

# МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

---

---

С.Н. Амельченко

## МОДЕЛИРОВАНИЕ КАК ИНСТРУМЕНТ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

---

---

**Аннотация.** Метод моделирования в современной онтологии и гносеологии культуры является слабо разработанным и мало востребованным. Редким примером его применения стала философская концепция М.С. Кагана, в которой он наглядно представил место культуры в системе бытия. Между тем, некоторые его суждения могут быть развиты и дополнены, что позволило бы внести новые коррективы в формирование объективного знания культуры. Этой цели служит анализ структурных составляющих онтологической системы, включающей не указанное Каганом бытие объективированного и индивидуализированного идеального. В статье показано, что именно в этом структурном подразделении бытия продуцируются смыслы, идеалы и цели человека и общества, являющиеся основным источником возникновения и развития культуры, признаком ее надбиологического статуса в мировом универсуме. Проведенное в исследовании моделирование позволяет также выявить диалектическую связь, возникающую между структурой бытия, все уровни и формы которого обуславливают формирование культуры, и ролью самой культуры, обеспечивающей многообразие системы бытия и являющейся способом репрезентации таких его компонентов, как человеческое, социальное, идеальное.

**Ключевые слова:** философия, культура, бытие, моделирование, человек, общество, природа, система, идеальное, социальное, материальное.

### **Моделирование в методологическом инструментарии гносеологии культуры**

**К**ультура в мировом универсуме представляет собой уникальный способ бытия, образуемый всем многообразием человеческих практик. Специфика культуры, охватывающей духовную, социальную и материальную сферы человеческого существования, в том или ином аспекте затрагивалась философской мыслью на всем протяжении ее развития, однако всестороннее изучение этого феномена началось лишь в Новейшее время.

Важнейшую роль в философском познании культуры выполняет разработка методологии этого процесса, начало которой было положено В. Дильтейем — автором труда «Введение в науки о духе». В нем он указал на различие между естествознанием, использующим метод *объяснения* явлений природы, и познанием культуры, понимаемая под ней одухотворенный человеческой дея-

тельностью мир, включающий религию, искусство, политику, право и т.д. Дильтей утверждал: «Науки о духе не только изучают существующее, но и несут в себе сознательную систему оценочных суждений и императивов, куда входят ценности, идеалы, нормы, ориентации, образы будущего»<sup>1</sup>. По его мнению, философия, как и сопредельные гуманитарные науки, призвана постичь мировоззренческие глубины культуры, которые наиболее определенно раскрываются в искусстве каждой исторической эпохи. Поэтому плодотворными в познании культуры могут быть методы «*понимания*», «*вживания*», «*сопереживания*», «*вчувствования*», передающие всю гамму человеческих состояний в процессах ее создания.

Значимый вклад в разработку методологии исследования культуры внесли неокантианцы, отделившие естественный мир природы от мира свободы, главным признаком которого

---

<sup>1</sup> Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч. В 6-ти т. М., 2000. Т. 1. С. 303.

является способность человека осуществлять свой независимый от внешнего давления выбор. Один из основателей Баденской школы данного направления — В. Виндельбанд разграничил области применения *номотетического* метода, обобщающего все закономерно повторяющееся в естественной среде, и *идеографического* метода, позволяющего не только выявить все уникальное в культуре, но и показать значение всеобщих норм, ценностей и идеалов, которые обществом и человеком осознаются как «высшие точки культурного развития»<sup>2</sup>.

Свой вклад в создание методологического инструментария познания культуры внес представитель неокантианства Г. Риккерт, с работы которого «Науки о природе и науки о культуре» окончательно закрепилось деление наук на естественные и гуманитарные. Он также отмечал, что науки о природе используют *генерализующий* метод, выявляющий всеобщие законы развития; науки же о культуре применяют *индивидуализирующий* метод, открывающий общезначимое в уникальном сочетании эмпирических фактов и социально-нравственных отношений<sup>3</sup>.

В широкой панораме философского познания культуры, сложившейся в Новейшую эпоху, каждое направление, выявляющее ее сущность, формировало свою методологическую базу. Оснащение гносеологии культуры различным методологическим инструментарием позволяло ввести в ее исследовательское поле проблемы, свидетельствующие о многогранном строении данного объекта познания.

Одними из наиболее ранних и несхожих между собою методов, появившихся в философском познании культуры в XIX и получивших распространение в XX столетиях, были *типологический* (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, П.А. Сорокин), позволивший с помощью выделения существенных признаков локальных и исторических образований культуры группировать их в типы и осуществлять их систематизацию, а также *психоаналитический* (З. Фрейд, К.Г. Юнг), обратившийся к глубинным бессознательным недрам человеческой психики и выявляющий таящиеся в ней скрытые мотивы и ресурсы, становящиеся движущей силой культуры на пути ее становления и развития.

Важнейшую роль в исследовании строения культуры и специфики возникающих между ее объектами зависимостей выполняют *функциональный* метод (Э. Кассирер, Б. Малиновский), показывающий предназначение составляющих культуру элементов и институтов, а также задачи, решаемые их действиями; *структурно-функциональный* метод (Т. Парсонс, Р. К. Мертон), раскрывающий особые роли, свойства, значения, статику и динамику структурных компонентов культуры в их взаимодействии между собой и окружающим миром; а также *структурный* метод (К. Леви-Строс, Р. Барт), позволяющий вскрыть устройство культуры и конструктивные отличия ее подсистем путем изучения ее материальных, социальных и духовных сфер, моделей принятого в ней поведения.

