

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Омский государственный педагогический университет»

На правах рукописи

ОВОДОВА Светлана Николаевна

**АНТРОПОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ:
СУЩНОСТЬ И СПОСОБЫ ЕЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ**

Специальность 09.00.13 – философская антропология,
философия культуры (философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Нефёдова Людмила Константиновна,
доктор философских наук, профессор

Омск – 2015

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. Сущностные характеристики антропокультурной реальности	14
1.1. Идея антропокультурной реальности в соотношении понятий реальности – действительности.....	14
1.2. Антропное и культурное в типологиях культур.....	33
1.3. Антропологические параметры культуры.....	57
ГЛАВА 2. Способы репрезентации антропокультурной реальности.....	76
2.1. Вербальный и визуальный способы конструирования антропокультурной реальности	76
2.2. Репрезентация антропокультурной реальности в тексте.....	94
Заключение	125
Библиографический список:	129

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования определяется современным состоянием культуры. В конце XX и начале XXI вв. культура переживает девальвацию мегапроектов модерна, смену принципов коммуникации, расширение медиасреды, стирание границ между частным и публичным пространством, использование человека в качестве объекта научных изысканий в области биотехнологий. Все это актуализирует вопрос о статусе человека в культуре, указывает на необходимость философского осмысления принципов создания соразмерной человеку культурной среды и анализа культурных тенденций, модифицирующих человеческую природу и меняющих привычные культурные практики повседневности.

Культура, безусловно, создается человеком, но человек вписан в систему культуры наряду с иными ее элементами и также подвержен трансформации: современная культура становится все более символичной и симулятивной; менеджмент в сфере современной культуры в большинстве своем целевой, а не ценностный; культурные проекты по-прежнему создаются во имя «высоких» идеалов, оторванных от реального человека, вынужденного им соответствовать, но не связывающего с ними содержание собственной жизни. Таким образом, культура будто бы существует по своим законам, но антропологическая катастрофа в культуре происходит по вине человека.

Несмотря на антропологический, лингвистический и визуальный повороты, породившие парадигмальные сдвиги в науке, использование антропологических параметров даже в гуманитаристике все еще является редкостью, что подчеркивается отсутствием терминологического аппарата для антропологических исследований (в частности, эта проблема поднимается в работах К. Платта, Н. Поселягина), что не может не требовать переосмысления сущности культурной реальности с философско-антропологических позиций.

Развитие современного научного знания ориентировано на человека, однако антропологизация науки осуществлялась без опоры на философское понимание антропокультурной реальности. В то же время человек в конкретнаучных

исследованиях всё чаще рассматривается не как элемент наряду с другими элементами, а как доминанта, задающая тон разработкам в целой научной области, что приводит к трансформации методологии научного исследования и актуализирует задачу осмысления антропокультурной реальности. Новой точкой отсчета в науке становится человек, его повседневное бытие обуславливает культуру, а не наоборот.

Кажущаяся очевидной необходимость соединения человека и культуры в гуманитарных науках на деле осуществляется крайне редко. В то же время акцент на антропологической составляющей позволяет отойти от проблемы абстрактного человека к человеку, детерминированному определенной культурой, социумом, регионом, иными срезам антропокультурной реальности. Перед современной философией, уже не имеющей возможности дистанцироваться от описанных процессов, стоит актуальная задача вскрыть механизмы, по которым происходит сопряжение человека и культуры.

Актуальность обращения к антропологической проблематике в рамках специальности философской антропологии и философии культуры выражается в том, что в отечественных диссертационных исследованиях все чаще стали употребляться такие синтетические понятия как «антропокультурный», «социокультурный». Однако должного определения эти терминологические конструкции в работах не получают, большинство авторов интуитивно фиксируют смысловую неполноту, возникающую вследствие употребления одной из описательных моделей, культурфилософской или философско-антропологической. Частота, с которой в названиях диссертаций и монографий используется предикат антропокультурный, не является индикатором разработанности проблемы. Чаще всего при использовании термина «антропокультурный» указывается на иное измерение реальности, отличное от тех измерений, которые закреплены в философии и концептуально оформлены, например культурного, социального, антропного. При этом специфика антропокультурного измерения, его своеобразие авторами не обосновываются, зато позволяет одну часть работы посвятить культуре, а другую часть – человеку. Полагаем, что антропокультурный подход в философии имеет право на существование и реализацию наряду с культурфилософским и философско-антропологическим, так как

антропокультурная реальность представляет собой не механическое соединение антропологического и культурологического подходов, а порождает новое качество связывания между собой человека и культуры.

Осмысление понятия антропокультурной реальности позволяет выявить происходящие в современной культуре и философии культуры антропологические сдвиги, выражающиеся как в вынесении за скобки антропологической составляющей, так и в переориентации исследований на антропологическую проблематику.

Степень разработанности проблемы.

Проблема отношения понятий *реальности* и *действительности* рассматривалась с позиции онтологического, гносеологического и антропологического подходов. Феномен виртуальной реальности проанализирован в трудах В.С. Бабенко, С.И. Орехова, Ф. Хаммет, Е.А. Шаповалова.

В онтологическом подходе дифференцированы бытие (объективная реальность) и мышление (субъективная реальность). Специфика онтологического подхода состоит в рассмотрении реальности и действительности как онтологических, бытийных феноменов, их вписанности в единую картину мира: Демокрит, Парменид, Платон, Аристотель, Бозций Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, В.Ф. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, В.Г. Белинский, К. Маркс, М. Хайдеггер, Н.И. Мартишина.

Гносеологический подход. В его основании находится сенсуализация мышления Декартом, связавшим существование с пониманием. Данный подход реализован в немецкой классической философии, распространившей качества рационального способа познания на познание вообще, а также в философии жизни, подчинившей мышление воле. Помимо работ И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона в рамках этого подхода необходимо выделить исследования Г. Риккерта, Э. Кассирера, Н. Гудмена, рассматривающих познание реальности в модусе частичности, условности, поливариативности.

Антропологический подход фиксирует деление реальности на объективную (внешнюю по отношению к человеку) и субъективную (внутреннюю, связанную с активностью человеческого сознания). В русской религиозной философии реальность рассматривается через активную деятельность человека: Н.А. Бердяев, С.Л. Франк. В

философии постмодернизма постулируется конструируемость реальности: М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Р. Барт, Ю. Кристева, У. Эко, Ж. Бодрийяр, С. Жижек, В. Руднев.

Рассмотрение культурной реальности средствами историко-типологического подхода осуществляли Г. В. Ф. Гегель, И. Г. Гердер, Н.Я. Данилевский, И. Баховен, Ф. Ратцель, Л. Фробениус, Ф. Гребнер, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Флоренский, П. Сорокин, Ф. Нортроп, К. Маркс, Х. Ортега-и-Гассет, К.Г. Юнг, С.С. Аверинцев, В.С. Степин. Указанные авторы не рассматривают конкретно-культурное бытие человека, разрабатывая классификации существующих культур на основе выявленных ими критериев.

Культурная реальность как система взаимодействия людей была исследована О. Контом, Э. Дюркгеймом, П. Сорокиным, Т. Парсонсом, П. Бурдьё, Д. Беллом, Н. Луманом, Р. Мертоном. В работах этих авторов присутствует необходимое для данного подхода обобщение, человек рассматривается типологически, нормативно, схематически.

Анализ культуры сквозь призму психологических характеристик человека осуществлен З. Фрейдом, К.Г. Юнгом, Э. Фроммом, А. Менегетти, Ж. Лаканом, Г. Маркузе. Данный подход представляет культуру как репрессивный феномен, актуализирует необходимость приспособления к культурной норме, но не выявляет собственно антропологический аспект в культуре.

В. Дильтей, Ф. Ницше, В. Виндельбандт, Э. Кассирер, Г. Риккерт, П. Сорокин, Н. Гартман, М. Вебер, М.С. Каган, Ю. Хабермас, С.Ф. Денисов, Н.С. Розов рассматривают культуру как систему ценностей и благ, что позволяет связать человека и культуру и выявить значимые для человека аспекты и формы культуры, однако не предлагают способы гармонизации культурного бытия человека с учетом выделенных ценностей.

Проблема реконструкции целостной культурной реальности с учетом ментальности была поставлена представителями школы «Анналов». В трудах Л. Февра, М. Блока, Ж. Ле Гоффа, Ф. Броделя, А.Я. Гуревича, Л. Баткина культура осмыслялась через повседневность и ценностную картину человека, но исследования школы

«Анналов» не выходили за пределы исторической науки, а методология не применялась к современной культурной реальности.

Изучением повседневного бытия человека, феноменов повседневной культуры, взаимосвязи между индивидуальным опытом человека и принципами познания реальности занимались создатели социальной феноменологии (А. Шюц, П. Бергман, Т. Лукман) и представителями *cultural studies* (Р. Хогартом, Р. Уильямсом, С. Холлом, Э. Томпсоном).

В рамках диалогического подхода культура как со-бытие, двунаправленный диалог, вне поля которого не существует ни культуры, ни человека осмыслена в работах С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина, В.С. Библера, В.Л. Рабиновича, А.С. Ахиезера, А.В. Ахутина.

Интерпретационные схемы культурных и социальных антропологов объясняют конкретно-культурный материал, чаще всего «примитивных» обществ (Э. Тайлор, Ф. Ратцель, А. Рэдклифф-Браун, Б. Малиновский, Ф. Гребнер, У. Джеймс, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, Л. Фробениус).

Рассмотрение культурной реальности через экзистенциальные переживания человека, позволяющие увидеть предельные формы существования человека осуществляли Г. Марсель, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, К. Ясперс.

Формы культурного бытия человека, влияние культурных институтов на формирование антропологических проектов осмыслялись в рамках философской антропологии М. Шелером, Х. Плеснером, А. Геленом, Х. Ортега-и-Гассетом, П. Т. де Шарденом, Б.В. Марковым, С. Жижекком, Г.А. Брандт, И.Я. Мурзиной, А.В. Головневым, Д.В. Пивоваровым, А.В. Перцевым, С.Ф. Денисовым, П.Л. Зайцевым, Д.М. Федяевым, В.В. Николиным, Л.К. Нефедовой.

Конструирование культуры через соотношения языка и действительности разработано у В. Гумбольдта, Э. Сепира, Б.Л. Уорфа. Изучением языка культуры, его знаковой структуры также занимались Л. Винтгенштейн, Ю.М. Лотман, Ч. Пирс, Ф. де Соссюр, Г. Фреге, а современную текстуальность рассматривали Г.Г. Гадамер, Р. Барт, З. Бауман, Ж. Бодрийяр, М. Фуко, В.В. Биbihин, В.С. Библер, Ф. Гваттари, Б. Гройс, Ж.

Делез, Ж. Деррида, Ж. Женнет, Ю. Кристева, Ж. Лакан, Ф. Лиотар, М. Липовецкий, У. Эко, Р. Рорти, Б.М. Гаспаров, В.П. Руднев.

Визуальный поворот в культуре описан в трудах С.С. Аванесова, М. Баль, П. Вирильо, Дж. Гибсона, И. Инишева, В.Л. Круткина, Л.Ю. Лиманской, М. Маклюэна, Ж.-Л. Марьона, Ж.-Л. Нанси, Е. Петровской, В.М. Розина, Е.В. Сальниковой, М. де Серто, А. Усмановой, П. Штомпки, Д. Элкинса. Исследованием природы визуального образа в искусстве занимались Г. Зедльмайр, А. Варбург, Э Панофский, Р. Арнхейм, Э. Гомбрих, В. Беньямин, Ги Дебор, Н.В. Злыднева, А. Фоменко. Не менее важными в рамках вопроса о природе визуального образа являются работы исследователей по фотографии (О. Арансон, А. Базен, Р. Барт, П. Бьянки П. Вирилио, О.В. Гавришина, Б. Гройс, Ж. Делез, С. Зонтаг, Н. Сосна, П. Сафронов, В. Флюссер), медиа (П. Бурдье, Р. Дебрэ, М. Маклюэн, Э. Кагельс, Ф. Киттлер, М. Луман, В. В. Савчук, О. Брекледж), дизайну (Т.Ю. Быстрова, Р. Купер, У. Митчелл, А. Норман, В. Папанек, П. Родькин, Д. Суджич), моды (А.Б. Гофман, Г. Зиммель, Ю. Кристева, Ж. Липовецкий, М. Хеллман, Э. Уилсон, Н. Уайт).

