому и социокультурному устройству. Системы общества и универсума мыслились как предзаданные элементам универсум и общества. Эти системы имели структуру качественной иерархии, где

нижележащие слои служат вышележащим. Элементы (индивиды) понимались как пассивные, которые должны соответствовать своему месту в универсуме. Логика «человека пассивного» задавалась на уровне метафизики Ветхого Завета: человек изображался как тот, который своей несанкционированной активностью нарушил божественные заповеди и внес в мир хаос.

«Открытое» общество можно понимать как то, структура которого не является предзаданной человеку. Человек понимается как «человек активный», который строит проекты собственной жизни и общества, реализует их, критикует и перестраивает. Если сделать проекцию этого понимания на универсум, то получится «открытый» универсум. Системная структура в нем не предзадана элементам мира. Элементы мира находятся в активной позиции и своими активностями создают системные структуры. Модерн вполне можно представить как развертывание «открытого» общества-универсума. Это развертывание вполне можно вписать в структуру «вызов-ответ». В качестве вызова могут выступать те стратегические негативные аспекты средневекового устройства, которые соответствуют логике «закрытости». Чем больше человек переходного периода был готов понимать себя в качестве активного элемента мира, тем больше на уровне социальной теории и практики он готов был совершать реформы и революции «открытости». Развертывание модерна можно представить как последовательность таких реформ-ре-

волюций. На каждом шаге происходили частичные «открытия» общества и универсума. Человек все больше становился позитивно понимаемым «человеком активным». Элементы универсума приобретали активный характер.

Тем не менее, на протяжении всего модерна боролись две противоположные тенденции: про-системная и контр-системная. Контр-системная тенденция старалась как можно радикальней освободить индивидуального человека от власти системных организованностей, что в пределе приводило к утверждению анархистских тенденций. Про-системная тенденция утверждала обратное — позитивность социально-системного деления человечества. Менялись основания, по которым формировались системные организованности, но сама про-системная логика оставалась действенной. В этом смысле на протяжении всего модерна контр-системная логика выступала в роли того, кто находится на стороне принципа «открытости». Чем больше про-системная логика проявляла себя, тем больше, с точки зрения противоположной стратегии, она актуализировала принцип «открытости». XX век оказался важным сюжетом в борьбе указанных логик. Мировые войны этого века можно было рассматривать как войны социальных систем, то есть продукт про-системной стратегии. При этом XX век стал веком рождения особенно жестких идеологических обществ на основе идеологии национализма, фашизма и коммунизма. Все это тоже рассматривалось критиками как проявление про-систем-

ной логики. Глобальный и радикальный ответ на этот вызов выражается в понятии «постмодерн». Постмодерн выглядит как предельное выражение контр-системной стратегии. Индивидуальный человек в нем утверждается как существо, которое должно быть в максимальной степени свободным от власти социальных и культурных определений. Постмодерн предельно анархичен.

Именно это выражение анархизма и можно увидеть у Ахутина. Последний не занимается критикой системы, но он так интерпретирует проявления человеческого творчества во всех его аспектах, что можно говорить о проекции постмодернистской революции на всю человеческую историю. Все творческие личности рассматриваются в логике глобального диалогизма, который происходит поверх всех культурно-исторических делений-противопоставлений. Можно сказать, что Ахутин взял все продукты человеческого творчества и их создателей, привел их во взвешенное состояние и прорисовал между ними глобальное коммуникативное пространство. Тем самым Ахутин в мысли освободил их от власти социокультурных систем, от власти системности как таковой. Можно сказать, что тем самым он в мысли совершил мировую контр-системную революцию. Возможно, не все творческие люди хотели бы такой революции, не все хотели бы такого глобального диалогического пространства, но Ахутин не рассматривает противоположную стратегию.

Ахутин акцентирует пограничность культур как фактор,

который должен служить стратегическим ограничителем их стремления замкнуться на себе. Тем самым утверждается принцип «открытости». Ахутин не прорисовывает культурно-историческую логику, которая вела бы к утверждению этого принципа как глобального. Он просто задает это как категорический императив. Точнее, он задает это как онтологическое определение, которое утверждает движение в рамках указанного императива. Ахутин акцентирует продукт культуры как произведение, связанное с личностью его создателя и позволяющее последнему совершать шаг освобождения от власти системного контекста. Логично предполагать, что не все создатели культурных продуктов мыслили себя в подобной (контр-системной) интенции, часть из них должна была придерживаться про-системной логики. Но для Ахутина мышление в таком направлении противоположно его императиву диалогизма, поэтому он его не актуализирует.

3. Диалогика и логика мировой освобождающе- объединяющей революции

Перейдем к следующему параграфу статьи «Диалогика культуры»: «Тройкое определение культуры». Его содержание можно передать следующими тезисами.

1. Первое определение культуры: культура есть форма одновременного бытия и общения людей разных эпох и культур. Это диалог и взаимопорождение культур в точке встречи горизонтов их общения. Время такого общения — настоящее; конкретная форма — произведение. Произведения выступают как форма общения индивидов в горизонте личности и как общение личностей как потенциально различных культур.

2. Второе определение культуры: культура как форма самодетерминации индивида в горизонте личности. Это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании истории и всеобщей ответственности. Производящие культуры вещи (произведения) — орудия самоопределения человека: они отражают, преломляют и преобразуют внешние и внутренние детерминации, усиливая ответственную самобытийность. Вещи культуры (философия, искусство, нравственность и т. Д.) — орудия опамятования

человека в его творческом самосозерцании. Культура строится как пирамидальная линза, основание которой — самоустремленность бытия; вершина — интегрированное самопроизведение смысла в гранях: философия, теория, искусство, нравственность. Культура — не склад ценностей или инструментарий окультуривания, а процесс самосотворения.