Особое значение в познании культуры, складывающемся в XX-XXI веках, имеют *феноменологический* метод (Э. Гуссерль), выявляющий механизмы и принципы движения мысли, создающей различные идеальные феномены — смыслообразования, формирующие духовное пространство культуры и очерчивающие горизонты человеческого понимания и развития; *герменевтический* метод (Г. Гадамер), разбирающий и интерпретирующий явления и предметы культуры как многоплановые тексты, таящие в себе неисчерпаемое богатство смыслов и значений; *семиотический* метод (Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский), изучающий культуру как систему знаков и символических кодов, в содержании которых обнаруживаются ее прежде скрытые глубинные смысловые пласты; *постмодернистский* метод (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида) выявляющий латентные смыслы, таящиеся на периферии культурного пространства, и показывающий происходящие в нем смысловые сдвиги, свидетельствующие о его незавершенности и открытости для диалога.

Представленные методы преимущественно связаны с выдвинувшими их философскими направлениями; каждый из них разрабатывает определенный сегмент в исследовательском пространстве культуры и становится ключевым в решении конкретной проблемы. В этом контексте особое место в философском познании занимает *системный* метод, который применялся М.С. Каганом, показавшим культуру как целостное явление в составе более широкой системы бытия. Притом, что в изложении своей концепции Каган достиг

<sup>2</sup> Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 54.

<sup>3</sup> См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 75-78.

предельного уровня обобщения и абстрагирования, он счел необходимым уточнить свои мысли, сопроводив их передачу созданием схем, логику построения которых можно рассматривать как применение метода *моделирования*.

*Моделирование является эффективным методом познания, позволяющим выстроить наглядное представление о сущности рассматриваемого объекта, его структуре, особенностях взаимодействия составляющих его элементов между собой и окружающим миром.* В зависимости от целей и задач исследования, в моделировании могут быть использованы различные, в том числе невербальные языки, облакающиеся в схемы, символы, чертежи, макеты и мн. др.

Как отмечают Ю.Ю. Дубенская и Ю.В. Осокин, понятие моделирования является «одной из основных категорий теории познания: на идее моделирования фактически базируется любой метод научного исследования — как теоретический (в этом случае осуществляется построение различного рода вербальных, наглядно-графических и абстрактно-символических моделей), так и экспериментальный (использующий всякого рода предметные модели)»<sup>4</sup>.

В силу того, что метод моделирования позволяет показать имеющиеся в реальной действительности связи и отношения, воспроизвести действие свойственных ей законов, он широко используется в прикладных и технических науках, выполняя в них *имитационную* функцию.

В значительной степени он востребован и в науках о культуре, в частности, тех исследованиях, которые также строятся на наблюдении и изучении фактологического материала. Здесь к построению моделей культуры традиционно обращаются представители культурной антропологии (У.Г. Самнер, К. Уисслер, М. Харрис), которые, используя вербальные формы изложения мысли, стремятся дать каждой изучаемой культуре исчерпывающую характеристику, включая в нее информацию об имеющихся во всех этнических культурах универсальных элементах. В их числе, как указывает Л.А. Мостова, «возрастное деление, календарь, организация общества, системы родства, приготовление пищи, совместные труд и разделение труда, декоративное искусство, образование, этика, праздники, фольклор, табу, похоронные ритуалы, игры, подарки, гостеприимство,

жилищное строительство ... и т.д.»<sup>5</sup>. В таких исследованиях применение метода моделирования позволяет собрать в единое целое сведения о различных составляющих определенной культуры и выполняет *описательную* функцию.

Наконец, метод моделирования может быть весьма продуктивен в философском познании культуры, где он выполняет *интерпретативную* функцию, которая, согласно высказыванию Ю.Ю. Дубенской и Ю.В. Осокина, представляет «особую важность с исследовательской точки зрения». Они указывают на то, что такого рода моделирование сопряжено с особыми трудностями, т.к. связано «в основном и прежде всего с формированием основополагающих *содержательно-смысловых представлений* о моделируемом объекте — его природе, сущности, свойствах, особенностях изменений в ходе существования во времени, характере взаимосвязей со средой своего бытия и т.д.»<sup>6</sup>.

*Включаясь в процессы философского познания культуры, моделирование сопрягается с другими методами, выявляя ее строение, специфику входящих в нее компонентов, их предназначение, связь между собой, внешним универсумом и мн. др.* Введение метода моделирования в гносеологию культуры позволяет избежать субъективизма и сообщить познанию данного феномена строгость, присущую точным наукам, их методологии, так как, по убеждению П. Рикера, «понимание без объяснения слепо, а объяснение без понимания пусто»<sup>7</sup>. Соединяя логику и интуицию, стимулирующую процесс всякой интерпретации, моделирование предваряет, сопутствует и завершает гносеологические процедуры, связанные, в том числе, и с познанием культуры, в исследовании которой одной из сложнейших проблем является ее соотношение с системой бытия. Образец совмещения гносеологии и онтологии культуры представляет концепция М.С. Кагана, которая обозначила новое направление философского поиска и вооружила его таким методологическим обеспечением, как моделирование. Между тем, разработку этого направления следует сопроводить уточнением и, в отдельных случаях, переосмыслением некоторых положений данной теории.