Понятия «антропокультурный» и «социокультурный» используются в исследованиях А.З. Баглиевой, В.Ю. Бирбкова, С.А. Боженкиной, Т.П. Ванченко, В.В. Гопко, И.Н. Грамбанова, И.А. Грещиловой, И.В. Грошевихина, А.А. Еромасовой, Р.Н. Иванова, Э.Г. Истоминой, А.М. Караева, Э.А. Коблевой, Т.А. Ковелиной, В.В. Колкутиной, Т.В. Котельниковой, Т.С. Лапиной, В.М. Марухно, Ю.Л. Пивоварова, Н.А. Пономаревой, С.А. Рассединой, С.Н. Соломатовой, О.В. Ткаченко, Е. А. Хомченковой, Ю. В. Шичаниной, Л. А. Штомпель, О. М. Штомпель. Однако в работах перечисленных авторов данные понятия не анализируются. Определение понятия «антропокультура» в рамках исторической психологии дает В. А. Шкуратов.

Проблема исследования состоит в усиливающейся отчужденности культуры от человека, что находит отражение в философских концепциях культуры, а также проявляется в употреблении в философском дискурсе понятия «антропокультурный». Проблема исследования может быть решена посредством поиска ответов на следующие вопросы: Какова сущность антропокультурной реальности? Каким образом

в антропокультурной реальности осуществляется взаимодействие человека и культуры?

Цель исследования – осмысление сущности антропокультурной реальности, установление способов ее вербальной и визуальной репрезентации.

Задачи исследования:

1. Выявить сущностные свойства антропокультурной реальности на основе анализа возможных отношений понятий реальности и действительности, определить содержание понятия антропокультурной реальности.
2. Зафиксировать значения антропного и культурного в культурфилософской традиции и установить принципы их формирования.
3. Дать теоретическое описание антропологических параметров культуры.
4. Сконструировать модель репрезентации антропокультурной реальности.

Теоретико-методологические основания диссертационного исследования.

В диссертационном исследовании были использованы общепhilosophические методы, ключевым из которых является диалектический метод, позволяющий представить идею антропокультурной реальности в развитии и единстве ее внутренних противоречий. Метод сравнительно-исторического анализа применяется для рассмотрения культурных феноменов в их взаимосвязи и взаимовлиянии, а также для конструирования исторического контекста бытования культуры. Семиотический метод и метод герменевтического анализа позволяют выявить смысл культурных текстов. Применение постструктуралистского метода дает возможность выйти за пределы структурного анализа и рассмотреть динамику неструктурируемого феномена. Для анализа вербального и визуального способов репрезентации антропокультурной реальности были использованы феноменологические методы, позволяющие зафиксировать и описать принципы восприятия письма и изображения.

Подходы: системно-структурный, системно-функциональный, системно-целевой, системно-интеграционный, системно-коммуникативный (диалогический), ценностный.

Научная новизна исследования:

1. Определено понятие антропокультурной реальности, предложены модели, раскрывающие специфику отношений понятий реальности и действительности (тождество, частичное совпадение, подчинение, обратное подчинение), выявлены сущностные свойства антропокультурной реальности.

2. Установлен философский статус антропного и культурного, реализуемый в противопоставлении естественного и искусственного через принципы аналога, бинарности и доминанты, выявленные в культуре.

3. Определены антропологические параметры культуры: родовые (социальность, вера, разум), видовые (возраст, раса, гендер), личностные.

4. Сконструирована четырехуровневая модель репрезентации антропокультурной реальности.

Положения, выносимые на защиту:

1. Антропокультурная реальность – это область социального бытия, формирующаяся в ходе интегрирующего, контемпорального взаимодействия необходимых и существенных свойств человека и культуры. Антропокультурная реальность создает предпосылки для устойчивого сопряжения человека и культуры и снимает противоречие между искусственной и естественной природами. Антропокультурная реальность представляет собой выстраивание культуры из витальных ориентаций, биологических, духовных и душевных характеристик человека.

2. Сущностные свойства антропокультурной реальности: *конструируемость* (создаваема человеком); *контемпоральность* (актуальность и соотнесенность с современностью, характеризуется актуальным удержанием культурных смыслов, осуществлением их в рамках конкретного антропологического проекта); *контекстуальность* (вариативность, зависимость от конкретной культуры и от легитимных в пределах данной культуры антропологических проектов); *интегративность* (представляет собой пространство взаимодействия необходимых и сущностных свойств человека и культуры); *человекоразмерность* (в антропокультурной реальности бытие человека является осмысленным).

3. Типы отношений понятий реальности и действительности могут быть следующими: тождество; частичное совпадение; подчинение; обратное подчинение. Модели отношения способствуют определению сущностных свойств антропокультурной реальности.

4. Культура конструируема. Философский статус антропного и культурного представлен в ключевых принципах конструирования культуры: а) аналоговый принцип – посредством уподобления культуры зримому образу или аналогу; б) принцип бинарных оппозиций; в) принцип доминантной составляющей.

5. Антропологическими параметрами культуры являются: а) родовые: социальность, вера, разум; б) видовые: возраст, раса, гендер; в) личностные.

6. Четырехуровневая модель репрезентации антропокультурной реальности включает: а) мир (действительность); б) понимание (интерпретация мира); в) ценностное отношение к представленному и понятому; г) социальный порядок. Антропокультурная реальность репрезентируется в вербальных и визуальных текстах, архивирующих культурные смыслы.

Научно-практическая значимость исследования.

Материалы исследования содержат теоретические положения, указывающие на границы применения антропных характеристик при моделировании культурной реальности, способные послужить основанием для разработки целостного подхода к проектированию культуры, направленного на формирование комфортной среды для жизнедеятельности человека.

Практическая значимость исследования заключается в возможности осуществления экспертизы культурных программ с целью определения, заложенных в них антропологических проектов, культурных трендов и социальных моделей взаимодействия. Результаты исследования могут применяться для оценивания социальных, культурных, антропологических последствий внедрения новаций в повседневное измерение человека.

Результаты исследования могут быть использованы для разработки учебных пособий и рабочих программ, в практике преподавания дисциплин «Философия

культуры», «Философская антропология», «Прикладная культурология», а также спецкурсов и курсов по выбору студентов.

Апробация диссертационного исследования.

Основные положения диссертационного исследования и результаты, полученные в ходе работы над диссертационным исследованием, были использованы в учебном процессе в ФГБОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского» при преподавании дисциплин «теория и философия культуры», «прикладная культурология», «техники анализа текстов культуры»; были представлены на очных и заочных международных, всероссийских, региональных конференциях: Всероссийская научная конференция «Реальность. Человек. Культура: фундаментализм как тип мировоззрения. Ореховские чтения» (Омск, 2010), Всероссийская научная конференция «Реальность. Человек. Культура: антисциентизм – философская и культурологическая специфика. Ореховские чтения» (Омск, 2011), Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Феномен повседневности в философском измерении» (Екатеринбург, 2011), Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Культурное наследие и перспективы социокультурного развития России: визуальные формы межкультурных коммуникаций – прошлое и настоящее. Культурологические чтения 2012» (Екатеринбург, 2012), Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы прикладной конфликтологии» (Санкт-Петербург, 2012), Всероссийская научно-практическая конференция «Визуальные образы современной культуры: уральско-сибирские диалоги» (Омск, 2012), Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Социально-гуманитарная экспертиза: анализ культурных стратегий развития территории» (Екатеринбург, 2013), XVII Международная научно-практическая конференция «Современный город: социальность, культуры, жизнь людей» (Екатеринбург, 2014), VII Международная научно-практическая конференция «Коллизии культуры в информационном обществе (Культурологические чтения 2014)» (Екатеринбург, 2014), Всероссийская междисциплинарная научная конференция молодых ученых «Открытый город: Стратегии развития и формы публичности» (Екатеринбург, 2014), IV Сибирский

философский семинар «Современная философия в России: междисциплинарные исследования в контексте традиций и инноваций» (Омск, 2014), III Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Визуальные образы современной культуры: традиции и новации в культуре мегаполиса» (Омск, 2014), XIII Региональная научная конференция молодых ученых Сибири в области гуманитарных и социальных наук «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований» (Новосибирск, 2014).

Апробация исследования осуществлена в рамках работы над грантом МУ-3/2013 «Гуманитарная экспертиза дизайн-проектов» в рамках грантов «Молодые ученые ОмГУ» приказ № 01-10/81 от 05.04.2013 г.

По теме диссертационного исследования опубликовано 32 статьи, в том числе 5 статей в рецензируемых научных журналах, включенных в перечень ВАК РФ, издано учебное пособие «Техники анализа текстов культуры» (2014 г.).

Структура и объем диссертации. Работа состоит из введения, двух глав, в первой главе содержится три параграфа, во второй главе – два параграфа, заключения и библиографического списка, насчитывающего 273 наименования. Объем диссертации составляет 151 страницу.

ГЛАВА 1. Сущностные характеристики антропокультурной реальности

1.1. Идея антропокультурной реальности в соотношении понятий реальности – действительности

Выявление сущностных характеристик антропокультурной реальности требует обращения к понятию реальности, за которым до сих пор не закрепилось более-менее устойчивых и универсальных смыслов, в том числе обособляющих его от понятия действительности. Проблема определения понятия реальности связана с тем, что, не входя в список традиционных для философии категорий (не имея своей пары как «бытие» и «ничто», «необходимое» и «случайное», «действительное» и «возможное»), оно использовалось в философии достаточно часто, но концептуально произвольно, что приводило к пониманию его как «нестрогого» синонима действительности. Во многих европейских языках понятие реальности синонимично понятию действительности. *Realis* от лат. – вещественный, действительный. Аристотель использует для обозначения действительности, осуществленности слово *ἐνεργεῖα* – энергия. Английское *reality* переводится как реальность, действительность, явь, подлинная сущность, реализм, истинность. Близкое по значению *validity* – действие, действительность, обоснованность, срок действия, срок, законность; *actuality* – действительность, реальность, факты, подлинные условия, обстоятельства. М. Хайдеггер в работе «Бытие и время» оперирует понятием *realität*, которое переводится с немецкого как реальность, действительность; немецкое *tatsächlichkeit* – действительность, реальность, истинность; *realisierbarkeit* – осуществимость, выполнимость, реальность. Г. В. Ф. Гегель использовал понятие *wirklichkeit*, которое в переводе на русский язык обретает следующие значения: реальность, действительность, факт. В переводе с французского *réalité* есть действительность, реальность; *actualité* – современность, актуальность, действительность, злободневность; *authenticité* – действительность, подлинность, истинность, достоверность, оригинальность; *la réelle* – действительное; *vérité* – правда, реальность, истина.

Таким образом, лексический анализ не дает четкого разграничения понятий реальности и действительности, указываются сходные значения: актуальности,

истинности, законности, устойчивости, прочности, годности, данности, явности и т.д. В современной философии на категориальный статус претендуют виртуальная и актуальная реальность, и сам список всевозможных реальностей уже неисчислимы, подобная ситуация не может считаться удовлетворяющей. Поэтому собственно философский статус понятия реальности нуждается в прояснении, выделении ключевых вариантов мыслимых в нем явлений. Только таким образом представляется возможным прочертить смысловую грань между реальностью и действительностью, представив логические и исторические основания для возможных моделей отношения реальности и действительности.

Предлагаем выделить следующие модели отношения действительности и реальности:

1. *Тождество*. Реальность и действительность понимаются как равнозначные понятия: все значения, закрепленные за действительностью, переносятся на реальность. Этот подход не имеет эвристического потенциала, так как не позволяет зафиксировать границы понятий, которые переходят друг в друга, теряя при этом собственную специфику. Однако эта модель дает антропокультурной реальности онтологический статус, посредством фиксации нюансов смысла синонимичного ряда понятий.