3. Третье определение смысла культуры: мир впервые рождается в произведениях культуры. Произведения позволяют автору и соавтору (читателю, зрителю, слушателю) заново породить бытие вещей, людей и собственного бытия. В этом смысле в произведениях скрыты тайна явления слова, мысль как ясное выражение внутренней речи, космос из хаоса и творение из замысла. Именно этот смысл — ключевой для понимания культуры XX века: культура как начало культуры из хаоса современного бытия, сопряжённое с ответственностью за культуру, историю и нравственность в условиях постоянного возвращения к началу.

4. Во всех трёх рамках культуру следует понимать как единство индивидуального и общезначимого, где личная свобода и ответственность переплетаются с историческим и культурным контекстом. Философия стремится к кризису оснований и возвращению к истокам бытия и мысли, что усиливает свободу общения смыслов в диалоге культур. Нравственность фиксирует уникальность каждого поступка и ответственность перед другими культурами и эпохами как

общий казус моральной свободы.

Проанализируем сказанное.

Что я вижу в этом тройном определении? Мировую освобождающе-объединяющую революцию. Она относится не к современности как определенному временному срезу, а к современности как вечности. В этом смысле все культуры образуют единое творческое пространство, которое, начавшись когда-то, продолжает разворачиваться в бесконечность. Культуры не представляют собой замкнутые на себе миры, поглощающие индивидуального человека. Наоборот, они являются способом существования индивидуального человека. Сутью человека (а значит и сутью культуры) является творчество. Оно понимается как бесконечное погружение к творческому истоку, бесконечное творение мира «впервые». Если представить себе, что одним из полюсов представления о культурах является их понимание как замкнутых на себя смысловых и организационных систем, то представление о культурах Ахутина можно назвать мировой освобождающе-объединяющей революцией.

Самой первой симметрией, которая при этом приходит на ум, является освобождающе-объединяющая революция Канта, которую тот совершает в «Основах метафизики нравственности». Эта работа написана сразу после «Критики чистого разума». В этой критике Кант превращает метафизические утверждения в принципы разума, которые задают те или иные мировоззренческие миры. Из этого следует, что

метафизические миры создаются человеком. Такая критика метафизического разума является одновременно и критикой культуры, основанной на метафизическом разуме, считающем, что предельные основания универсума не созданы человеком, а предзаданы ему высшей сущностью или структурой мироздания. Так понимаемая критика освобождает человека (в мысли) от власти культурных систем, их метафизических оснований и организованностей. Человек (понимаемый как индивид) становится свободным от власти культурных определений. Но это только освобождающая часть революции. Объединяющая часть утверждает принцип конструктивного взаимодействия освобождённых индивидов. Именно разработкой такой этической программы наполнены «Основы метафизики нравственности». Они утверждают «закон свободы», этический категорический императив: поступай так, чтобы максима твоей воли могла послужить основой для всеобщего законодательства.

Теперь посмотрим на то, что делает Ахутин. Он освобождает индивидуального человека от власти культурных смыслов, утверждая, что все творческое в культурах является продуктом индивидуального творчества. Культурные миры разрываются и прорисовывается единое транс-историческое культурное пространство. Культура определяется как именно это пространство. Оно вмещает в себя всех творцов всех времен и народов и придает им транс-исторический смысл. Причем эти творцы не являются теми, кто захвачен

своим глобальным мировоззренческим проектом. Их фундаментальной работой (которая и задаёт, по Ахутину, суть философии как творчества) является исследование оснований, тотальная рефлексия. Творчество является созданием мира заново, то есть проявлением свободы от власти всего, сотворённого ранее. Если свести все вместе, то получится, что человеческий универсум освобожден от культурно-исторических делений-противопоставлений, превращен в вечное сейчас и наполнен индивидами, которые постоянно проделывают работу по освобождению от власти мировоззренческих безусловностей, творят мир заново в перспективе этического категорического императива.

Прорисованная симметрия между позициями Ахутина и Канта показывает симметрию между просвещенческим вариантом модерновой революции и постмодернистским. В идеальной перспективе можно говорить об одной и той же мировой освобождающе-объединяющей революции. Между этими двумя выражениями лежит логика реализации модерна. Она соединяет откровенно контр-системный полюс Просвещения с про-системной логикой. Если представить себе развертывание просвещенческой программы как развертывание либерально-демократического мира, то XX продемонстрировал кризис этого мира как буржуазного. Возникли и реализовались контр-буржуазные идеологии (от фашизма до коммунизма), на основе которых сформировались тоталитарные общества. Негативные феномены этих обществ ста-

ли новым глобальным вызовом, ответом на который можно считать постмодерн. Последний в качестве идеально-типического ответа воспроизводит логику просвещенческой мировой освобождающе-объединяющей революции. Так мы получаем позицию Ахутина. Для понимания ее сути важен контекст ее возникновения — советская система как одно из тоталитарных контр-буржуазных обществ. Ахутин отказывается понимать человека в качестве продукта локальных исторических или глобальных, пытающихся снять историю, социокультурных систем. Его освобождающе-объединяющая революция снимает в мысли все такого рода деления-противопоставления как в той или иной мере тоталитарные. Индивиды всех времен и народов превращаются в творческих деятелей, которые размещаются в едином транс-историческом пространстве и занимаются творческой работой в рамках кантовского «закона свободы».