<sup>5</sup> Мостова Л.А. Универсальная модель культуры // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. М., 2007. Т. 2. С. 763.

<sup>6</sup> Дубенская Ю.Ю., Осокин Ю.В. Модель культуры // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. М., 2007. Т. 1. С. 1353.

<sup>7</sup> Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 157.

<sup>4</sup> Дубенская Ю.Ю., Осокин Ю.В. Модель культуры // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. М., 2007. Т. 1. С. 1352-1353.

**Моделирование в онтологии  
и гносеологии культуры  
в философской концепции  
М.С. Кагана**

Проблема обоснования онтологического статуса культуры и исследование ее места в системе бытия является одной из важнейших в философском наследии М.С. Кагана. Известный петербургский мыслитель исходил из того, что первым принципом системного мышления является не изолирование изучаемого объекта, а определение той системы, к которой он (в данном случае культура) принадлежит. Каган пояснял, что «такой системой (или метасистемой, если сама культура рассматривается как система) является *бытие* — во всей полноте, всеохватности этого исходного философского понятия»<sup>8</sup>.

Излагая свою концепцию, он указал на то, что бытие структурировано, включает в себя различные формы, из которых первичной является *природа*, представленная им как «*наличное бытие матери, реальность ее конкретного существования*»<sup>9</sup>. На определенной ступени исторического развития возникает вторая форма бытия — *общество*, которое «*есть внебиологический способ связи людей в их совместной жизни и деятельности*»<sup>10</sup>. Неотъемлемой составляющей целого является *человек*, который, становясь «*воплощенным единством природы и общества*»<sup>11</sup>, должен быть признан, как заявлял Каган, носителем особой — третьей формы бытия.

Рассматривая соотношение этих форм, Каган пришел к «схематическому обозначению данной онтологической системы»<sup>12</sup>, представив ее в виде двух частично совмещенных окружностей, одна из которых символизирует природу, другая — общество, а образуемый их наложением друг на друга сегмент — человека. Каган обратил внимание на то, что, если первая форма бытия представляет собой весь материальный мир в его конкретном существовании, вторая включает в себя и социальную систему как таковую, и ее конкретные пространственно-временные модификации, то третья обладает своими модальными особен-

ностями в сравнении с прежними и соединяет в себе указание и на принадлежность к роду (*Homo sapiens*), и на тип личности (расово-этнический, социально-исторический и пр.), и на отдельную индивидуальность.

Особенностью бытия человека является не только то, что он становится связующим звеном между бытием природы и общества, сочетая в себе признаки того и другого. Каган указал на то, что базовым атрибутом человеческого бытия является надбиологическая активность, т.е. человеческая деятельность, породившая четвертую форму бытия — *культуру*, ставшую механизмом «социального наследования», вытеснившим из человеческой жизни генетический механизм передачи всех поведенческих программ.

Каган сопровождал этот концептуальный переход усложнением прежней схемы, создав ее новый вариант, в котором на ранее представленные окружности была наложена третья, символизирующая культуру<sup>13</sup>. Плоскость их пересечения обозначила бытие человека, который предстал как био-социо-культурное существо. Каган отметил: «Данная схема, как всякая пространственная модель непространственных отношений, не может рассматриваться как абсолютно точное их отражение (тем более, что графически изображаемая модель ограничена двумерностью листа бумаги), и все же она полезна своим относительным изоморфизмом моделируемой реальной системе»<sup>14</sup>.

Уникальность представленной Каганом онтологии объясняется уже тем, что это одна из первых концепций в российской философии конца XX века, преодолевающая догматизм и идейную скудость советского материализма, вся учебная, справочная, энциклопедическая и так называемая научная литература которого настаивала, что бытие представляет собой данную в физических ощущениях материальную реальность, независимую от человеческого сознания. В рамках такой трактовки бытия сама постановка вопроса об онтологическом статусе культуры, представляющей мир опредмеченных смыслов и значений, лишалась методологических оснований. Показав многообразие форм бытия, Каган смог доказать, что *культура является неотъемлемой частью целого, будучи неразрывно связана и обусловлена бытием природы, общества и человека и оказы-*

<sup>8</sup> Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 36.

<sup>9</sup> Там же. С. 37.

<sup>10</sup> Там же. С. 37.

<sup>11</sup> Там же. С. 38.

<sup>12</sup> Там же. С. 39.

<sup>13</sup> Там же. С. 40.

<sup>14</sup> Там же. С. 41.

вая на них, в свою очередь, свое непосредственное воздействие.