2. *Частичное совпадение*, пересечение значений понятий реальности и действительности. Данная модель основана на представлении о том, что существует некоторое общее поле смыслов, где реальность и действительность переходят друг в друга и есть изолированные пространства смысла, где реальность и действительность наделены собственным значением. Такая модель может актуализировать различные понимания реальности и действительности, важным является то, что признается возможность перехода из одного понятия в другое, при этом самодостаточность этих понятий не оспаривается. Область пересечения представляет собой синкретичное поле, где реальность действительна, а действительность реальна, следовательно, область пересечения понятий мыслится как подлинное осуществленное бытие.

3. *Подчинение*. Понятие реальности, представляя собой более широкое по объему понятие, чем действительность, включает в себя понятие действительности. Реальность понимается как мир в целом, а действительность как актуализирующаяся в конкретное

время в конкретном пространстве реальность. В данном значении действительность противопоставляется возможности как актуальность потенциальности и соотносится с действием. При этом разграничивается действительное и действительность. Выстраивая в один ряд такие понятия как «действие», «действительное» и «действительность», мы очерчиваем смысловое поле, в пределах которого действие – это акт, действительное – это характеристика чего-либо в его отношении к актуализации, осуществяемости, а действительность – совокупность фрагментов реальности, нечто осуществленное и зафиксированное в момент своего осуществления. Действие не может длиться постоянно, поэтому действительное обладает характеристиками процессуальности, а действительность – это фиксация процессуальности, ее пространственно-временных измерений. Конечность действия – это то, что указывает на отграничение понимания действительности от мира в целом.

Действительность не всеобща и не всеобъемлюща, в данной модели она не есть мир во всем его многообразии, она лишь зафиксированный фрагмент реальности. Характеристики всеобъемлемости приписываются реальности, которая в данной модели представляет собой полноту мира, а, значит, она есть фон для осуществления действительного и актуализации возможного. Противоположностью реальности внутри данной модели является небытие (нереальность). Противоположностью действительности – возможное и невозможное. Действительность и возможность находятся в пределах реальности, невозможное попадает в область небытия (нереальности). В данной модели акцентируется коррелят реальности с деятельностью, с осуществлением, что помогает нам определить деятельностьную сущность антропокультурной реальности, которая есть осуществленная потенция, созидание человеком культурной реальности.

4. Обратное подчинение. Понятие действительности является более общим по сравнению с понятием реальности и включает в себя реальность. В онтологическом подходе под действительностью понимают истинно сущее, подлинное бытие, действительность первична и является основанием для всего остального. Подлинность действительности указывает нам на то, что действительность противопоставляется видимости, случайности и возможности. В рамках данной модели действительность

соотносится с подлинным бытием, а реальность с неподлинным. Реальность – это лишь слепок, сделанный с истинной подлинной действительности, слепок, который сделан с погрешностями, который не идентичен действительности. Реальность вторична, и именно поэтому неподлинна. Реальность представляется собой попытку копирования действительности, но любая копия неподлинна в сравнении с подлинным оригиналом. Реальность выступает как производная от действительности, так как представляет собой воплощение действительности.

В гносеологическом подходе действительность – это объективное положение вещей, в то время как реальность – это актуализация действительности в определенном модусе. Действительность во всем своем многообразии недоступна для познания, она являет себя через реальность. В реальности схватываются значимые стороны бытия вещей, а действительность содержит все возможные качественные характеристики данной вещи. Отсюда можно вывести относительный характер реальности: разные проявления действительности, рождают разные реальности. Говоря субъективная, объективная, абсолютная, реальность, мы задаем ракурс для рассмотрения и восприятия действительности. Многообразие реальностей сводится к единой действительности, которая постижима лишь посредством чего-либо, но не как таковая в своей непосредственности. В данном контексте действительность соотносится с единым, а реальность есть многое. Если действительное – единое, то она Абсолют, имеющий основание в себе самом, а реальность, следовательно, относительное, указывающее на иное, свое основание имеющее в Абсолюте.

Границы действительности можно интуитивно уловить, противопоставляя действительность несуществующему, кажимости и фантазии. Действительность одна, цельная и неделимая, при употреблении понятия действительности не уточняется, какая именно действительность имеется в виду. Употребление понятия реальности нередко сопровождается уточнением, понятие реальности отражает фрагментарность окружающего мира, так как имеет видовое деление: бывает физическая реальность, биологическая реальность, социальная реальность, объективная и субъективная реальность, актуальная и виртуальная реальность, культурная реальность и т.п. Реальность задает угол зрения на действительность. В данной модели реальность

противопоставляется не нереальности в принципе, а иной реальности. В модели соотношения реальности-действительности обратное подчинение подчеркивается конструируемость реальности, зависимость ее от модуса рассмотрения действительности, что позволяет выделить сущностное свойство антропокультурной реальности – *конструируемость*, невозможность соотноситься со всей действительностью в ее полноте, что говорит о том, что антропокультурная реальность зависима от культурного контекста, а также о том, что она всегда актуальна, *контемпоральна*, это есть точка соприкосновения человека и культуры в момент создания реальности. Контемпоральность как сущностное свойство антропокультурной реальности указывает на актуальность и соотнесенность с современностью.

Проблема соотношения понятий действительности и реальности опосредуется в вопросах бытия и познания, первопричины мира, первичности идеального или материального, о едином и многом. Модель соотношения реальности и действительности *тождество* наиболее явно представлена в трудах русских религиозных мыслителей. Четкого разграничения понятия реальности и действительности в их трудах не получили. Чаще всего эти понятия не разводились, а использовались в качестве синонимов. Например, В. Соловьев использует понятия «настоящая реальность» и «подлинная действительность» как равнозначные¹. При употреблении этих слов, скорее, учитывается созвучность, чем их значение. Нет внятного определения, что такое реальность и в работе Н. Бердяева «Дух и реальность»². Автора более интересует возможность доказательства реальности Духа. Реальность для Бердяева в данной работе – это нечто существующее, обладающее бытием.

Однако если мы обратимся к работе С.Л. Франка «Реальность и человек», то на первый взгляд кажется, что реальность и действительность им понимаются в соответствии с выделенной нами моделью подчинения: «*Всякой* действительности, всему, что мы включаем в состав мирового бытия, мы вынуждены противопоставить

¹ Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // В.С. Соловьев Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 10.

² Бердяев Н. Дух и реальность // Библиотека (Интернет – издательство). Электронные издания произведений и биографических и критических материалов. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn014.htm> (дата обращения 10.12.2012).

более широкое понятие *реальности*, в состав которой входит, кроме действительности, еще сверхвременное, "идеальное" бытие»³. Реальность включает в себя действительность, но действительность у Франка не сведена к миру вещей, природному миру, она значительно им расширена: «Мы можем, однако, мыслить объективную действительность как некое мировое бытие, выходящее за пределы "природного мира". Объективная действительность, кроме своей чувственно или наглядно данной области, может включать в себя и область невидимого – такие объекты, как, например, Бог, ангелы, бестелесные духи или души и т. п.»⁴. Отнесение к действительности не только природных объектов, но и объектов идеальных (так как Бог обладает сверхвременным бытием), уравнивает реальность и действительность, так как в первом определении выводилась следующая формула: реальность = действительность + сверхвременное бытие. А так как впоследствии у Франка к действительности относится и сверхвременное бытие тоже, то мы видим уравнивание реальности и действительности, что указывает нам на модель «тождество». Франк играет этими понятиями, то разграничивая их, и тогда в его работах можно найти экспликацию модели подчинения, то снова уравнивая понятия, представляя их тождественными.

Понимание *соотношения реальности и действительности как частичного совпадения* актуализируется в трудах Ф. Шеллинга, который различает действительность и действительное. Действительное у него сопрягается с опытом, чувственным познанием⁵, а действительность понимается как ограниченная деятельность, действительность соотносится с необходимостью, противопоставляясь при этом свободе⁶. При этом реальность для Шеллинга – понятие более общее, чем действительность: «Только *ограниченная* реальность есть для нас *действительность*»⁷. С одной стороны, представления Шеллинга о действительности и реальности разворачиваются в пределах модели «подчинение»: реальность включает в себя действительность, действительное соотносится с действием, активностью. Но, с другой стороны, Шеллинг вводит разграничение деятельности. Он говорит о деятельности

³ Франк С. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М., 2007. С. 22–23.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Шеллинг Ф. Философия откровения в 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 97.

⁶ Шеллинг Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 396.

⁷ Там же. С. 73.

идеальной и реальной⁸, то есть деятельность у него сопряжена не только с активностью в рамках мира явлений, что намечает переход к модели частичного совпадения понятий, где реальность и действительность пересекаются. Реальность в данном случае понимается как нечто подлинно наличествующее. Говоря, что нечто реально, мы помещаем это нечто в область неоспоримого. Действительность трактуется как необходимость, возникшая вследствие актуализации возможности. При этом возникает область, относительно которой говорится, что это реальная действительность или действительная реальность, то есть существует область пересечения реальности и действительности, которая представляет собой окружающий мир. Но не вся область действительности подпадает под область пересечения реальности и действительности. Но и не все, что реально действует, следовательно, и не все, что реально подпадает под область действительного.

Аристотель в «Метафизике» изложил ключевое для *модели подчинения действительности – реальности* (модель № 3) понимание действительности, описывая действительность с позиции перехода возможности в действительное посредством осуществления⁹. Аристотель первым связывает действительное с действием, таким образом, действительность начинает обретать значение актуальности, активности. Несмотря на то, что Аристотель не обращается к понятию реальности, он оказал значительное влияние на формирование вектора понимания реальности, отраженного нами в модели «подчинение», который получил продолжение в трудах В.Г. Белинского, Г. Гегеля и К. Маркса.

В.Г. Белинский начинает трактовать действительность как деятельность. Но Белинский идет дальше, он понимает действительность как практичность, приложение сил человека. Действительность у Белинского противоположна созерцательности, она постигается эмпирически, и только в этом и есть ее смысл. Действительность дает знание жизни, она не есть нечто непостижимое и непознаваемое, «Петр Великий (который очень был плохой философ) понимал, *действительность* больше и лучше,

⁸ Шеллинг Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 396.

⁹ Аристотель Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 234–235.

нежели Фихте. Всякий исторический деятель понимал ее лучше его»¹⁰. Действительность есть живой опыт, незаменимый теоретическими изысканиями, только жизнь в своей полноте может для Белинского приблизить человека к познанию и постижению всей глубины и мудрости действительности.

Концепция действительности Белинского позволяет прояснить свойства собственно нашего предмета изысканий – антропокультурной реальности. Человек деятелен, он созидает удобную для себя среду, которая должна отвечать его телесным, душевным и духовным потребностям, т.е. быть человекообразной. Таким образом, сущностным свойством антропокультурной реальности является *человекообразность*, что указывает на сопряженность антропокультурной реальности с бытием отдельного конкретного человека.

На примере Белинского можно проследить влияние Шеллинга на русскую интеллигенцию. Понимание действительности как практичности и деятельности в полной мере могло повлиять на воззрения русской интеллигенции, мечтавшей преобразовать действительность. Именно в силу близости значения понятия действительности с действием, т. е. в связи с пониманием действительности как осуществленности и возникло разочарование в интеллигенции, как оторванной от живой действительности, что выразилось в получившем резонанс сборнике «Вехи». «Многokrатно указывалось (вслед за Достоевским), что в духовном облике русской интеллигенции имеются черты религиозности, иногда приближающиеся даже к христианской. Свойства эти воспитывались <...> насильственной оторванностью от жизни, развивавшей мечтательность, иногда прекраснoдушие, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности»¹¹. В том же сборнике в статье Франкa читаем: «интеллигенции дано было испытать свою веру на живой действительности»¹². Таким образом, в русской интеллектуальной мысли действительность понимается согласно модели «подчинение». Сопряженность действительности и действия с неизбежностью создает представление о возможности преобразования

¹⁰ Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. М., 1941. С. 100.

¹¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910. М., 1991. С. 47.

¹² Франк С. Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910. М., 1991. С. 180.