Но у этой связи между просвещенческим пафосом модерна и постмодерном есть и линия предшествования. Можно говорить о мировой освобождающе-объединяющей революции христианства и ее продолжении в логике Просвещения, а затем — в постмодерне. Если мы посмотрим на евангелическое христианство, то мы вполне может увидеть в нем выражение логики мирового освобождения и объединения. Это освобождение индивидуального человека от всех власти над ним всех культурных, социальных и других делений-противопоставлений и объединение на осно-

ве универсалистской этики и монотеистической религиозности. Ровно в этом смысле христианство изначально несло в себе предельное выражение контр-системной логики. Революция христианства может рассматриваться как изначально контр-системная революция. Но ее историческое существование является соединением контр-системной и про-системной логик. Когда христианство становилось государственной религией Рима (и других социальных систем) оно получало в качестве обязанности обосновывать наличную социальную реальность. Если представить себе этот процесс в целом, то получим формирование средневекового мира как множества идеологических обществ, в которых в качестве государственной религии была установлена та или иная христианская конфессия. В этом смысле такие общества были идеологическими противниками. Их конфликт на этом уровне был тем самым вызовом по размерности «система — система», о котором говорил. Это вызов борьбы идеологических обществ, использующих индивидов в качестве расходного материала. Добавляем сюда вызов идеологического общества по размерности «систем — индивид» и получаем тот вызов, на который отвечал модерн. Ответом на такой вызов можно считать пост-идеологическое общество (то, в котором нет установленной «сверху и для всех» единого мировоззрения и институционального контроля над сознанием). Ту же перспективу можно прорисовать как переход от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-ин-

теркультурной. В этой архитектуре центральное место занимает посткультурно-общечеловеческое пространство, наполненное общечеловеческими ценностями и жизненными формами.

Модерн можно представить как воспроизводство евангелической мировой освобождающе-объединяющей революции на безрелигиозном основании. Если в качестве вызова будет негатив культурных систем с религиозной идеологией, заново утверждающей власть систем над индивидуальным человеком, то ответом на это (структурным отрицанием вызывающей ситуации) должна была стать новая версия мировой освобождающе-объединяющей революции. Таковым можно видеть идеальный пафос Просвещения. Философию Канта можно проинтерпретировать именно в этой логике. Тогда его «Критика чистого разума» и «Основы метафизики нравственности» будут работами, теоретически обосновывающими мировую освобождающе-объединяющую революцию. Далее эта революция практически по той же самой логике, что и евангелическая, соединяется с логикой социальной системности и в итоге актуализируется в постмодерне.

Если теперь, имея в виду все сказанное, отвечать на вопрос о сути культуры, то логичней выйти на представление о том, что каждая культура является способом решения группы важных проблем (ответом на вызовы). Поворотные времена культур будут теми, в которых одни системы проблем

сменяются другими, прежние способы решения проблем создают новые проблемы, ответом на которые становятся другие культуры — и так далее. Это дает возможность соединить между собой разные эпохи и разные системы. Они будут связаны через логику решения одних проблем и создания других. В моем анализе я продемонстрировал как европейское средневековье, модерн и постмодерн связаны через логику про-системного и контр-системного понимания человека. Модерн в этой логике является не просто еще одной культурной эпохой со своей внутренней логикой. Модерн может считаться эпохой, которая принимает вызов негатива «культурной» социокультурной архитектуры и отвечает на него новой социокультурно архитектурой. Если этот вызов является не только европейским, но и мировым, то и значимость современного ответа тоже является мировой. Собственно это и демонстрирует Ахутин, когда воспроизводит логику современной мировой освобождающе-объединяющей революции в постмодернистской версии.

4. Между наукой, искусством и идеологическим обществом

Перейдем к анализу второй словарной статьи Ахутина: «Историо-логика культуры», к параграфу «Два образа исторической связи: наука и искусство». Вот содержание этого параграфа.

В истории духа выделяются два типа исторической наследственности: прогрессивный, схематичный путь науки и образования и противоположный ему путь искусства.

1. Прогрессивное образование и развитие науки: каждая новая ступень включает и преобразует все достигнутое на предыдущей. Предшествующее знание и формы существования «уплотняются», снимаются, и ум достигает все более совершенного, более сложного и «истинного» образа знания. Образованный человек — это тот, кто сумел перемотать все достигнутое на прошлых ступенях в единое и уплощенное, что наиболее полно реализуется в последнем слове Учебника. История образования духа по Гегелю и Шеллингу: схема описывает самопознание и самооткровение духа через прогресс и раскрытие себя в знании.

2. Противоположная схема — искусство: культура строится не через восхождение и снятие предшествующих форм, а через особую сферу, где взаимопроникновение времен неразделимо. Искусство требует взаимного присутствия

«раньше» и «позже»: Софокл без Шекспира, и Шекспир без Софокла — неполные концепции; они обогащают друг друга, возникают и понимаются через сопричастность. Цель понимания искусства — не снятие или превращение произведения в общее знание, а углубление и уплотнение его всеобщезначимого, уникального бытия. Искусство демонстрирует единство и соприкосновение времен и форм, где каждое произведение имеет свое уникальное значение в контексте других творений.

Проанализируем сказанное.

На первый взгляд кажется, что здесь заданы два взаимодополняющих типа исторической связи. Но обратим внимание на то, что говоря об искусстве Ахутин указывает, что культура строится на исторической связи типа «искусство». Если иметь в виду то, что было раскрыто в предыдущем анализе, то положение исторической связи «искусство» оказывается не просто отдельным типом, а претендует на то, чтобы быть единственно подлинным типом исторической связи для культуры. Оставим пока в стороне тип исторической связи «наука-образование» и зададим вопрос: какой ситуации, какому типу социокультурного построения противостоит тип исторической связи «искусство»? Для ответа на этот вопрос снова можно привлечь принцип «ответ является структурным отрицанием вызывающей ситуации». Ответ таков, что утверждает индивидуального человека как творческую единицу, которая не может быть отменена никаким

принципом. Значит, в качестве вызова нужно прорисовать социокультурную ситуацию, в которой такая отмена утверждается как принцип. Я уже говорил о такой ситуации как об идеологическом обществе. В нем установлена «сверху и для всех» система предельных представлений о мире и институциональный контроль над сознанием. В более общем смысле устанавливается не только система предельных представлений. В эту систему могут входить и неопредельные представления. Но все они будут устанавливаться как то, что каждый индивидуальный человек должен через себя реализовывать. Отказ от этого должен рассматриваться как социальное и идеологическое преступление, вызывающее социальные санкции.