Соглашаясь с этим подходом в принципе, полагаем, что к нему следует добавить ряд уточнений. Во-первых, в этой теории выстраивается *очередность* специфических форм бытия (общества, человека, культуры), в то время как формирование данных феноменов есть *единовременный* процесс. Человек выделился из животного-биологического мира, когда у него появились признаки мысли, речи, навыки зарождающейся культурной деятельности. Общество как внебиологическая система существования людей также появилась с возникновением культуры. Данная позиция получает подтверждение в высказываниях многих известных мыслителей, в том числе А. де Бенуа, который заявлял: «Культура — это специфика человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид. Напрасны поиски человека до культуры, появление его на арене истории само по себе надлежит рассматривать как феномен культуры. Она глубочайшим образом сопряжена с сущностью человека»<sup>15</sup>. В этом же направлении излагал свои мысли П.А. Сорокин, утверждавший: «Не существует личности ... как носителя, создателя и пользователя значениями, ценностями и нормами, без корреспондирующих культуры и общества. В отсутствие последних могут существовать лишь изолированные биологические организмы»<sup>16</sup>. Из этих и иных суждений следует, что *вне и до культуры могут существовать биологические популяции и отдельные организмы, но именно сопряжение их с культурой и позволяет им перейти на надприродный уровень бытия.*

Во-вторых, при всей условности данной схемы (отличающейся, по мнению ее автора, «изоморфизмом моделируемой реальной системе»), думается, что не следует выводить пространство культуры за пределы общества, так как в буквальном понимании это может обозначать, с одной стороны, *существование значительного сегмента культуры за границей реального мира*, а с другой — *фрагментарное бытие общества, лишь частично охваченного культурой.* Между тем, как известно, общество не может существовать и развиваться вне системы опредмечиваемых и распределенных смыслов, норм, ценностей и идеалов, становясь совокупным субъектом

культуры и воспроизводя через ее формы свои социальные структуры. В свою очередь культура функционирует и развивается только в обществе, возникая в социальной среде и аккумулируя ее опыт, передаваемый из поколения в поколение. Утверждение этого единства находим у П.А. Сорокина, который доказывал: «Нет надорганического общества без взаимодействующих личностей и культуры; и нет живой культуры без взаимодействующих личностей и общества»<sup>17</sup>.

Следует заметить, что логика проведенного Каганом моделирования вступает в противоречие с дальнейшим изложением его же теории. Он доказывал, что «социально-организованная культура охватывает всю жизнь общества, так или иначе оформляет всю полноту общественных отношений, *оказываясь равномасштабной обществу*»<sup>18</sup>. Он заявлял, что и то, и другое представляют собой две стороны одних и тех же социокультурных явлений и процессов. Из этих высказываний, а также суждений других современных мыслителей (В.Е. Давидовича, И.Ф. Кефели, Ф. Тенбрука и мн. др.) следует, что *пространство бытия общества и культуры едино.*

Если оба приведенных уточнения носят сугубо технический характер и принимают во внимание то обстоятельство, что показанная Каганом модель решает вполне определенную задачу — изображение самих форм бытия, безотносительно к специфике их взаимодействия между собой, то третье уточнение касается существа данной теории и предполагает переосмысление ее отдельных положений.

В моделировании системы бытия, представленном Каганом, показано, что культура лишь частично погружена в природу, выступая и за ее пределы. Этот прием мог бы стать указанием на *особый род бытия*, который представляет собой существование возникающих в человеческом сознании *смыслов и идей*, реальность которых никак не зависит от форм и способов их материализации, облакающей их в слова, научные формулы, языковые системы и т.д. Именно благодаря этой составляющей, культура становится способом осмысленного, целенаправленного и ценностно-ориентированного человеческого бытия, позволяя своим субъектам продуцировать знания в поисках истины, постулировать нравственность в отстаивании добра, усматривать красоту в утверждении

<sup>15</sup> Цит. по: Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995. С. 28.

<sup>16</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 218-219.

<sup>17</sup> Там же. С. 219.

<sup>18</sup> Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 98.

совершенства. Наличие сознания как главного атрибута бытия человека — субъекта культуры позволяет ему не только адаптироваться к условиям своего существования, но и совершенствоваться как внешний, так и внутренний мир.

Примечательно, что в теории Кагана имеется указание на эти надбиологические способности и потребности человека, которые выражаются «в *предвосхищающих действие моделях*, в образах создаваемого, предваряющих его появление, в идеалах, которые должны превратиться в реальность, короче — в проектах того, что должно быть создано на основе знаний и под направляющим руководством ценностей»<sup>19</sup>. Однако в последующем изложении своей теории он отступил от этих позиций и в объяснении причин и источников динамики культуры, утверждал, что «материальная культура — единственная область человеческой деятельности, для которой *самодвижение* — в точном и полном смысле этого слова, т.е. имманентное, безостановочное, непротиворечивое *самоизменение, самосовершенствование, саморазвитие* — есть “врожденный” ей способ существования, в отличие от всех амбивалентных (консервативно-прогрессивных), несамостоятельных в своем движении форм духовной и художественной деятельности»<sup>20</sup>. Это высказывание о материальном факторе как самостоятельном источнике развития культуры как целостной системы сделано им на том основании, что, с его точки зрения, уровень, достигнутый развитием материальной культуры, позволил ей вобрать в себя науку, ставшую своеобразной производительной силой.