действительности. Действительность предстает пластичным материалом, способным изменяться под воздействием направленной на нее активности. Пожалуй, никто более точно не ухватил это свойство действительности. Интересным является то, что данное свойство действительности, фиксируемое в модели «подчинение», когда действительность понимается как часть реальности, очень тесно перекликается с пониманием реальности в модели «обратное подчинение», где реальность осмысливается как слепок с подлинной действительности. Реальность в модели «обратного подчинения» конструируема, создаваема, на чем мы более подробно остановимся далее. Представление о формируемой реальности в модели «обратное подчинение» зиждется на признании активного преобразования окружающей нас реальности. Понимание действительности как результата действия, осуществляемого в пределах мира, имеющего пространственно-временные координаты, зафиксированное в модели «подчинение», очень близко к пониманию конструируемой реальности. В данном случае можно зафиксировать, как смыслы перетекают из одной модели в другую, что указывает на условность выделенных моделей реальности-действительности, но при этом не отменяет их эвристического потенциала. Является важным показать, что материал о реальности-действительности возможно упорядочить, в связи с этим предлагается один из возможных вариантов его упорядочивания. Также этот дискурс позволяет выделить и осмыслить сущностные свойства антропокультурной реальности, проследить смысловые нюансы уже выделенных свойств: конструируемости, контемпоральности и человекоразмерности.

Понимание действительности в эмпирическом ключе, ее корреляте с действием есть также и у К. Маркса: «Главный недостаток всего предшествующего материализма, – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно*»¹³. В философии Маркса действительность, деятельность и труд понимаются во взаимосвязи друг с другом. Им провозглашается близость этих понятий, они есть основание, причина развития истории. «В практике должен доказать человек истинность, т. е.

¹³ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 1.

действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»¹⁴. Для К. Маркса, как одного из ярких представителей деятельностного подхода, именно посредством деятельности человек осуществляет себя в качестве человека, а культура осуществляет свою выкристаллизацию. Вне деятельности невозможно говорить о бытии культуры и человека, так как их оформление и объективация, а, следовательно, и явленность по своей природе деятельностны. Деятельность человека носит опосредованный характер, она не может быть направленной на формирование человека непосредственно, это происходит через создание материальных объектов, что для Маркса выражается в понятии труда. Взгляд на культуру с точки зрения деятельности открывает ее созидательный потенциал. Несмотря на то, что подчеркивается процессуальный характер созидания, оно с неизбежностью сопряжено с производством, с опосредованием, т.е. действительность представляет собой опосредованную форму деятельности. В отношении антропокультурной реальности можно сказать, что она также зависима от человека и создается им. В антропокультурной реальности объективируются создаваемые человеком культурные смыслы.

Трактовка действительности К. Маркса, как и В. Белинского, соотносится с представленной нами выше моделью понимания реальности-действительности как подчинения. У Маркса действительность не просто деятельностна, но и помещена в пределы посюстороннего мира, – это предельное доведение позиции Аристотеля об актуализации действительности, когда осуществление начинает пониматься как преобразование, и, следовательно, связывается с материализмом.

Г. Гегеля стоит выделить отдельно, так как его невозможно отнести только к одной модели, из представленных нами. В трудах Гегеля осуществляется *переход от модели «подчинения»* – модели деятельностной, актуализирующейся действительности, *к модели «обратное подчинение»* – множественности и относительности реальностей. Действительность по Гегелю – «это единство сущности и существования»¹⁵. Он

¹⁴ Маркс К. Там же. С. 1–2.

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 2005. С. 482.

различает абсолютную действительность, формальную действительность и реальную действительность. Формальная действительность определяет форму, поэтому «она содержит непосредственно *в-себе-бытие*, или *возможность*»¹⁶, т.е. формальная действительность содержит в потенции как возможность реальную действительность. «Реальная действительность, как таковая, – это прежде всего вещь со многими свойствами, существующий мир; но она не то существование, которое растворяется в явлении, а как действительность она в то же время *в-себе-бытие* и *рефлексия-в-себя*; она сохраняется в многообразии простого существования; ее внешнее – это внутреннее отношение лишь к себе самой»¹⁷. Такое понимание действительности находится на грани модели «подчинение» и модели «обратное подчинение». Действительность по Гегелю одновременно есть деятельностная действительность, актуализирующаяся в конкретное время в конкретном пространстве (что соответствует модели «подчинение»), и действительность как объективное положение вещей (модель «обратное подчинение»). Однако реальная действительность соотносима с реальностью, выделенной нами в модели «обратное подчинение». Действительность – более общее понятие, а реальная действительность – одна из ипостасей действительности, что позволяет говорить о том, что реальная действительность есть актуализирующаяся абсолютная действительность. Гегель является знаковой переходной фигурой, его философия представляет собой одновременно вершину развития рационализма и его снятие, поэтому кажется вполне оправданным именно в его философии зафиксировать переход от модели «подчинение», которая была актуальна в классической философии, к модели «обратное подчинение», которая наибольшую разработку получила в неклассической философии.

Если обратиться к его концепции самосознающего духа, то можно увидеть двойственность. Дух опосредует себя в ином, актуализируясь, осуществляет себя в действительности: «*все разумное – действительно*, все действительно – разумно»¹⁸. Дух действует, самоосуществляясь. В данном случае действительность понимается в соответствии с моделью «подчинение». Но одновременно дух проявляет себя в разных

¹⁶ Гегель Г. В. Ф. Там же. С. 495.

¹⁷ Там же. С. 499.

¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 53.

реальностях. Реальность – это объективация духа, т. е. нечто, отражающее первопричину и отсылающее к подлинному бытию. Видимость есть отсвет Абсолюта.

Рассмотрим *модель «обратное подчинение»*, где понятие действительности является более общим по сравнению с понятием реальности и включает в себя реальность.

Так основание для выделения модели обратного подчинения находим у Парменида, который делит реальности на две, в частности говоря об умопостигаемой и чувственной реальностях¹⁹. При этом одной из реальностей свойственна множественность. Бытию – несвойственна, а чувственно воспринимаемому миру (небытию или иллюзорной реальности) свойственна. Не менее важное влияние на возникновение этой модели оказал Демокрит, который отвергает возможность познания действительности чувствами: «Ни о чем мы отчетливо не знаем, каково оно в действительности: действительность – в пучине»²⁰, «ничего из этого не представляется нам таким, каково оно в действительности, но лишь таким, каким оно нам кажется»²¹. Секст пишет: «Последователи Д. (Демокрита – О.С.) и Платона, пренебрегая ощущениями, отрицая чувственно воспринимаемое и доверяя только умопостигаемому, спутали все вещи и подорвали доверие не только к действительным вещам, но и к самому понятию действительности»²².

У Платона понятие действительности встречается в диалоге Софист: «О софисте же ты скажи мне следующее: ясно ли уже, что, будучи подражателем действительности, он – словно какой-то чародей, или мы еще пребываем в сомнении, уж не обладает ли он и в самом деле знанием обо всем том, о чем он в состоянии спорить?»²³. Под действительностью в этом случае понимается окружающий мир явлений. Как видно, понятие действительности у Платона не осмысливается. Но стоит учесть, что Платон в своих сочинениях формулирует ключевую позицию, повлиявшую в дальнейшем на разграничение действительности и реальности.

¹⁹ Фрагменты ранних греческих философов Ч. 1 От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 279, С. 281, С. 286.

²⁰ Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 220.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 222.

²³ Платон Софист // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 299.

Мир у Платона не однороден, а делится на подлинный (мир идей) и неподлинный (мир теней). Мир идей первичен, а мир теней есть лишь отблеск истинного и подлинного бытия мира идей. Разграничение мира на две составляющие, одна из которых представляет собой сущностную сторону, а вторая есть явления, также отсылает нас к модели понимания реальности и действительности как обратного подчинения.

Представление Платона о делении мира на подлинный и неподлинный, на первооснову и копию, слепок с оригинала развивается схоластами в постулируемом ими делении мира на божественный и земной. Однако схоласты, в отличие от Платона, признают непознаваемость подлинного мира. В Средние века этот вопрос связывается с дискурсом реальности, который выразился в споре об универсалиях. Реалисты пытались доказать реальность идеального мира, подлинность его существования, а также обосновать связь идеального мира с миром явлений и указать на отражение в мире явлений идеальной сущности. Для философов средневековья нечто обладает реальностью – это значит, что нечто обладает существованием, оно подлинно есть и, одновременно, это нечто является первоосновой для остального. В частности Ансельм Кентерберийский в произведении «Прослогион» пишет: «Итак, нет в тебе никаких частей, Господи, и Ты не есть многое, но нечто настолько одно и то же сам с собой, что Ты ни в чем сам с собой не имеешь несходства; более того, Ты — само единство (*ipsa imitas*), никакой мыслью неделимое. Следовательно, жизнь и мудрость и все остальное не части Твои, но все вместе они — одно, и каждое из них целиком есть то же, что и Ты и что все другое из них в отдельности»²⁴. Все есть только потому, что есть первооснова и причина всего – Бог, такова установка средневековой философии. Следовательно, Бог есть подлинная, первая реальность. Мир людей неподлинный, так как он вторичен по отношению к первой реальности (Богу) и представляет собой искажение подлинного истинного Божественного мира. Позиция средневековых реалистов соотносится с представленной моделью действительности реальности «обратное подчинение».

И. Кант в «Критике чистого разума» определяет реальность как абсолютную, эмпирическую, субъективную, объективную. Наличие данных предикатов по

²⁴ Ансельм Кентерберийский Прослогион // Ансельм Кентерберийский Сочинения. М., 1995. С. 140.

отношению к реальности предполагает возможность разграничения и типологизации реальности, что постулируется Кантом далее: «всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т. е. интенсивную величину, которая [в свою очередь] всегда может быть уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее значительных восприятий»²⁵. В противоположность реальности, предполагающей градацию, в действительном отсутствуют промежуточные ступени между полнотой действительного бытия и его отрицанием. Таким образом, реальность у Канта не сплошная, не однородная, реальность не представляет собой единство, она ранжирована, т. е. множество реальностей не единообразно. Есть полнота реальности и ее отсутствие. Это потому что реальность у Канта – это категория качества. Но это не в полной мере соответствует модели обратного подчинения, где явление не может не быть реальным, если оно уже явлено. Но в то же время реальность у Канта соотносится с явлением: «Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени)»²⁶. Реальность сопряжена с феноменами, вещами для нас. Мир явлений замкнут на субъекте, он субъектом создается: «Выше мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и что отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе»²⁷. Следовательно, вне субъекта мира феноменов (реальности) нет. Реальность есть способ существования человека в этом мире. Человек замкнут среди являющихся вещей: «предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т.е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть

²⁵ Кант И. Критика чистого разума. М., 2007. С. 180.

²⁶ Там же. С. 161.

²⁷ Там же. С. 80.

познана»²⁸. Вещь сама по себе не дана, поэтому постижение мира происходит посредством явлений, которые во многом зависят от познавательных способностей человека. Получается, что человеку дана та реальность, которая им самим выстроена. Эта концепция соотносится с моделью обратного подчинения реальности и действительности, где особо важным является тезис о конструируемой реальности. Реальность создаваема человеком, следовательно, вне человека антропокультурной реальности быть не может.

Интересный разворот получает тема реальности-действительности в дальнейшем. В неклассической науке фиксируется понимание относительности и дополнительности, что приводит к признанию наличия множественности миров. Миры не ранжированы, а равнозначны по своим основаниям. Каждая точка в пространстве может стать точкой отсчета, сжатая до минимального размера она потенциально может развернуться в целый мир. Данное положение усиливается осознанием того, что человек не отражает мир, а преобразует его. Это положение развивалось неокантианцами. Г. Риккерт пишет: «Целое действительности, к которому относятся все доступные ее части и без которого части эти не были бы действительными, принципиально недоступно нашему опыту и никогда не может быть дано нам. Мы его можем только мыслить как нечто, что мы постоянно должны искать и что мы никогда не найдем, как нечто, никогда не данное и все же всегда заданное нам»²⁹. Действительность не конституируема человеком, а дана ему в своей полноте. Но данная полнота человеком не воспринимается в полной мере, ибо сам он принципиально не полон (но наполняем – что и создает возможность для познания), а также частичен, отстранен от действительности сообщаясь с ней при посредничестве познавательных возможностей и субъективен, вследствие преобладания приобретаемого над врожденным. Вследствие этого реальность, создаваемая человеком, соотносится с действительностью, но не отражает ее в полной мере. Реальность отсылает к действительности наподобие того, как у Гегеля видимость есть ответ Абсолютного, но не Абсолют в своей непосредственности. Действительность постигается посредством разных принципов, все зависит от того, что

²⁸ Кант И. Там же. С. 71.