Итак, можно говорить, что вызовом для Ахутина является не тот тип социокультурного построения, который можно ассоциировать с понятиями «наука» и «образование», а тот тип, который можно ассоциировать с понятием «идеологического общества». В таком обществе должно быть установлено представление о том, что окончательная истина, которая снимает все социокультурные миры в пространстве и времени, достигнута, что теперь осталось только воспроизводить принципы этой истины и расширять ее экстенсивно. Индивидуальный человек в такой системе обречен на то, чтобы транслировать через себя систему предзаданностей без возможности критического отношения к ней. Хочу сразу обратить внимание на то, что понятие «наука» (в модерно-

вом его понимании) не имеет к такой системе никакого отношения. Истина идеологического общества не имеет характер научной истины. Скорее следует говорить о мифологическом способе конструирования истины. В целом генезис истины не имеет значения. Важно то, что полученная каким-то путем истина мифологизируется, превращается в нечто безусловное, освобожденное от критики.

Сразу же можно говорить о том, что идеологическое общество как социокультурное построение не является продуктом нового или новейшего времени. Это древний и средневековый феномен. Можно говорить о том, что модерн сформировался в одном из своих базовых аспектов как ответ на вызов мирового средневековья как мирового негатива архитектуры идеологических обществ. Я говорил об этом как о переходе от «закрытого» общества-универсума к «открытому» и как о переходе от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной. Идеологическое общество можно считать «закрытым» обществом, где архитектура истины установлена как нечто безусловное, особенно в своих фундаментальных параметрах. Причем классическим примером такого общества будут социокультурные системы не модерна (как можно было бы подумать, если принимать логику Ахутина), а до-модерна. Средневековье можно считать классическим выражением логики «закрытого» общества-универсума. Религиозный характер истины предельно соответствует логике ее предустановленно-

сти для человека высшей сущностью. В этом отношении модерн (как ответ на вызов средневековья) можно рассматривать как формирование «открытого» общества-универсума. Модерн выглядит как последовательности реформ и революций «открытости».

Однако можно говорить, что в логике этого развертывания про-модерновые тенденции боролись с контр-модерновыми. Последние можно задать как попытки вернуться к логике «закрытости». Самым показательным примером в этом смысле может служить Просвещение и Контр-просвещение. В целом просвещенческий пафос является пафосом «открытости», пафосом демонтажа всех принципов и институтов, которые удерживали ум и практику человека в средневековых пределах. Контр-просвещенческий пафос, выражение которого как раз можно увидеть у Гегеля и Шеллинга, является утверждением на новом уровне «закрытой» архитектуры. Для них Просвещение задавалось слишком односторонне понимаемым пафосом индивидуальной свободы. Французская революция на практике продемонстрировала эту односторонность и негатив, с ней связанный. В этом смысле принцип «открытости» показывал свой негативный полюс. Для компенсации этого Гегель утверждал (на новом уровне) принцип «закрытости» как принцип завершенности универсума в своих базовых параметрах. Это противопоставление и составляет суть гегелевской диалектики. Логика до-модерновой «закрытости» выступает как тезис. Логика мо-

дерновой «открытости» выступает как антитезис. Утверждение двухуровневой архитектуры «открытости-закрытости», в котором «закрытость» является принципом, выражающим завершенность истины в своих базовых параметрах, становится синтезом как стратегическим возвратом к до-модерновой архитектуре. На такой «диалектической логике» можно строить новое идеологическое общество, в котором будет установлена соответствующая окончательная истина.

Именно в такой логике можно рассматривать формирование идеологических обществ модерна, особенно XX века. Марксизм перенял гегелевскую диалектику и на ее основе создал свой вариант идеологического, «закрытого» общества. Еще раз следует подчеркнуть, что это не имеет отношения к современной науке как стратегическому предприятию. Такое предприятие проходит в логике принципа «открытости». Для науки предельно важен принцип самокритики. Противопоставление науки как самокритичного предприятия идеологическому обществу хорошо видно на примере положения науки в советской системе. Наука (естественная и гуманитарная) постоянно становилась средой, в которой актуализировалось критическое отношение к наличной системе. Современная наука (как одна из линий противопоставления средневековому принципу «закрытости») реализует через себя принцип «открытости» как принцип постоянного самопреодоления наличного знания.

К тому же надо иметь в виду, что, хотя Ахутин включа-

ет философии Гегеля и Шеллинга в «Наукоучение» как центральный современный интеллектуальный процесс, их философские системы являются не научными, а метафизическими. Они не предполагают себя находящимися в рамках бесконечного самокритичного процесса. Они мыслят себя абсолютными истинами, пришедшими навсегда. И именно в этом смысле они противопоставлены науке. Логика науки в рамках гегелевской системы рассматривается как один из аспектов развертывания самоопределения и самопознания духа, система наук дедуктивно выводится из логики этого развертывания. То есть Гегель развертывает систему определений «сверху вниз». Это и показывает «закрытость» его системы на предельном теоретическом уровне.

Итак, подводя итог сказанному, следует подчеркнуть, что противопоставление «наука — искусство», которое Ахутин делает основанием для своей программы освобождения творческого потенциала акторов всех времен и народов, неадекватно его же логике борьбы с «закрытым» обществом. «Искусство» является метафорой свободы творчества, свободы от власти предзаданных метафизических истин, от власти идеологических обществ, построенных на этих истинах. Можно подчеркнуть, что дело здесь не в самих истинах, а в критическом/некритическом отношении к ним, в желании/нежелании строить общество, замкнутое на таких истинах. Именно поэтому марксизм, например, может служить и идеологической основой тоталитарного общества и теорети-

ческим основанием для критики такого общества. Все дело в том, как мы используем марксизм.

5. Искусство и идеологическое общество

Продолжим анализ словарной статьи «Историо-логика культуры». Перейдем к параграфу «Драматический историзм культуры». Вот его содержание.

Искусство работает не по схеме восхождения по лестнице и снятия предшествующих уровней, а по схеме драматических мизансцен: появление нового персонажа (нового произведения, автора, эпохи) не вытесняет старых, а актуализирует и формирует новые свойства уже существующих персонажей. Каждый новый персонаж влияет на характер и судьбу ранее вошедших на сцену: один персонаж вызывает любовь, другой — гнев, третий — раздумье; число действующих лиц растёт и меняется. Даже если герой исчезнет физически, его внутреннее ядро продолжает уплотняться, а пробелы и разрывы на сцене приобретают драматургическое значение.