Однако диалектическое понимание бытия, его структуры, структуры культуры и всего социокультурного пространства не позволяет рассматривать науку лишь в качестве элемента материальной культуры и материального, хотя и общественного бытия. Наука, аккумулирующая материальные достижения и духовный опыт человечества, представляет собой совокупность идеальных (познавательных, проективных, оценочно-ориентационных, коммуникативных) и материальных способов деятельности, результаты которой могут быть опредмечены в производственной социально-значимой практике.

Научные озарения, как и все прочие идеи, смыслы и значения берут начало в человеческом

сознании, прежде чем они получают свое воплощение. Как доказывает П.С. Гуревич, «человеческие творения возникают первоначально в мысли, в духе и лишь затем объективируются в знаки и предметы»<sup>21</sup>. В этом же направлении высказывался Н.З. Чавчавадзе, согласно которому «в любом акте культурного творчества обретает материальную плоть некоторое духовное содержание, та или иная ценность, которая сама по себе, до ее воплощения, являясь всего лишь чем-то должным, желаемым, ... лишена реально-материального существования»<sup>22</sup>.

В своих суждениях Каган возвращается к тем аспектам материалистического учения, где раскрываются смысл и значение категории «производительные силы», которые, в соответствии с марксистской традицией, было принято рассматривать как совокупность субъективных и материальных элементов производственного процесса, включающих человека как главную производительную силу, средства и предметы труда, науку, организацию и управление производством. Недифференцированность теоретического обозначения столь сложного многоуровневого понятия, как производительные силы, позволило данные разноплановые элементы производства (людей, технику, науку) свести к материальной культуре<sup>23</sup>, материальной форме бытия в целом.

*Такое теоретическое положение сводит на нет доверие к идейному инструментарию культуры и сознанию человека, лишая его возможности быть в заданных исторических условиях относительно самостоятельным субъектом и превращая его в объект неких безличных материально-экономических сил.* Между тем, именно в последнем качестве и оказывается человек в теории Кагана, который утверждал, что динамика культуры представляет собой стихийный неуправляемый процесс, где основным источником движения является экономический фактор, а в современных условиях рынок; что ход истории осуществляется исключительно в форме проб и ошибок, объясняющей и тот распад, который произошел в российской культуре в девяностые годы. Логика этих рассуждений в конечном итоге снимает грань между культурой и не культурой, подводя последнее под некий порядок исторического развития.

<sup>19</sup> Там же. С. 145.

<sup>20</sup> Там же. С. 323.

<sup>21</sup> Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995. С. 27.

<sup>22</sup> Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984. С. 32.

<sup>23</sup> Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 320.

Переосмыслить это положение позволяет новая попытка моделирования культуры, использующая современные трактовки системы бытия.

### **Моделирование культуры в системе бытия**

Моделированию культуры в онтологической системе следует предпослать краткий обзор сложившихся в философии воззрений относительно того, что представляет собой бытие. Это понятие указывает на то, что было, есть и будет, отражая реальность во всем бесконечном многообразии ее проявлений. Тот или иной признак этого неисчерпаемого в своих характеристиках универсума принимался разными представителями философской мысли за его основополагающее свойство, что стало причиной несхожих интерпретаций смыслового содержания данного понятия. На метафизических позициях бытие наделялось атрибутами вечности и неизменности (Парменид), на диалектических — его главным признаком признавалось движение и преобразование (Гераклит). В идеалистическом русле бытие рассматривалось как абсолютное трансцендентное начало мироздания (Платон, Гегель и др.), в материалистическом — как природа в закономерном развитии своих естественных физических, органических и иных составляющих (Демокрит, марксистская философия).

При таком одностороннем понимании анализ культуры в контексте бытия мог бы стать невыполнимой задачей, т.к. культура является синкретичным полимодальным и многофункциональным феноменом, который не может быть сведен либо к духу, либо к материи. Между тем, некоторые философы Новейшего времени смогли преодолеть ограниченность онтологии предшествующих эпох и двинулись по пути систематизации атрибутов бытия. Так, в частности, Н. Гартман доказывал, что глубоко ошибочными являются те пояснения реальности, в которых «... одно держится за разум, дух, идеи, Бога, другое — за материю, законы природы, каузальность. Одно одухотворяет материю и природу, другое низводит дух до придатка материи»<sup>24</sup>.

Гартман предпринял развернутую систематизацию бытия, показав его как реальность, в

которой он выделил четыре уровня — физически-материальный, органически-живой, душевный и духовный. Все три уровня, надстраивающиеся над первым, несомы предшествующими, зависят от их законов, но при этом обладают только им присущими особенностями, не свойственными реальности более низкого порядка. Так, физически-материальный уровень является условием и основой существования второго уровня, на котором возникает органическая жизнь. Тот, в свою очередь, является носителем третьего уровня — душевного бытия, а он венчается сферой духовного бытия. Высший уровень бытия стал возможен, благодаря появлению и усложнению физической, органической и психической реальности, но его уникальность не выводится из нее и определяется своими правилами репрезентации. Духовная реальность включает логику законов, формы познания, искусства, религии и мн. др. Здесь возникают императивы, идеалы, ценности, объединяющие индивидуальное и общественное сознание, поэтому Гартман представил «духовное бытие как сверхличностный общностный феномен»<sup>25</sup>.