²⁹Риккерт Г. Ценность и действительность //

URL: http://kulturoznanie.ru/?work=cennost_i_deistvitelnost (дата обращения 10.12.2012).

взято за точку отсчета, наука воспроизводит действительность в понятиях; а искусство – в художественном образе.

Каждая форма духовной человеческой деятельности по-своему трактует действительность, по-разному проставляются акценты, отчего актуализируются определенные смыслы. Вся полнота действительности ни одной из форм человеческой деятельности не схватывается. При этом создаются цельные, обладающие собственной логикой модели действительности, воплощенные в реальности. Каждая такая модель создает свою реальность. Нечто схожее мы встречаем у Э. Кассирера, еще одного представителя неокантианства: «Когда мы обозначаем язык, миф, искусство как «символические формы», то этим выражением, кажется, уже предполагается, что все они, как духовные образования, восходят к какому-то первичному, глубинному слою действительности, просвечивающему сквозь них. Словно через некую чуждую ему самому среду-медиум. Действительность тогда улавливается нами не иначе, как через своеобразие этих форм; но из этого следует, что действительность столь же скрывается этими формами, как и открывается ими»³⁰. Антропокультурная реальность как вид реальности также репрезентируется символическими средствами, которые позволяют сохранять и воспроизводить смыслы антропокультурной реальности, эти смыслы не являются универсальными, они *контемморальны* и *контекстуальны*, повествуют не о действительности как таковой в ее полноте, а о реальности отдельного человека в конкретной культуре. Это соотносимо с пониманием явления у Хайдеггера: «кажут себя и в казании себя как эти себя кажущие являются «показателями» чего-то, что само себя не кажет»³¹, «словом «явление» мы указываем на нечто, в чем нечто является не будучи само явлением»³².

Антропокультурная реальность связана с заботой и присутствием. «"Сознание реальности" само есть некий способ бытия-в-мире»³³. А так как антропокультурная реальность с неизбежностью связана с присутствием, то, следовательно, и с присутствующим в этом мире, который, одновременно сознавая реальность,

³⁰ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М., 2011. С. 11.

³¹ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 29.

³² Там же.

³³ Там же. С. 211.

конституирует для себя способ бытия внутри этой реальности. Антропокультурная реальность моделируема, конструируема и создаваема, – такие сущностные характеристики реальности представляет собой разворачивание модели обратного подчинения. В неклассической и постнеклассической философии такое отношение у реальности получает наибольшее признание. В частности, эта модель понимания реальности встречается не только у неокантианцев, но и в постмодернистской философии. В постмодернизме признается невозможность постижения единой истины, истин много и они относительны. Каждая истина упакована в определенную реальность, в пределах которой истина легитимна. Поливариативность реальностей представляет собой набор возможных моделей постижения действительности. Американский философ Н. Гудмен в своей работе «Способы создания миров» анализирует методы конструирования и переконструирования миров: «Многие вещи – материя, энергия, волны, явления, – из которых сделаны мир, сами сделаны наряду с мирами. Но из чего они сделаны? Не из ничего, в конце концов, а *из других миров*. Создание миров, поскольку мы знаем его, всегда начинается с уже имеющихся миров; создание есть переделка»³⁴. Гудмен вслед за Кассирером признает, что окружающий нас мир символичен, поэтому возможно создавать альтернативные миры (реальности) путем перекодирования знаковой системы.

Попытка выделить универсальную единицу, из которой созданы культурные формы, осуществлялась в рамках структурализма³⁵. Представители семиотического подхода выделяют из окружающей нас реальности знаки, создают из них системы, изучают законы функционирования этих систем³⁶. Все это стало основой для постструктурализма, отказывающегося от поиска универсальной, всеобъемлющей модели реальности. Реальность конструируема – вот что значимо для постструктурализма, это дает основание для игры с реальностью. Интерпретация, перекомбинация выделенных ранее структурализмом и семиотикой атомов реальностей позволили складывать из них новые реальности. Посредством усложнения

³⁴ Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001. С. 123.

³⁵ Примеры этому мы найдем в работах К. Леви-Строса, Р. Якобсона, В. Я. Проппа, представителей русской формальной школы.

³⁶ См. работы Ю. М. Лотмана, У. Эко, Р. Барта.

знаковой составляющей реальность все более опосредуется от действительности, что было зафиксировано Ж. Бодрийяром в понятии симулякра³⁷. Симулятивность реальности увеличивалась, создавалась виртуальная реальность. Впоследствии виртуальная реальность охватывает все большее смысловое пространство, человек оказывается в ситуации погружения в виртуализацию, видимость, что вызывает «страсть Реального», желание вернуть ощущение реальности происходящего вокруг, о чем говорит С. Жижек³⁸. «Подлинная страсть двадцатого века – проникновение в Реальную Вещь (в конечном счете, в разрушительную Пустоту) сквозь паутину видимости, составляющей нашу реальность, – достигает своей кульминации в волнующем Реальном как окончательном «эффekte» всего, что популярно сегодня»³⁹. Окружающая реальность ставится под сомнение. Ведь если реальность создаваема, то возможно, окружающий мир – это симулякр реальности. «И дело не в том, что Голливуд создает некое подобие реальной жизни, лишенной веса и материальной инерции; в позднекапиталистическом потребительском обществе «реальная социальная жизнь» сама так или иначе приобретает черты инсценированной подделки, в которой соседи из нашей «реальной» жизни ведут себя, подобно актерам и статистам... И так, окончательная истина капиталистической утилитарной бездуховной вселенной состоит в дематериализации самой «реальной жизни», в превращении ее в призрачное шоу»⁴⁰. Знаковая природа реальности в силу своей сложности и закамуфлированности не столь явна. Тем не менее, реальность обладает именно знаковой природой, в чем уверен В. Руднев: «Мне представляется, что реальность не что иное как знаковая система, состоящая из множеств знаковых систем разных порядков, то есть настолько сложная знаковая система, что она воспринимается ее средними носителями и пользователями как незнаковая»⁴¹. Если реальность – это знаковая система, то критерий истинности в отношении ее становится неактуальным, главное – это непротиворечивость. Вымысел тоже становится в некоторой степени реальным, так как вымысел конструирует свою

³⁷ Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. 387 с.

³⁸ Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. М., 2002. С. 11.

³⁹ Там же. С. 19.

⁴⁰ Там же. С. 21

⁴¹ Руднев В. Морфология реальности // URL: <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/morfologia.txt> (дата обращения 10.12.2012).

непротиворечивую реальность. Представления о конструируемости и условности реальности в современном философском дискурсе, о реальности, которая обладает внеантропными характеристика актуализирует осуществляемые нами поиски соотношения человека и культуры в антропокультурной реальности.

Игра с границей между реальностью и иллюзией уравнивает в правах текст и реальность. Текст превращается во всеобъемлющее понятие, включающее в себя реальность, культуру. Все есть текст, – постулируется постмодернистами, а так как текст – это связанное полотно смыслов (от лат. *textus* – ткань, сплетение)⁴², то, следовательно, все состоит из нитей-знаков, переплетенных между собой и создающих призрачный узор реальности. Создание антропокультурной реальности осуществляется посредством разных кодов, «языков», концептуализирующих действительность, преобразующих ее в антропокультурную реальность. Для постмодерна реальность не объективна, не дана нам, она создаваема, и поэтому условна, конвенциональна. Реальность – это некоторое удобное пространство для жизни большинства, но реальность изменяема, модифицируема, нити-знаки можно сплести и в другой узор. Вследствие этого теряется ощущение реальности, граница между реальностью и иллюзией становится не столь явной. Данный процесс детерминирован также тем, что виртуальная реальность как и актуальная реальность возводится к родовому для них понятию реальности (представляет собой один из видов реальности), что актуализирует вопрос «а что такое реальность?». Реальность дробится на подвиды, признается наличие множества реальностей: субъективной, объективной, социальной, культурной, актуальной, виртуальной, – все это размывает границы реальности, поэтому содержание понятия реальности становится трудно определить.

Сконструируемые и описанные в диссертационном исследовании модели отношения понятий реальности и действительности помогают определить сущностную наполняемость понятия антропокультурной реальности. Были определены следующие сущностные свойства антропокультурной реальности: *конструируемость*; *контемпоральность*, *человекоразмерность*, *контекстуальность*. Антропокультурная реальность конструируема, она связана с деятельностной активностью субъекта, с

⁴² Российский гуманитарный энциклопедический словарь в 3 т. Т. 3: П-Я. М., 2002. С. 402.

преобразованием действительности в реальность, с созданием человеком для себя удобного пространства для своего бытия; антропокультурная реальность соотносится с современной культурой, что делает ее контекстуальной и характеризуется актуальным удержанием культурных смыслов, осуществлением и жизнепроживанием их в рамках конкретного антропологического проекта, что делает ее контемпоральной; также антропокультурная реальность соотносима с текстом, т.к. она собирается человеком из окружающей его действительности и объективируется при помощи разных символических систем.

1.2. Антропное и культурное в типологиях культур

Смысловое очерчивание понятия антропокультурной реальности необходимо, чтобы осмыслить тенденции современной жизни, не утратив чувства реальности, понимания человека как субъекта культуры и ценности самой культуры, как результата человеческой деятельности. Понятие антропокультурной реальности представляет собой соединение двух измерений реальности: антропного и культурного. Данное понятие актуализировано в отечественных диссертационных исследованиях последних лет, при этом частота, с которой в названии диссертаций и монографий используется предикат антропокультурный, не является индикатором разработанности проблемы⁴³.

⁴³ Пономарева Н.А. Открытость как антропокультурное основание бытия и ее проявление в образовании: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Омск, 2004. 136 с.; Еромасова А. А. Русский менталитет: антропокультурное своеобразие (на материале Дальнего Востока): автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2011. 48 с.; Грошевихин И.В. Социокультурная и антропокультурная значимость спорта в контексте инкультурации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2008. 123 с.; Рассадина С.А. Культурно-антропологические механизмы идентификации в практиках удовольствия: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2011. 51 с.; Бирич И.А. Антропо-гуманистические основы образования: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.11. М., 2011. 40 с. (Глава 2. Культурно-антропологические предпосылки становления творческой индивидуальности); Ткаченко О. В. Феномен чести в европейской и русской культуре: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2004. 176 с. (Глава 1. Антропокультурные аспекты чести); Гопко В.В. Воля в массовой культуре: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Омск., 2006. 148 с. (Глава 1. Антропокультурная специфика воли); Грешилова И.А. Философско-культурологическое основание педагогической антропологии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Чита, 2005. 141 с. (Одна из задач исследования: «проанализировать становление культурной среды как фактора образования, которое представляет сферу социокультурной и антропокультурной практики человечества»); Шичанина Ю.В. Иномерность в современной культуре: многообразие проявлений: дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2006. 359 с. (Глава 3. § 2. Основные положения виртуалистики и их антропокультурные коннотации); Ванченко Т.П. Культуролого-антропологические основания праздника: семантико-семиотические аспекты: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 24.00.01. Тамбов, 2008. 37 с.; Баглиева А.З. Социокультурная дисперсия менталитета в полиэтническом

Чаще всего при использовании термина «антропокультурный» указывается на иное измерение реальности, отличное от тех измерений, которые закреплены в философском дискурсе и концептуально оформлены, например от культурного, социального, антропного. При этом специфика антропокультурного измерения, его своеобразие авторами не обосновываются, зато позволяет одну часть работы посвятить культуре, а другую часть – человеку. Вопрос, в чем именно состоит специфика такого рассмотрения, и сама необходимость введения понятия антропокультурной реальности остается открытым. Антропокультурная реальность и антропокультурный подход не имеют четкой дефиниции и не закреплены в философских словарях.