Основные черты схемы художественной наследственности в искусстве: а) история сохраняет и воспроизводит персонажность слагающихся феноменов; б) увеличение числа персонажей происходит вне процедуры снятия и восхождения, через схему одновременности, взаимного развития и уплотнения каждой художественной уникальности; в) одновременность «до» и «после» формирует особый тип целостности и системности искусства как полифонической драмы.

Важный дополнительный момент: исходный образ предполагает наличие зрителя как множества действующих лиц. Зритель не просто наблюдатель — он соучаствует в процессе вместе с автором: его присутствие предусмотрено и задумано замыслом произведения, и без него художественное действие было бы неполным.

Проанализируем сказанное.

Что можно возразить Ахутину? То, что искусство не существует как отдельный от объемлющей его культуры феномен. Можно говорить о том, что искусство несет в себе общую логику культурной системы. Если в этой системе утверждается окончательная истина, которая предполагается снимающей все остальные истины в пространстве и времени, то искусство выражает через себя эту логику. Интересно то, что среди примеров искусства, которые приводит Ахутин, нет тех, которые демонстрируют предельно наглядно нечто противоположное его убеждениям. К таким феноменам можно отнести, например, готические соборы (и вообще все феномены средневекового искусства). Особенно ярко это демонстрируется архитектурой и монументальной живописью Византии. Это искусство, которое утверждает предельно спиритуалистическое понимание человека и мира и утверждает принципы спиритуализма предельно монологично. Конечно, эти произведения можно считать продуктами, предназначенными для читателя. Но какими продуктами и как действующими на читателя? Предельно монологичными. Они

утверждают абсолютную истину и не предназначены для свободной интерпретации. Здесь можно вспомнить то, что для средневековой культуры только специальные люди (священники) могли иметь право толковать священные тексты. Народное большинство имело право только принимать толкование и исполнять его. Если это взять как принцип искусства, то это предельно монологический принцип, который утверждает движение смысла только в одну сторону.

Итак, если обобщить сказанное, то должно получиться, что положение произведения искусства полностью определяется логикой той культурной системы, в которой продукт создается. Если это монологическая система, в которой истина установлена как абсолютная и спускающаяся «сверху вниз», то искусство создается и интерпретируется в этой логике. И если такая система (как идеологическое общество) утверждает какую-то систему истин как абсолютную, то все (или большинство) произведений из других культур (основанных на других идеологиях) подвергаются уничтожению, либо переинтерпретации в идеологически нужном направлении. Довольно известным сюжетом является негативное отношение рождающейся христианской культуры к произведениям античной культуры и культур, основанных на других религиях. Здесь, конечно не было тотального отрицания, были симбиозы. Но они были скорее исключениями, чем правилами.

И вот теперь, после всего сказанного, посмотрим на по-

зицию Ахутина. Прежде всего, она выглядит как ответ на советскую систему как идеологическое общество. В таком обществе установлены стандарты идеологически правильного искусства (социалистический реализм), все произведения других систем и эпох либо должны быть вообще изъяты из рассмотрения, либо четко проинтерпретированы в идеологически правильном русле. Для советской системы существовала система предельных представлений о мире, которая задавала основы для «правильной» интерпретации всех феноменов культуры прошлого и настоящего. Именно это и задает то самое односложное и монологическое отношение к множеству культурных миров, которое является вызовом для Ахутина. Этому он противопоставляет возможность внеидеологической интерпретации культурных феноменов, радикальный плюрализм взглядов и творчество как творение мира каждый раз заново. Последнее означает, что только сам индивид должен определять суть своего творчества, сообразуясь с другими творческими индивидами на основе универсальных этических принципов.

То, что делает Ахутин, можно назвать «возрождением». Это возрождение исходных смыслов прошедших культурных эпох и их деятелей и современных деятелей других культур. И сразу возникает симметрия между этим возрождением и эпохой Возрождения, которая стала одним из начальных вариантов модерна. Ведь историческое Возрождение можно проинтерпретировать именно так: надо вернуть арте-

фактам прежних эпох их смыслы. Нужно сделать мир плюралистичным, нужно избавиться от «средневекового» монологизма в творчестве и истине. У каждого может быть своя истина, и эта истина имеет право на существование. Каждый человек является творцом, а не транслятором единой для всех истины.

Опираясь на все сказанное, можно говорить, что Ахутин восстанавливает плюралистический пафос модерна, каким он показал себя уже в эпоху Возрождения, прошёл через Реформацию, создав возможность для каждого отдельного человека читать и трактовать священные тексты, проявил себя в Просвещении как варианте мировой освобождающе-объединяющей революции на безрелигиозной основе. Ахутин восстанавливает этот плюралистический пафос в контексте советской системы как нового идеологического общества. Но логика такого восстановления оказалась для него не связанной напрямую с критикой идеологического общества. Как это объяснить? Возможно, это было условием существования в советской системе: надо было действовать не напрямую, а косвенно.

6. Логика мировой посткультурной революции и ее историческая драма

Перейдем к следующему параграфу словарной статьи «Историо-логика культуры»: «Большое время культуры». Его содержание можно передать в виде следующих тезисов.

1. История искусств и история философии как бытийно-культурное явление: Схематизм истории искусств — это особый оборот общего феномена бытия в культуре. Философские системы существуют не разрозненно, а в едином диалогическом пространстве: Аристотель, Платон, Гегель, Хайдеггер и другие развивают смыслы друг друга во множестве взаимосвязанных пространств.

2. Диалог как основа смысла философии и культуры: Философия развивается через непрерывный диалог между учеными эпохами и фигурами, а смысл каждого мыслителя раскрывается во взаимном полагании и споре с другими системами. Принцип взаимной обоснованности и дополнительности различных мировоззрений необходим для полноты понимания объекта.