Свою концепцию строения реальности выдвинул К. Поппер, который, различая три универсума, отнес к ним «...во-первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства»<sup>26</sup>. Первый из отмеченных им миров представляет бытие *материального* в бесконечном разнообразии его естественных и искусственных проявлений. Обозначенные им второй и третий миры в их совокупности являют бытие *идеального*, образуемое как индивидуальными взглядами и убеждениями, так и всеобщими ценностно-смысловыми и знаково-символическими системами, облекающимися в языки культуры.

Если в концепциях Гартмана и Поппера в качестве *уникального сегмента бытия* показан образованный усилиями человеческой мысли *духовный мир смыслов и значений*, то в исследованиях других ученых, в частности, Э. Дюркгейма

<sup>24</sup> Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 621.

<sup>25</sup> Там же. С. 641.

<sup>26</sup> Поппер К.Р. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 439-440.

сложнейшей и неотъемлемой частью всего существующего становится *социальная сфера*. Назвав ее «реальностью особого рода», Дюркгейм заявил: «Мы уподобляем реальность социального мира реальностям мира внешнего ... Это значит ... не низвести высшие формы бытия до уровня низших форм, но, наоборот, востребовать для первых уровня реальности, по крайней мере равного тому, который все признают за вторыми»<sup>27</sup>. Согласно его суждению, главным фактором, характеризующим «этот весьма специфический способ бытия», является институционализация как структурно-функциональная организация всех сфер человеческой жизнедеятельности<sup>28</sup>.

Наконец, еще один уникальный способ бытия многие философы связывают с существованием *человека*. Его исключительный статус был раскрыт в произведениях М. Хайдеггера, который доказывал, что своеобразие личности появляется в ее уникальной способности открывать истину и обретать неповторимый опыт в сопереживании, со-бытии с миром: «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия»<sup>29</sup>.

Особую реальность, выражающуюся в живом индивидуальном опыте человека и возникающую в его духовной динамике, выявил Э. Фромм. Он доказывал, что обозначенный им «модус бытия имеет в качестве своих предпосылок независимость, свободу и наличие критического разума. Его основная критическая черта — это активность не в смысле внешней активности, а в смысле внутренней активности, продуктивного использования своих человеческих потенций. Быть активным — значит дать проявиться своим способностям, таланту, всему богатству человеческих дарований, которыми — хотя и в разной степени — наделен каждый человек»<sup>30</sup>. На этих позициях специфика бытия человека проявляется в его творческой самореализации, способности открывать себя в мире и мир в себе в процессах плодотворного взаимодействия с другими.

Таким образом, бытие во всем его многообразии включает следующее:

1. Бытие *материального*, предметно-процессуального, охватывающее

а) необъятную природу, многообразие ее явлений, тел и процессов;

б) предметы и процессы, созданные человеком из вещества и энергии естественной среды и наделенные социально-историческими характеристиками.

2. Бытие *идеального*, возникающее на высокой ступени развития живой природы и образуемое

а) общественным сознанием, создающим объективированный вид идеального — ценностно-смысловые поля, облакающиеся в естественные и специализированные языки, а также идеалы, ценности, нормы и т.д.;

б) сознанием человека, представляющим совокупность мыслей, убеждений, эмоций и пр., создающим индивидуализированный вид бытия идеального.

3. Бытие *социального*, вбирающее

а) бытие общества в его институциональном строении и структурно-историческом развитии;

б) индивидуальное бытие человека, включенного в жизнь общества и наделенного социально-историческими характеристиками.

4. Бытие *человека*, представляющее диалектическое единство природного и социального, физически конечного и духовно бесконечного, побуждающее его осознавать свое тождество с различным в процессах взаимодействия с универсумом и свое различие в тождестве с собой в динамике самореализации.

Данная структура реальности может быть принята за основу моделирования культуры в системе бытия, представленного далее на схеме.

Метод моделирования наглядно показывает, что культура формируется на основе бытия материальных продуктов и процессов, погруженных в природу и преобразующих ее. При этом общество использует вещество и энергию окружающей среды (1а уровень бытия) для создания материальной культуры (1б уровень), определяя в процессах социально-исторического развития свои характеристики (2а уровень). В то же время общество и культура не могут существовать вне объективно складывающегося идеального бытия, представляющего собой знаково-символические и ценностно-смысловые системы (2а уровень), в которых происходит социокультурное становление и духовное развитие как всего общества, так и каждого отдельного человека (2б и 3б уровни бытия).