В рамках исторической психологии В. А. Шкуратовым вводился термин «антропокультура», который не обладал достаточной степенью обобщения и не был четко определен. «Понятие «антропокультура» вводится, чтобы подчеркнуть обратимую человеко-артефактную процессуальность психогенеза»⁴⁴. В работах Шкуратова делается упор на анализе психики человека, существующего в культуре⁴⁵.

Антропокультурный подход имеет право на существование и реализацию наряду с культурологическим и антропологическим (в философии), если антропокультурная реальность представляет собой не механическое соединение философско-антропологического и культурфилософского подходов, а связывает между собой человека и культуру. Иначе антропокультурная реальность будет являться либо в доминировании человека над культурой – антропный принцип, реализуемый, в частности, в философской антропологии, либо в доминировании культуры над человеком, что присутствует в культурологии и философии культуры.

В чем конкретно выражается ограниченность философско-антропологического и культурологического подхода к описанию явлений, имеющих двойной статус, –

пространстве Дагестана в условиях глобализации: дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13. Махачкала, 2009. 321 с. (Глава 3. § 2. Антропокультурные основания полиэтнического коммуникативного пространства Дагестана: история и современность); Пивоваров Ю.Л. Россия и мировая урбанизация: антропокультурная и пространственная динамика. Нальчик: Полиграфсервис и Т., 2007. 336 с. и т.д.

⁴⁴ Шкуратов В.А. Антропокультура и сапиентный диапазон эволюции // «Стены и мосты»: междисциплинарные подходы в исторических исследованиях: материалы Международной научной конференции, РГГУ, 13-14 июня 2012. М., 2012. С. 73.

⁴⁵ «Антропокультура есть реальное взаимоуподобление и пространство взаимоуподоблений живого человека и круга его творений. Взаимодействие это не физическое, пока между артефактом и человеком сохраняется отношение артифициализации-очеловечивания» (Там же. С. 73).

антропный и культурный? Ответить на этот вопрос мы сможем, если определим, что представляет собой та совокупность явлений, которая мыслится исследователями как предмет культурологического и философско-антропологического подходов.

До сих пор не существует однозначного определения культуры. Каждое определение высвечивает лишь одну из возможных граней культуры. В частности, понимание культуры как «не природы» не определяет специфику культуры и не позволяет разграничить понятия культуры и природы. Противопоставление культуры природе представляет собой отрицание, а, следовательно, отмежевание от содержания понятия природы, но не содержательное наполнение понятия культуры. Противопоставление «естественное» – «искусственное» соотносится с противопоставлением «природное» – «культурное», что приводит к увеличению искусственности культурной среды и игнорированию природных, естественных, антропных оснований создания культурной реальности. Неоднозначность определения культуры связана с тем, что культура конструируема. В пределах каждого исследования конструируется условная совокупность явлений, которая мыслится в качестве модели культурной реальности. Это детерминировано тем, что культура не дана в ощущениях, подобно материи, это умозрительный образ.

Моделей культуры множество, они разнообразны, что обусловлено принципами их конструирования. Модель культуры 1) собирается из окружающих исследователя явлений посредством уподобления культуры зримому образу, *аналогу – принцип аналогии* (образы: организм, географическая среда, машина, текст), 2) модель культуры выстраивается на основе определения *бинарных оппозиций – принцип бинарных оппозиций*, 3) модель культуры конструируется через *доминантную составляющую – принцип доминанты* (в качестве доминанты выступают язык, религия, искусство, наука, материальная составляющая).

Выделенные принципы конструирования понятия культуры позволяют упорядочить культурный материал, а также определить основные принципы, которыми руководствуются исследователи, когда описывают культурную реальность. В рамках философии и теории культуры осуществляется рефлексия над «живым» культурным материалом, что выражается в концептуализации культурного материала и в

формулировании понятия культуры, выделении в нем сущностных характеристик. Формирование определенной модели понимания культуры в теоретическом аспекте трансформирует культурную реальность, т.к. сущностные характеристики, мыслимые в понятии, начинают воплощаться в культурной реальности. Таким образом, свойство, выхваченное из целостной культурной реальности и положенное в основание понятия (свойств, а отсюда и определения понятия культуры множество) начинает мыслиться доминирующим как в теоретической сфере, так и в культурной практике, что также отражается на антропологических проектах, легитимных в пределах определенной культурной реальности. Свойство, зафиксированное в модели культуры в качестве ключевого, также отражает антропную характеристику, проявляющуюся в культурной реальности.

Предложенная типология принципов конструирования понятия культуры будет рассмотрена посредством описания сущностных характеристик каждой модели и определения, как понятие влияет на культурную реальность, а также посредством выявления антропных характеристик, которые заложены в данной модели.

В рамках первой выделенной модели конструирования культуры (*принцип аналогии*) поиск связи между культурой и зримым образом, аналогом основан на метафоричности мышления. Культура возводится к некоторому прообразу, который встречается в повседневности человека. Характеристики прообраза, его принцип устройства переносятся на культуру, которая начинает рассматриваться как воплощение данного образа. Уподобление культуры зримому образу представляет собой мышление аналогиями, которые выстраиваются между зримым образом и культурой. Развитие культуры мыслится как приближение к аналогу посредством метафорического уподобления.

Прежде всего, в качестве наиболее популярного аналога для уподобления необходимо указать на *организм*. При уподоблении культуры организму, культура понимается как нечто живое, растущее, эволюционирующее и, как следствие, конечное, так как конечен (смертен) любой организм. В этом образе соотносятся человек и культура, темп развития культуры мыслится в категориях возраста, живые пульсации культуры соизмеримы с течением жизни человека. Так, например, наиболее известные

аналогии культуры и организма мы находим в творчестве И.Г. Гердера, Г.В.Ф. Гегеля, О. Шпенглера.

Сочинение И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» начинается с рассмотрения Земли, растений и животных и только потом человек и культура вписываются в уже намеченную органическую систему⁴⁶. Описывая отдельные культуры, Гердер говорит не только об их органической природе, но и о возрастных характеристиках. Каждая культура сопрягается с определенным возрастом: есть культуры детства (Китай⁴⁷, Тибет⁴⁸ ...), культуры юности (Древняя Греция⁴⁹), культуры зрелости (Рим⁵⁰). Разделение культур на основании их соотношения с возрастом человека также осуществлялось Г.В.Ф. Гегелем. В «Философии истории» Гегель перечисляет следующие возрастные типы культур: детство (восточный мир), юношество (греческий мир), возраст возмужания (римский мир), старость (германский мир)⁵¹, – такое вытягивание культур в пределах однонаправленной прямой обосновано поступательным самоосуществлением Абсолютного духа. Все эпохи и культуры выстраиваются в некую единую линию, каждому участнику внутри нее отведено свое место. Каждая новая ступень данной эволюционной лестницы представляет собой более совершенный этап по сравнению с предыдущей. Направление движения и цель развития едины для всех, различие состоит лишь в том, на каком отрезке данного пути находится та или иная культура. Выстраивание всего наличествующего многообразия в одну эволюционную лестницу предполагает возможность оценивания и ранжирования. Очевидно, что критерий оценки также имеет в своем основании некоторую логику. Это предполагает возможность превалирования одной логики над остальными. Степень самоосуществления Абсолютного духа в культуре по Гегелю соответствует возрастным

⁴⁶ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. 703 с.

⁴⁷ Там же. С. 295-296.

⁴⁸ Там же. С. 301-305.

⁴⁹ «Культура греков как раз и пришлась на такую пору юношеских радостей, из искусств, подобающих такому возрасту, греки сделали все, что можно было сделать, а потому они и достигли этого эффекта, самую возможность которого трудно даже вообразить нам с нашими недугами и с нашими натянутостями» (Там же. С. 358.)

⁵⁰ Там же. С. 297 – 425.

⁵¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. 480 с.

этапам в жизни человека, то есть уподобляется зримому образу, наблюдаемому в повседневности.

О. Шпенглер в работе «Закат Европы» также соотносит культуру с живым организмом и выделяет ее возрастные параметры: «культуры, живые существа высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле»⁵². Стадии развития культуры описываются как «юность», «восхождение», «расцвет», «упадок»⁵³, этап выхолащивания культурных ценностей, ассоциируемый со смертью, приобретает название цивилизация⁵⁴. Наполнение содержания понятия культуры у Шпенглера осуществляется посредством переноса на культуру характеристик живого организма.

Организм – это не единственный аналог для понимания культуры, связанный с природой, *географическая среда*, а именно ее пространственный прообраз, также служили основанием для типологизации культур. В рамках данной модели выстраивалось взаимоотношение культура – ландшафт, где признавалась зависимость характера культуры от географических особенностей местности. Географическая среда определяет повседневность человека, т.к. культурные практики оказываются зависимыми от природной среды, в пределах которой они оформляются. Если вспомнить этимологию слова «культура», то связь земли и культуры оказывается закономерной, так как культура от лат. *cultura* – возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание⁵⁵. Характер возделывания (обрабатывания земли), приспособление народа к особенностям среды отражался на культуре, то есть синонимом характера культуры мог стать ландшафт, видимый образ географических особенностей. К сторонникам такого принципа конструирования понятия культуры мы можем причислить Ш.Л. Монтескье, Ф. Ратцеля, Л. Фробениуса, Н. Бердяева. Каждый из них связывал развитие культуры с той местностью, на которой культура зарождалась и развивалась. Ш.Л. Монтескье не говорит непосредственно о культуре, его внимание приковывают формы правления (республиканская, деспотическая и монархическая), но

⁵² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 151.

⁵³ Там же. С. 157.

⁵⁴ Там же. С. 165.

⁵⁵ Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 2. М., 2001. С. 341.

причину их появления он находит в географических особенностях⁵⁶. Ф. Ратцель связывает дух народа и географические характеристики: «обнаруживаются тысячи соединительных нитей, которые тесно связывают экономическую деятельность человека, его здоровье, распространение на земле, даже духовную и политическую жизнь его с климатом. <...> Антропогеография открывает нам два пути действия климата на человека. Во-первых, он действует непосредственно на отдельного человека, на целые народы, на обитателей целых поясов, влияет на физическое состояние их, на их настроение и дух; во-вторых, он действует посредственно, оказывая влияние на условия жизни народов»⁵⁷. В истории культуры в снятом виде присутствует географическая среда, которая отождествляется с культурой посредством переноса характеристик ландшафта на культуру. Ландшафт определяет развитие народа, поэтому для исследователей он выступает в качестве аналога для понимания культуры. Параллели между образом ландшафта и религией, художественным текстом проводит Ф. Энгельс⁵⁸, что также позволяет его причислить к выделенной нами модели конструирования целостного образа культуры через образ ландшафта. Примеры географического детерминизма в рассмотрении культур, подтверждающие легитимность выделенной модели, находим в сочинениях Л. Фробениуса, который разделяет культуры на теллурические (патриархальные), устремленные ввысь и, следовательно, соотносимые с горами, и хтонические (матриархальные), направленные вглубь⁵⁹. Каждый из этих типов обладает своим набором характеристик. Теллурической (патриархальной) культуре присуще иррациональное миропостижение, хтонической (матриархальной) – рациональное. Вектор направленности культуры, соотношенный с определенным ландшафтом, также проявляется в архитектурных особенностях культуры (строительство домов на сваях либо рытье земляных укрытий) и в миропонимании народа. В рассматриваемых исследованиях особенность

⁵⁶ Монтескье Ш. Л. О духе законов. М., 1999. 672 с.

⁵⁷ Ратцель Ф. Человечество как явление жизни на земле // История человечества: Доисторический период /И. Колер, И. Ранке, Ф. Ратцель. СПб., 2003. С.131-132.

⁵⁸ Энгельс Ф. Ландшафты // Маркс К., Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 73-80.

⁵⁹ Leo Frobenius und seine Beobachtungen afrikanischer Kulturen // URL: <http://www.afrikanet.info/menu/meinung/kolumnen/datum/2008/12/28/leo-frobenius-und-seine-beobachtungen-afrikanischer-kulturen/> (дата обращения 11.10.2013).