3. Нравственная перипетия и ответственность: Современная нравственная перипетия обусловлена исторической памятью и сопряжением разных образов культуры (герой античности, страстотерпец средневековья, автор биографии Нового времени). Это не просто релятивизм морали, а пол-

нота нравственной драмы и личной ответственности за судьбы людей разных культур.

4. Научная мысль и её историческое развитие: Современная физика и методология требуют учитывать историю формирования теории: старое и новое мышление разворачиваются в дуальном отношении, не сводимом к снятию одного над другим. Чтобы понять объект, его нужно рассматривать в двойном и многократном видении, вводя его в процесс взаимопонимания различных миров.

5. Культура как целостное бытие и взаимообусловленное единство культур: Культура понимается не как сумма частей, а как целостное бытие, которое формирует и поддерживает сами возможности диалога. Типологически различающиеся культуры (Европы, Азии, Америки) в XX веке втягиваются в единое пространственно-временное поле, активно дополняя и предполагая друг друга.

6. Одновременность культур как нормальное состояние современности: Современная культура живет на границе культур, в одновременности и в диалоге с другими целостными, замкнутыми культурами. Действующими фигурами исторической драмы становятся отдельные культуры, актуализированные в ответах и вопрошаниях других культур.

7. Контекст XX века и концепция времени культуры: В XX веке культуры Европы, Азии и Америки оказываются в общей сцене современного сознания; одновременность разных культур — реальный феномен повседневного бытия.

Культура XX века существует как культурная потенция и современность разновременных культур в культуре конца столетия (как проекция большого времени культуры М. М. Бахтина).

Проанализируем сказанное.

Что можно видеть в этих тезисах? Если выразить это в одной формуле, то здесь видно утверждение радикального варианта интеркультуры. Я уже говорил о модерне как о посткультурно-интеркультурной революции, имеющей мировое значение. Это мировая по своей логике революция. Она принимает в качестве вызова «культурную» социокультурную архитектуру, ее негатив. Этот негатив, как я говорил, выступает в двух размерностях. По размерности «система — индивид» это негатив идеологического общества, которое устанавливает «сверху и для всех» систему предельных представлений о мире (идеологию) и институциональный контроль над сознанием. Негатив «культуры» по этой размерности выражен в идеологическом деспотизме. По размерности «система — система» негатив выражается в борьбе идеологических общества всех против всех. Индивидуальный человек в этой борьбе используется как расходный материал. Если взять вызовы по обеим размерностям как общий вызов, то ответ на него (структурное отрицание вызывающей ситуации) направляет к пост-идеологическому обществу и посткультурно-интеркультурной архитектуре. Пост-идеологическое общество можно рассматривать как то, в котором нет

установленной «сверху и для всех» мировоззренческой программы. Такое общество становится обществом конструктивной коммуникации представителей множества мировоззрений. Главными принципами здесь становятся принципы веротерпимости (терпимости к другим мировоззрениям) и свободы вероисповеданий (мировоззрений). В сущности то же самое следует сказать и о посткультурно-интеркультурной архитектуре. Такая архитектура должна быть двухслойной. На первом (приоритетном) слое должны находиться общечеловеческие ценности и жизненные формы. На втором слое должны находиться остаточные культурные принципы и организованности. Последние должны существовать под условием ненарушения общечеловеческих ценностей.

Следует обратить внимание на то, что если мы отойдем от модерна вглубь истории, то попадем в средневековую социокультурную архитектуру, в которой посткультурно-общечеловеческие ценности находятся в другой позиции. Для этого нам надо рассмотреть революцию евангелического христианства. Я говорил об этой революции как о мировой освобождающе-объединяющей. Но ее можно назвать и мировой посткультурной революцией. Евангелическое христианство предполагает освобождение индивидуального человека от власти всех культурных и социальных делений-противопоставлений. Одновременно оно предполагает объединения всех людей на основе универалистской этики и монотеистической религиозности. Логика такого действия и является

посткультурной логикой. Я говорил, что посткультурно-интеркультурная революция создает двухслойную архитектуру. Но характер присутствия каждого из слоёв зависит от степени выраженности вызова негатива «культурной» реальности. Если этот вызов воспринимается предельно остро, то ответом на него должна быть чистая посткультура. Именно это и можно увидеть в изначальном христианстве. Вызов поглощения человека культурными делениями-противопоставлениями был для человека того времени таким острым, что ответом на него стала именно чистая посткультура. Евангелическая логика не предполагала создавать коммуникацию между различными религиозными, социальными и культурными принципами. Она готовила человека к его сверхземному существованию. Человечество в идеале должно было превратить в мировую религиозную коммуну.

Можно представить себе, что другие мировые религии (буддизм и ислам) совершали свои варианты мировой посткультурной революции, тем самым показывая актуальность вызова негатива поглощения человека «культурными» системами. Но следующий этап исторической драмы состоял в том, что мировые религии распались на конфессии, и каждая из конфессий соединилась с логикой социальной системности (как христианство, когда оно было установлено в качестве государственной религии Рима). Религии получали в качестве обязанности оправдывать наличную социальность. Таким образом, религии становились выразителя-

ми того, что противоположно их исходному смыслу: социальной и культурной системности. Далее можно представить средневековье как развертывание логики «культурной» социокультурной архитектуры, на одном из слоев которой она хранила в себе логику мировых посткультурных революций. Эта логика проходила красной нитью через все средневековье и была основанием попыток выйти к представлению о равенстве людей и их свободе от политического и идеологического деспотизма.

Модерн можно рассматривать как еще одну попытку совершить мировую посткультурную революцию, но на безрелигиозном основании. Если иметь в виду, что в качестве вызова для модерна (предельное выражение этого вызова можно видеть в эпохе религиозных войн после Реформации) стало идеологическое общество на религиозной платформе и борьба таких обществ, то посткультурная революция на безрелигиозном основании могла претендовать на действительно мировую революцию. Важно видеть, что в модерновой логике этой революции боролись две тенденции: посткультурная и интеркультурная. С одной стороны, чем большим казался вызов борьбы религиозных культур и религий как таковых друг с другом, тем больше было экзистенциальных оснований строить чистую посткультуру, то есть наполненную одними только общечеловеческими принципами и жизненными формами. Но в той мере, в какой такого рода архитектура сама создавала вызов, она могла в качестве ответа утвер-

ждать радикальную интеркультуру.