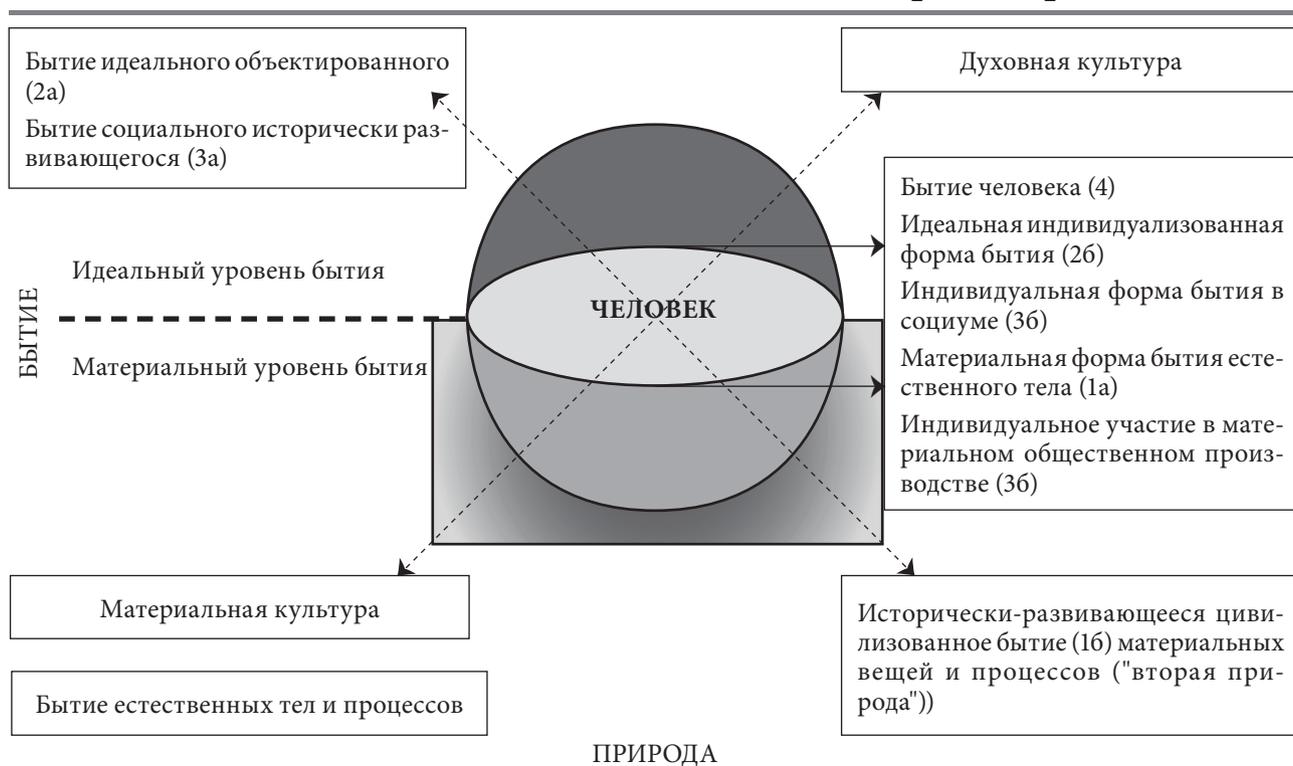
<sup>27</sup> Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 8.

<sup>28</sup> Там же. С. 20.

<sup>29</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 198.

<sup>30</sup> Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть? М., 1990. С. 290.

## Методология философского знания



### Условные обозначения, принятые в схеме:

- Пространство общественного бытия
- Пространство культуры
- Пространство человека
- Материальное пространство

Известно, что общее может существовать только через единичное, а оно — в той связи, которая ведет к всеобщему. Поэтому ядром модели, показанной на схеме, как и всей системы культуры, является человек, существующий в материальной форме физического тела (1а уровень), образующий в своем сознании индивидуализированный вид бытия идеального (2б уровень), лично пребывающий в исторически сформировавшейся структуре общества (3б уровень), представляющий собой нерасторжимый синтез материального, социального и идеального, сохраняющий свою уникальность и относительную свободу в бытии иных универсальных систем (4 уровень).

На уровне *бытия идеального* силами общественного и включенного в него индивидуального

(относительно самостоятельного) сознания формируется *духовная культура* человека и общества, выраженная в содержании искусства, нормах морали и права, идеалах религии, открытиях науки, целях политики.

На уровне *бытия материального* закладываются и реализуются производственно-технические и физические процессы общественной и индивидуальной жизни, образующие содержание *материальной культуры*, всего искусственного мира объектов и явлений, созданных человеческим родом.

Материальная культура погружена в природу и формируется различными предметно-преобразующими видами деятельности, но она смыкается с духовной культурой и определяется познавательными, оценочно-ориентационными и проективными видами деятельности, становясь объективированным воплощением надприродной сущности человека, его знаний, идей, целей, задач и пр.

Совмещение в представленном моделировании *бытия социального* и *культуры* обозначает институционально организованную реальность, в которой формируется *культура общества* и *культура личности*. Использование такой графической формы является демонстрацией их

нерасторжимой связи, высказываясь о которой, Ф. Тенбрук говорил о «бесшовном соединении», возникающем между социальной и культурной составляющими человеческого бытия<sup>31</sup>. Развернутое объяснение данного вопроса имеется у П.А. Сорокина, который утверждал, что человеческий мир «имеет три аспекта, неотделимых друг от друга: 1) *личность* как субъект взаимодействия; 2) *общество* как совокупность взаимодействующих индивидов с его социокультурными отношениями и процессами и 3) *культура* как совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица, и совокупность носителей, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения ... Ни один из членов этой неразделимой триады (личность, общество и культура) не может существовать без двух других»<sup>32</sup>. Каждый из этих элементов может изучаться в отдельности, но по завершении анализа «должен быть соотнесен с тройственным многообразием, или матрицей, в которой он существует»<sup>33</sup>.