восприятия действительности предопределяется образом ландшафта. Ландшафт, в пределах которого разворачивается культура, содержит эту культуру в свернутом виде, то есть ландшафт задает координаты для развития культуры в пространстве и времени, оставляет отпечаток на духовной сфере культуры. Таким образом, ландшафтное своеобразие воссоздается в культурной среде. Данный принцип конструирования культуры можно найти и в работах Н. Бердяева: «Русская душа ушиблена ширью <...> Необъятные пространства, которые со всех сторон окружают и теснят русского человека, – не внешний, материальный, а внутренний, духовный фактор его жизни. <...> Над русским человеком властвует русская земля, а не он властвует над ней. Западноевропейский человек чувствует себя сдавленным малыми размерами пространств земли и столь же малыми пространствами души. Он привык возлагаться на свою интенсивную энергию и активность»⁶⁰. Для Бердяева образ ландшафта становится метафорой понимания русской души и обоснованием государственного устройства, повседневности русского народа, словом, метафорой понимания всей русской культуры. Разница в пространственном измерении России и Западной Европы позволяет Бердяеву сравнивать русского с немцем, находить особенности каждого из народов в ландшафтном своеобразии. Бердяев обращается к горизонтальному измерению ландшафта, говоря о беспредельности и об ограниченности. Анализируя различия между хамитскими и эфиопскими культурами, Фробениус также руководствуется принципом членения пространства. Критерием для разделения культур у Фробениуса является вертикаль: направленность рациональной культуры вглубь, что подразумевает под собой ограничение, и направленность иррациональной культуры в неограниченную высь.

Визуальная представленность ландшафта и его влияние на становление и оформление человеческих обществ послужили основанием для его соотношения с культурой и использования в качестве аналога последней. Так же как и в предыдущем случае, когда в качестве аналога культуры употреблялся организм, мы видим, что понятие культуры наполняется в соответствии с тем, какой видимый образ применяется

⁶⁰ Бердяев Н. А. О власти пространств над русской душой // Сборник статей. (1914-1918 гг.). Биография.ру URL: <http://www.biografia.ru/arhiv/628.html> (дата обращения 11.12.2013).

к ней исследователем. Ландшафт как аналог имеет свои достоинства, с ним культурфилософский подход обогащается за счет конкретного исторического и географического материала и методологий. Например, Л. Фробениус – один из столпов диффузионизма в культурной антропологии. Есть у этого аналога и недостатки, являющиеся общими для ландшафта и организма. Соединить аналогии не простая задача, поэтому культурфилософский подход в этой модификации знает авторов, но не школы. Бердяев не соединим с Фробениусом, ибо оба искали чистый тип рациональности представленный в ландшафте в собственных аналогиях. Рациональное в культуре рационально потому, что стремится вниз, в археологический раскоп, в могилу с ровными краями у Фробениуса и сдавлено в пределах старой Европы горными хребтами, реками и морями у Бердяева. Казалось бы, пространство разлиновано в пределах данных концепций по вертикали и горизонтали, но это два разных пространства, так как единой контурной карты культуры не сложилось.

Природное представляет собой не единственно возможный аналог для понимания культуры. Механизмы, порожденные культурой, также становятся аналогами. Одним из важнейших творений культуры является техника. Она позволяет эффективней решать поставленные задачи, под ее влиянием изменились не только сфера производства, но и культура, и общество. Технологизация труда, выработка рецептурной деятельности, воспроизведение идеального образца⁶¹, – эти антропные характеристики зафиксированы в образе техники как аналога для понимания культуры. Видимым образом техники является *машина*. Именно ее в качестве аналога для постижения культуры использует Л. Мамфорд в своей работе «Миф машины». Коллективные человеческие машины должны управляться централизованно, поэтому, как об основной движущей силе машины, Мамфорд говорит о власти, которая обеспечивает слаженность работы «деталей-людей»: «Только цари, полагаясь на учение астрономической науки и опираясь на религиозные санкции, оказались

⁶¹О связанности техники и социокультурной среды человека: «Широкое применение любой инструментальной, организационной или непосредственно-деятельностной «новинки», как мы пытались это показать, начинается в определенной социокультурной среде, предполагающей наличие характерных субъектов-носителей новой техники. Появление каждого такого, субъекта уходит своими корнями в историю соответствующего социального организма» (Федяев Д. М., Николин В. В. Техника в потоке истории. Челябинск-Омск, 1992. С. 240.).

способны собрать мегамашину и управлять ею. Это было незримое сооружение, состоявшее из живых, но пассивных человеческих деталей, каждой из которых предписывалась особая обязанность, роль и задача, чтобы вся громада коллективной организации производила огромный объем работы и воплощала в жизнь великие замыслы»⁶². Культура у Мамфорда функционирует как машина, человеческие детали поддерживают ее жизнестойкость, а наличие вертикали власти, пронизывающей всю систему мегамшины, обеспечивает ее воспроизводство. С такой позиции значимыми становятся следующие характеристики культуры: слаженность работы механизма, подогнанность элементов, управляемость, контролируемость, прогнозируемость. Стоит отметить, что излишнее подчеркивание роли техники в культуре, а также полное уподобление культуры машине приводит к нивелированию свободы человека. Именно против такой культуры, подавляющей отдельного человека, выступали битники. Битники демонстрируют взгляд извне на механизированную культуру. Общество-комбинат формирует людей, вытаскивая из них необходимые детали для работы мегамшины-культуры. Необходимость соответствовать и встраиваться в заранее заданные культурные координаты отвергалась битниками, что делало их движение контркультурным. Выступая против, битники формулировали, что конкретно они отвергают в культуре, что есть для них культура. «Вопрос "Кто виноват?" не ставится, вопрошается скорее: "Каков тот образ жизни, которому мы противостоим?"»⁶³. Можно сказать, что битниками для понимания культуры также использовался аналог машины, вернее совокупности машин – комбинат. Непосредственно к этому образу обращается К. Кизи в романе «Над кукушкиным гнездом»⁶⁴. Образ комбината может модифицироваться, называться у авторов по-разному, но, как заметил П. Л. Зайцев,

⁶² Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001. С. 250.

⁶³ Красиков В. И. Каково это – быть молодым: молодежные контркультуры и мировоззрение // Вызовы современности и философия: Материалы «Круглого стола», посвященного Дню философии ЮНЕСКО. Кыргызско-Российский Славянский университет. Бишкек, 2004. С. 359.

⁶⁴ «Отделение – фабрика в комбинате. Здесь исправляют ошибки, допущенные в домах по соседству, в церквях и школах, – больница исправляет. Когда готовое изделие возвращают обществу полностью починенное, не хуже нового, а то и лучше» (Кизи К. Над кукушкиным гнездом. Гаражная распродажа. М., 2006. С. 65.).

принцип остается одинаковым⁶⁵. Переживание культуры как властного, подавляющего механизма, превращающего человека в элемент всеобщей механизированной системы, встречается также у Г. Маркузе: «Отчуждение труда почти завершено. Механика сборочного конвейера, рутина офиса, ритуал покупки и продажи освободились от всякой связи с проявлениями человеческих возможностей. Трудовые отношения между людьми в значительной степени превратились в отношения между обезличенными и вполне допускающими замену объектами научного управления квалифицированными экспертами»⁶⁶. Маркузе предвосхищает провозглашенную битниками идею культуры-комбината: культура в его представлении столь же механизирована, регрессивна и отчуждена от человека, что позволяет причислить его концепцию к модели понимания культуры посредством образа машины.

Механистичность культуры, настроенность ее носителей на продуктивность, – вот те особенности культуры и антропологические характеристики, которые представлены в образе машины-комбината. Отвержение культуры-машины, культуры-комбината, всеобщего контроля пронизывает все произведения битников. На примере данного аналога наиболее наглядно можно продемонстрировать антропологические последствия воплощения понятия «культура», сконструированного посредством аналога, в культурной реальности. Экзистенциальное переживание ужаса от потери своей самости и необходимости существования в неподлинном бытии, – все это ощущение культурной реальности как воплощенного аналога, культуры как машины, и, следовательно, собирание образа культуры, исходя из данного аналога и вынесение за скобки иных возможных образов культуры, пренебрежение другими характеристиками культуры, не вмещающимся в провозглашаемый битниками аналог. Выбранный аналог и есть культурная реальность, в пределах которой живут битники, реальность, собранная из наличествующего многообразия, она есть актуализация

⁶⁵ «Аналог «комбината» есть у Дж. Керуака, У. Берроуза, А. Гинзберга, Г. Корсо... и, собственно, какая разница, называется он «Система», «Большая Ложь», «Большой Брат» или «Цивилизация». Индустриальный мир, наполняемый машинами, машинизирует людей – вот основная идея бит-поколения, находящемся к этому миру во внутренней оппозиции. Иногда переходящей во внешнюю, и тогда превращающуюся в бунт» (Зайцев П. Л. Агональный конфликт: мужские инициационные практики и конфликты в современном мире: монография. Омск: Амфора, 2011. С. 126.)

⁶⁶ Маркузе Г. Эрос и цивилизация // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2003. С. 93.

действительности в определенном модусе, выраженном в понятии культуры. Воплощение аналога культуры в виде реальности – такова особенность понимания культуры посредством уподобления видимому образу. Культурная реальность мыслится сквозь призму характеристик аналога, что и приводит к тому, что многообразие культурных явлений комбинируется исследователем с учетом той модели (понятия культуры), которая провозглашается.

Идея «сделанности» культуры продолжается в следующем аналоге – *тексте*. К такому пониманию культуры обратились философы постмодернисты. В XX веке обострился интерес к языку, возникает множество способов работы с текстом и его интерпретаций. Это явление было названо лингвистическим поворотом в философии. В целом культура XX века начинает функционировать по правилам текста – такова установка постмодернизма по отношению к культуре. В пределах такого подхода мир трактуется как нарративный дискурс, что влечет за собой понимание культуры как заполненного цитатами интертекстуального поля, оперирование с которым происходит по законам текстуальности. Основой культуры признается код, посредством работы с ним выносятся суждения относительно смысловой составляющей культуры, т. е. согласно данному подходу смыслы в культуре имеют текстуальный характер. Несомненно, роль текста в культуре велика, но гиперболизация, излишнее преувеличение этого и перенесение характеристик текста на культуру в целом, приводит к тому, что в культуре нивелируются другие, внетекстуальные принципы конструирования смысла.

При постижении культуры через уподобление аналогу, прообразу, через метафорическое уподобление и перенесения характеристик аналога на культуру происходит подмена понятия культуры аналогом. Понятие культуры заполняется при помощи замещения свойствами аналога свойств культуры, само понятие культуры при этом не раскрывается.

Следующим принципом построения модели культуры, подлежащим теоретическому описанию является *определение ее бинарных оппозиций*. При моделировании культуры посредством указания на бинарные оппозиции определяется диапазон, в пределах которого формируется смысловое поле культуры.

Определение бинарных оппозиций, как правило, происходит по основанию какого-либо свойства культуры. Примерами «работы» данного принципа являются концепции Ф. Ницше о дионисийском и аполлоническом началах в культуре, А.С. Хомякова о кушитских и иранских культурах, П. Флоренского о ночных и дневных культурах, Л. Фробениуса о хтонической и теллурической культурах, К. Юнга об интровертных и экстравертных культурах. Каждый из авторов ведет поиски смысла культуры через ее полярные составляющие, отчего анализ культур представляет собой разворачивание эвристического потенциала бинарных оппозиций.