Ахутин указывает на XX век как на область, в которой актуализировались принципы культурного диалогизма. Можно говорить об этом как об актуализации радикальной интеркультуры. Какие факторы привели к этому? Рассмотреть это можно на примере советской системы. Ее исходная идеологическая программа (марксизм) может рассматриваться как утверждение логики чистой посткультуры (во всяком случае, как приближение к этому пределу). Принцип интернационализма, который утверждал марксизм, направлял скорее к утверждению одних только общечеловеческих ценностей, чем наоборот. Одновременно, советская система была сформирована как идеологическое общество на основе атеистической идеологии. Атеизм в этом случае можно рассматривать как предельную форму посткультурности (если культуры рассматривать как религиозно-идеологические образования). Тем самым был создан вызов, который можно назвать негативом идеологического общества на посткультурно-общечеловеческом основании. Идеологическое общество превращало посткультурную логику в упрощенную догматическую систему, которая утверждалась «сверху и для всех» и контролировалась соответствующими институтами. Ответ на этот вызов мог иметь разные версии. В жесткой версии ответ должен был возвращать к «культурной» логике, утверждать социокультурные системы как замкнутые на своих специфических ценностях. В самом предельном вари-

анте это могло быть утверждением соответствующего идеологического общества. В мягкой версии, которая принимает посткультурное основание как необходимое, могла утверждаться радикальная интеркультура. Именно такую версию можно видеть у Ахутина. Он ничего не говорит о пространстве общечеловеческого. Но его логика подразумевает такое пространство. Ведь для того чтобы попасть в ситуацию предельного диалогизма культур нужно создать (в мысли или организационно) пространство, которое не является продуктом какой-то отдельной культуры и позволяет всем культурам быть в равной степени присутствующими. Это можно представить как клуб (место), в который для диалога друг с другом приходят представители разных культур. При этом надо понимать, что все эти представители должны уже совершить внутри себя посткультурно-интеркультурную революцию и создать какое-то пространство общечеловеческого. Без этого представители не будут иметь никакой возможности идти в клуб. В дискурсе Ахутина все такого рода представители уже имеют указанное пространство. Они уже готовы проводить диалогическую работу. Это надо иметь в виду. Ахутин предполагает уже совершенной посткультурную революцию, каждый из агентов диалогизма уже предполагается разместившим внутри себя посткультурную область.

Еще раз можно указать на то, что это ситуация постмодерна, которая отвечает на вызов негативно понимаемого тоталитаризма, в том числе тоталитаризма на основе посткуль-

турной идеологии.

7. Типы культур и социокультурная логика модерна

Следующим объектом анализа становится словарная статья «Морфо-логика культуры».

Вот содержание параграфа «Двуполюсность культуры».

Культура организована двумя взаимосвязанными горизонтами: горизонт универсального бытия (мир) и горизонт личности (индивид). Эти горизонты составляют бесконечную в себе целостность смысла. Развертывание этих горизонтов происходит в конкретных произведениях.

1. Первое развертывание — разум культуры (логическая культура разума): отвечает на вопрос, что значит знать и осмыслять истинно (что значит быть). В этом разуме просматривается тождество мышления и бытия и идея «естественности» света разума. Разум культуры превращается в общезначимую культуру разумения, когда от онто-логического вопроса про бытие выявляется фундаментальная нетождественность мышлению. В точке общего онто-логического вопроса сцепляются разные культуры разумения через диалогическую связь трансцендентально-онтологических горизонтов.

2. Второе развертывание — личностное средоточие культуры (культура бытия в горизонте личности): это особая форма сосредоточения культурных измерений и времени

человеческой жизни в единое мгновенное событие смысла. Форма бытия в горизонте личности не является абстрактной моралью или неопределенной экзистенциальностью. Она формируется через архитектонику, поэтику и особые устройства произведений, которые открывают этот горизонт перед человеком.

Вот содержание параграфа «Морфологический очерк трех европейских культур».

1. Античность. Разум: эйдетический и самооспаривающийся через апории; разум стремится упорядочить хаос и вместить бесконечное в пределы образа (эйдоса), соединяя умное и прекрасное, логос и эстетизис. Форма бытия в горизонте личности: герой, который озадачен своей судьбой в трагическом недоумении. Архитектоническое произведение: трагедия, в которой структура (боги — герои — хор — зрители) служит базовой схемой любого произведения. Особенность античного разума: каждая эйдос-центрированная точка имеет особую значимость и осмысливается в общении с иными целостными оборотами разума этой культуры и другими культурами. Итоговая идея: античный разум — это одна из возможностей бесконечно-возможного бытия, реализуемая через конкретные художественные и ремесленные практики и связанная через общение с другими цивилизациями.

2. Средние века. Разум: причащающий, антитетический (причастность к абсолютному). Форма бытия в горизонте

личности: страстотерпец («житие»), чье бытие распято между двумя ничто: сотворенным и причащающимся Творцу. Архитектоническое произведение: храм, бытие в (о) круге храма. Суть процесса понимания мира: понять не только предмет природы, но и сам процесс творения и связь тварного с иным, высшим смыслом; ремесло — как средство достижения внеплотной цели. Особенность средневекового разума: он не выше и не ниже античного или поздне-нововременного, а иное, со своей задачей и формами актуализации бесконечно-возможного мира; актуализация осуществляется через разум, руки, душу и жизнь в целом.