В универсуме культуры каждый отдельно взятый человек является, с одной стороны, исполнителем определенных социальных функций (в выполнении семейных, профессиональных и прочих ролей), а с другой стороны — обладателем культурных качеств (знаний, этических норм, эстетического вкуса и т.д.), позволяющих ему стать *единичным* субъектом культурного творчества.

*Социальная группа* проявляет себя, с одной стороны, как институт, в котором складываются определенные связи и отношения, а с другой — как совокупность индивидов, объединенных общими целями, ценностями и идеалами, позволяющими им стать *особенным* субъектом культуры.

*Общество* выступает, с одной стороны, как сложно организованная система функционирующих и взаимодействующих социальных институтов, а с другой — как носитель духовной целостности и присущей лишь ему творческой самобытности, как *общий* субъект культуры.

*Человеческое сообщество* в целом, с одной стороны, предстает как совокупность институционально оформленных наций и народов, а с

другой стороны — как *всеобщий* *родовой* субъект культуры, творец разнообразных этнических и национальных культур.

Специфика представленного здесь системного образования состоит в диалектическом различии и тождестве всех обозначенных феноменов, каждый из которых становится и *субъектом*, реализующим свои сущностные силы, и *объектом* направленного на него воздействия. Позитивным переменам в их бытии содействует *диалог* — плодотворное взаимодействие между различными субъектами, позволяющий обогатить содержание культуры, выявить в нем новые грани и расширить горизонты ее развития.

Таким образом, источником формирования и движущей силой культуры не может становиться безликий материально-экономический фактор, который представляет собой лишь отдельное обусловленное человеческими интересами структурное подразделение в строении ее целостной системы. *Творцом культуры, аккумулирующим и обогащающим ее опыт, является человечество в лице каждого своего представителя, руководствующегося не только личными побуждениями, но и гуманными всеобщими целями.* Именно человеческая способность устанавливать смысл и значение высших духовных ценностей и идеалов и осуществлять их в разнообразной деятельности и становится основой подлинного прогресса культуры, ее всестороннего совершенствования.

Известно, что внутри сложных систем образуется множество связей и отношений, выстраивающих не одну, а ряд структур. Это можно отнести и к строению культуры как суперсложной системы, осмысление которой представляет серьезную научную проблему, бесспорного решения которой пока не найдено в современной философской литературе. Предпринятое в данной работе концептуальное моделирование культуры является определенным вкладом в решение этой проблемы, использующим элемент наглядности для проведения диалектического положения о том, что *все уровни и формы бытия определяют саму возможность существования культуры*, при этом такие его структурные компоненты, как *идеальное, социальное и человеческое только через ее бытие получают возможность своей репрезентации и развития.* Культура не только является системой в метасистеме бытия, но и обуславливает его многообразие через уникальную специфику своих форм и функциональных процессов.

<sup>31</sup> Tenbruck F.H. Repräsentative Kultur // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. H. Hafertkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. S. 29-30.

<sup>32</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 218.

<sup>33</sup> Там же. С. 219.

### **Список литературы:**

1. Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995.
2. Гартман Н. Проблема духовного бытия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 608-648.
3. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995.
4. Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч. В 6 т. М., 2000. Т. 1.
5. Дубенская Ю.Ю., Осокин Ю.В. Модель культуры // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 1352-1357.
6. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.
7. Каган М.С. Философия культуры. СПб, 1996.
8. Мостова Л.А. Универсальная модель культуры // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007. Т. 2. С. 762-764.
9. Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. М., 1983.
10. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
11. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
12. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
13. Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть? М., 1990.
14. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
15. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.
16. Tenbruck F.H. Repräsentative Kultur // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. H. Hafertkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

### **References (transliteration):**

1. Vindel'band V. Izbrannoe. Dukh i istoriya. M., 1995.
2. Gartman N. Problema dukhovnogo bytiya // Kul'turologiya. KhKh vek: Antologiya. M., 1995. S. 608-648.
3. Gurevich P.S. Filosofiya kul'tury. M., 1995.
4. Dil'tey V. Vvedenie v nauki o dukhe // Sobr. soch. V 6 t. M., 2000. T. 1.
5. Dubenskaya Yu. Yu., Osokin Yu. V. Model' kul'tury // Kul'turologiya. Entsiklopediya. V 2 t. M., 2007. T. 1. S. 1352-1357.
6. Dyurkgeym E. Sotsiologiya. Ee predmet, metod, prednaznachenie. M., 1995.
7. Kagan M.S. Filosofiya kul'tury. SPb, 1996.
8. Mostova L. A. Universal'naya model' kul'tury // Kul'turologiya. Entsiklopediya. V 2 t. M., 2007. T. 2. S. 762-764.
9. Popper K.R. Logika i rost nauchnogo znaniya. M., 1983.
10. Riker P. Hermenevtika. Etika. Politika. M., 1995.
11. Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kul'ture. M., 1998.
12. Sorokin P.A. Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo. M., 1992.
13. Fromm E. Chelovek dlya sebya. Imet' ili byt'? M., 1990.
14. Khaydegger M. Vremya i bytie. M., 1993.
15. Chavchavadze N.Z. Kul'tura i tsennosti. Tbilisi, 1984.
16. Tenbruck F.H. Repräsentative Kultur // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. H. Hafertkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.