3. Новое время. Разум: познающий, живущий в споре с самим собой; бесконечное противоречие внутри познающего субъекта. Форма бытия в горизонте личности: биография, роман становления и самопознания, история жизни с точками решения и переименования судьбы («Быть или не быть?»). Постановка задачи познания: понять предмет так, как он есть сам по себе, вне зависимости от субъекта, даже в бесконечном удалении (*res extensa*). Связанные образы мышления: карта Паскаля о самосознании человека как «мыслящего тростника»; знание как сила в практическом действии (по Бэкону: Знание — сила). Нравственные коллизии: множество безвыходных конфликтов и дилемм (Гамлет, Дон-Кихот, Фауст), которые совместно формируют поле нравственности в жизни человека Нового времени.

Проанализируем сказанное.

На что я хотел бы обратить внимание в первую очередь? На то, что здесь присутствует не три типа культур, а четыре. Четвертым является тот тип культуры, из которого Ахутин строит свою морфо-логику. Это дает нам возможность говорить о некоем типе культуры, который позволяет превратить другие типы культуры в объект рефлексии. Это не отрицание других культур, это не их нерелексивное принятие. Это именно предельно релексивное отношение. Диалог между культурами утверждается как новый способ культурного существования. При этом обратим внимание на то, что в списке культурных типов Ахутина нет места описанному четвёртому типу. Даже говоря о современном типе, Ахутин акцентирует не отношение человека к разным типам культур, а процесс самопознания личности.

Из всего этого можно сделать вывод, что для Ахутина нет прорисованной логики исторического процесса, которая привела бы к его мировоззрению (четвертому типу культуры). Почему так получилось? Ответ на этот вопрос кажется довольно простым: потому что Ахутин отрицает связь между культурами через поле сквозных проблем. Можно пояснить это так. Каждую культуру можно рассматривать как интегральный способ решения жизненных проблем (ответов на вызовы). То есть каждый культурный тип можно определить как систему проблем и систему их решений. Причем в этом случае надо будет (сопоставляя культуры разных типов во времени и пространстве) искать единую для них си-

стему проблем-решений. Каждый культурный тип будет соотносим с другим типом через указанную систему. Причем если мы будем говорить о смене эпох одной и той же культуры (например, европейской), то нам придется так или иначе связать разные эпохи через переход от одной системы проблем-решений к другой. Связующей логикой может служить принцип, по которому каждое решение фундаментальной проблемы может создавать (и как правило создает) новые проблемы (или актуализирует старые). Эту же логику можно выразить через структуры «вызов — ответ». Каждый культурный тип можно представить как способ ответа на группу фундаментальных вызовов, причем система ответов может порождать новую группу вызовов (возможно, актуализируя старые вызовы).

Имя в виду все сказанное, посмотрим на типологию культур, данную Ахутиным. Главным для ее формирования можно считать принцип несводимости и превосходства одних культурных типов над другими. Все выделенные типы в равной мере должны присутствовать в культурной рефлексии и культурном творчестве (следует добавить — в рамках четвертого типа). Здесь можно увидеть логическое противоречие. Своей концепцией Ахутин, по сути, создает некий четвертый тип культуры, но он оказывается неразмещенным в культурной типологии. Это должно показывать неадекватность концепции. Эта неадекватность с моей точки зрения является результатом того, что отсутствует общее соизме-

ряющее начало и логика, по которой один культурный тип может стараться «снять» другие. Я предлагаю смотреть на культурную логику именно так. При этом в качестве связующего культурные типы принципа может выступать система проблем и решений, структуры «вызов — ответ». Каждый переход от одного культурного типа к другому можно рассматривать как ответ на вызовы, созданные предыдущим типом (эпохой). Ахутин жестко противостоит тем концепциям исторического развития, которые утверждают четкую логику снятия последующими типами-эпохами предыдущих. С критикой этого подхода в целом можно согласиться. Но только с оговоркой, что сами попытки преодолеть, «снять» прошлое через новую концепцию мира и человека, безусловно, имеют смысл. Если такой связки не сделать, то переходы между культурами превращаются в совершенно непонятные по своей логике. Но ведь человек в его индивидуальном и коллективном аспектах является существом, жизнь которого состоит в принятии и решении проблем, ответов на вызовы. Если мы принимаем эту логику человеческого существования, то у нас не будет основания считать переходы между культурами находящимися вне логики ответов на вызовы.

Как это конкретно может выглядеть? 1) Нам нужно будет исследовать культурные типы на предмет того, какие фундаментальные проблемы они решают и каким образом. Это можно осуществить, если сравнивать между собой различные ракурсы культурного типа, искать в них сходство

по проблемам-решениям, ответам на вызовы. 2) Структуру вызов-ответ можно задать через принцип «ответ является структурным отрицанием вызывающей ситуации». 3) Нам нужно будет исследовать соотношения культурных типов, которые сменяют друг друга. В предыдущих культурах нам нужно будет найти то, что создает вызовы, на которые отвечают последующие культуры. Эти вызовы-ответы могут быть локальными по своей сути (например, находящимися в рамках одной культурной зоны), но могут быть и глобальными (новый культурный тип может отвечать на вызов, созданный не локальным культурным типом, а тем типом, который характеризует все человечество в его определенную эпоху. Если вызов, является глобальным для человечества, то и ответ может претендовать на глобальность. Именно в такой логике можно говорить о возможности «снятия» одних культур-эпох другими. 4) Выполнение указанных пунктов не является простым делом. Не всегда можно увидеть четкие структуры вызов-ответ. Но в той мере, в какой это возможно, следует говорить о применимости описанной логики. 5) При этом логика Ахутина не будет отрицаться в принципе. Можно будет продолжать исследовать специфические проблемы и решения, проявленные разными культурами, искать им новые места в универсуме проблем-решений, обнаруженных человечеством. Другое дело, что отрицаться будет утверждение о непроницаемости культур при их историческом движении. Культуры будут сменять друг друга не как абстрактные

идеальные типы, а как конкретные системы проблем-решений, заставляющие человека отрицать негативно понимаемое прошлое и утверждать позитивно понимаемое будущее, искать решение «нерешаемых» для прошлого проблем.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.