Ф. Ницше усматривает в культуре два начала: аполлоническое и дионисийское, которые являют собой два противоположных принципа организации искусства и культуры. Несмотря на диаметрально противоположные характеристики («Аполлона хотелось бы назвать великолепным божественным образом *principii individuationis*, в жестах и взорах которого с нами говорит вся великая радость и мудрость «иллюзии», вместе со всей её красотой»⁶⁷, «Если к этому ужасу прибавить блаженный восторг, поднимающийся из недр человека и даже природы, когда наступает такое же нарушение *principii individuationis*, то это даст нам понятие о сущности *дионисического* начала, более всего, пожалуй, нам доступного по аналогии *опьянения*»⁶⁸) эти два начала взаимодополняют и даже взаимообуславливают друг друга. Но предложенное Ницше понимание культуры как борьбы дионисического и аполлонического начал, проявляет в ней лишь те смыслы, что участвуют в конфликте, все остальное уходит в тень. Такой же принцип классификации культур, заключающийся в определении оппозиции двух «пределов», использует А.С. Хомяков в работе «Записки о всемирной истории». Кушитство и иранство представляют собой две формы бытования культуры, которые зиждутся на необходимости и свободе соответственно. Выделенные Хомяковым принципы, пронизывают всю культуру: по основанию свободы и необходимости разделяются письменности, архитектура, отношение к природе, исходя из свободы и необходимости, различаются духовные составляющие в культуре. «Ирану свято было все. Даже вещественное. В чем проявлялся дух свободный и творящий; свят был звук

⁶⁷ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. СПб., 2005. С. 46.

⁶⁸ Там же.

слова, облакающего мысль, и свято было письмо, условный образ, данный этому звуку. Кушу свято было вещество грубое, стихийное и бессмысленное, свято было художество, естественный образ его бытия, и иероглиф, полустественный образ его действия»⁶⁹. Рассмотрение культуры как проявления одного из обозначенных Хомяковым принципов (свободы или необходимости) и сведение к ним всего исторического процесса упрощает понимание культуры. Свойство, положенное в основание бинарных оппозиций, начинает мыслиться как универсальное для культуры как таковой, пронизывающее все формы культуры. Культура начинает пониматься как бытие этого свойства в истории обществ и отдельных личностей. При построении модели культуры посредством бинарных оппозиций все наличествующее многообразие культур сводится к метаморфозам двух «чистых» типов. Конкретная культура причисляется либо к одному, либо к другому типу или мыслится как смена этих двух типов в диахронном срезе. Представление о культуре П. Флоренского также иллюстрирует обозначенный нами принцип: «Что же касается до жизни отдельных культур, то Флоренский развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культуры средневековой и культуры возрожденской. Первый тип характеризуется ограниченностью, объективностью, конкретностью, самособранностью. А второй – раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью»⁷⁰. Эту позицию Флоренский высказывает в написанном им о себе самом «Автореферате». Каждая культура маркируется им как средневековая или возрожденческая на основе культа, что определяется верой и ключевыми ценностными установками.

Применительно к концепции моделирования культуры посредством географического детерминизма, нами уже упоминалась теория Л. Фробениуса. Рассмотрение его теории через призму бинарных оппозиций указывает, что при понимании культуры автор использует одновременно несколько принципов ее конструирования. Фробениусом выделяются два типа культур: теллурические (патриархальные) и хтонические (матриархальные), что позволяет ему наметить границы, в пределах которых им осуществляется работа с конкретным культурным

⁶⁹ Хомяков А. С. Полное собрание соч. в 8 т. Т. 5. М., 1904. С. 368.

⁷⁰ Флоренский П. Автореферат // Вопросы философии, 1988. № 12. С. 114.

материалом. Понимание культуры посредством выделения двух противоположных типов культур было характерно и для К.-Г. Юнга. Для него ключевым является характер культуры, который тесным образом связан с типами личности. Поэтому и культуры разделяются Юнгом на интровертные и экстравертные. «Интроверсия, если так можно выразиться, – это стиль Востока, его постоянный коллективный склад; экстраверсия же – стиль Запада. На Западе интроверсия воспринимается как аномальное, болезненное и вообще недопустимое явление»⁷¹. Данное свойство: направленность культуры вовне или вовнутрь, представляется смыслообразующим, организующим культуру, пронизывающим все культурные сферы. Например, интровертность культуры Востока проявляется в вере Востока в самоспасение, а экстравертность Запада в вере в спасение посредством божьей милости⁷².

Выделение двух принципов, начал или сил, организующих культуру и пронизывающих все ее сферы (аполлонического и дионисийского, хтонического и теллурического, интровертного и экстравертного, кушитского и иранского, к которым можно добавить популярные у отечественных авторов «западное» и «восточное», «государственное» и «гражданское» и т.п.), является одним из возможных способов понимания сущности культуры. Каждая выделенная бинарная оппозиция представляется продуктивной в пределах целостной концепции автора, а вне теряет универсальность и не может служить объясняющей схемой для культурного материала, не вошедшего в концепт.

Последним принципом понимания культуры, подлежащим рассмотрению, является *определение доминанты в культуре*. Выделение доминантной составляющей при создании моделей культуры основано на представлении о том, что культура может быть выведена из сферы культурной деятельности, что представляется смыслозадающей для всей культуры в ее целостности. Классификация культур в рамках данного подхода выстраивается через ранжирование сфер культурной деятельности, например, когда культуры различают исходя из религии, искусства, науки или материальной сферы.

⁷¹ Юнг К.-Г. Психологический комментарий к «Тибетской книге Великого освобождения» // К.-Г. Юнг О психологии восточных религий и философий, М., 1994. С. 101.

⁷² Там же. С. 102-103.

Одной из самых очевидных культурных доминант выступает *язык*. Каждая культура имеет свою языковую картину мира, мир культуры явлен в языке, то, что не имеет именованья считается не существующим. Язык выступает способом и основанием постижения мира, ведь понимаем мы мир через язык и структурируем его посредством языка. Различие культур обосновывается различием языковых картин, каждая из которых представляет собой определенный способ концептуализации действительности. Своеобразие национального характера культуры находил в языке В. Гумбольдт: «лишь с развитие языка национальные различия впервые переходят в более светлую область духа. Благодаря языку они проникают в сознание и в лице языка получают предметную сферу <...> Сами языки, явившиеся инструментами этого развития, приобретают настолько определенный характер, что по ним становится легче узнать характер нации, чем по ее нравам, обычаям и деяниям»⁷³. Э. Сепир также признает, что специфика культуры наиболее ярко выражена в языке: «система культурных стереотипов всякой цивилизации упорядочивается с помощью языка, выражающего данную цивилизацию. Наивно думать, что можно понять основные принципы некоторой культуры на основе чистого наблюдения, без того ориентира, каковым является языковой символизм, только и делающий эти принципы значимыми для общества и понятными ему»⁷⁴, «именно поэтому мы можем считать язык символическим руководством к пониманию культуры»⁷⁵. Б. Л. Уорф, продолжая концепцию Э. Сепира, отмечает, что язык влияет на принципы конструирования понятий для постижения действительности, поэтому в языке сокрыты культурные константы⁷⁶. Язык – это средство коммуникации, поэтому изменение способа коммуникации или принципа кодирования сообщения, это есть изменение языка. В работах М. Маклюэна прослеживается как под воздействием смены типов коммуникации преобразуется культура⁷⁷. Им выделяется три этапа развития культуры:

⁷³ Гумбольдт В. фон О различие строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 167.

⁷⁴ Сепир Э. Статус лингвистики как науки // Языки как образ мира. М., СПб., 2003. С. 130.

⁷⁵ Там же. С. 132.

⁷⁶ Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Языки как образ мира. М., СПб., 2003. С. 157-201.

⁷⁷ Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: внешние расширение человека. М., 2011. 464 с.

бесписьменная или устная культура, письменная культура и современная информационная культура, именуемая им «глобальная деревня». Основанием для периодизации культуры у Маклюэна выступает трансформация средств коммуникации и способов кодирования сообщения. Реконструированием культурных норм посредством нахождения соответствующего кода занимались семиотики культуры. Центральной темой для семиотики является дешифровка культуры. В частности, Ю. М. Лотман в принципах функционирования культуры видит языковые основания, он ищет коды и знаки, которые помогают ему «прочитать» культуру. Для него и его последователей вся культура представляет собой текст, созданный по законам языка, то есть данная модель культуры основана на интерпретации всего культурного материала посредством доминанты – языка.

Следующей культурной доминантой является *религия*. При понимании культуры посредством соотнесения ее с преобладающей религией, возможно выстроить разные модели трактовки роли религии в культуре. В качестве одной из таких моделей выступает понимание религии как первоначала культуры. Руководствуясь данным принципом, для того, чтобы познать культуру, необходимо постичь религию, так как именно посредством нее происходило формирование основ культуры. Впоследствии религия может подвергнуться секуляризации и потерять главенствующее место в культуре, как это произошло с европейской культурой в эпоху Просвещения, но, тем не менее, в снятом виде религия всегда будет присутствовать в культуре. Более того, в любом явлении культуры можно увидеть первоначальное звено, повлиявшее на весь ход развития культуры. Э. Тайлор в работе «Первобытная культура» говорит о минимуме религии (анимизме)⁷⁸, который повлиял на зарождение культуры и пережитки которого мы до сих пор можем фиксировать в поговорках, детских и азартных играх. В трудах П. Флоренского мы также встречаем понимание культуры посредством определения первоосновы религиозного характера, которая является и началом и центром культуры и определяется Флоренским как культ. Флоренский выводит культуру из культа, усматривая в качестве примера влияние Православия на формирование русской культуры, что приводило к проникновению основ Православия

⁷⁸ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 210-212.

даже на уровень быта русского крестьянина⁷⁹. В качестве основания культуры, представлял религию М. Вебер. В сочинении «Протестантская этика и дух капитализма»⁸⁰ им было выявлено влияние протестантизма на формирование целой эпохи, специфика культуры которой напрямую была выводима из религиозных норм. В соотношении с религией трактовалась понятие культуры в работе Ричарда Нибура «Христос и культура»⁸¹. Нибур выделяет пять возможных способов трактовки отношения Христос – культура, в соответствии с тем, как трактуется эта взаимосвязь, так и понимается культура. Например, в моделях «противоположности Христа и культуры» или «напряженности Христа и культуры», культура мыслится как нечто уводящее от религиозных норм, и поэтому ей присваиваются отрицательные коннотации, а в модели «коренной связи между Христом и культурой» «Иисус часто предстает великим героем в истории человеческой культуры»⁸². Несмотря на то, что определению понятия культуры Нибур посвящает целый параграф, классификация, которой он оперирует, зиждется на том, что наполнение понятия культуры каждый раз осуществляется за счет соотнесения с религией.

Модель понимания культуры посредством религии может иметь и иной вариант: когда религия задает цель существования культуры. Это связано с эсхатологией, представлением о конце мира, страх, связанный с осознанием конечности человеческого бытия и неизбежности воздаяния за содеянное, отодвигает культуру на второй план, а в качестве важнейшей заботы выступают религиозные ценности. В такой модели культура – это то, что выстраивается в процессе приближения к цели, Абсолюту, именно в этой модели актуализируется понимание религии как восстановления, воссоединения связи. Смысл и назначение культуры – в реализации абсолютной трансцендентной ценности, которая по сравнению с культурой является первичной и главенствующей, если цель будет осуществлена, то культура достигнет

⁷⁹ Флоренский П. А. Православие // П. А. Флоренский Сочинения в 4 т. Т. 1 М., 1994. С. 647, С. 652-653.

⁸⁰ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // М. Вебер Избранные произведения. М., 1990. С. 61 – 272.

⁸¹ Нибур Р. Христос и культура. // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 7-224.

⁸² Там же. С. 42.

идеального состояния. В чистом виде описанный принцип моделирования культуры использует Августин в сочинении «О граде Божьем»⁸³, где целью земной человеческой деятельности является воплощение Града Божьего на земле. Поиском идеального сочетания религии и культуры занимался П. Тиллих, что выразилось в его разработках в области теологии культуры. Он выделяет три типа культур: автономный, гетерономный, теономный, его типология основана на поиске религиозного начала в культурных формах, индикатором является то, какое место религия занимает в культуре.

Среди исследователей, обращающихся к религии как доминанте при конструировании понятия культуры, превалирование религии в культуре может расцениваться не только как индикатор идеального состояния культуры, но и как ее негативная характеристика. Эта традиция начинается с Ф.–М. Вольтера. Критика клерикализма и норм Церкви основывалась на том, что в разумной и развитой культуре религиозным нормам не будет отводиться значимое место. Интерпретация религии как иллюзии, свойственной примитивным культурам, встречается в работах З. Фрейда⁸⁴ и Р. Докинза⁸⁵. Объединяет этих авторов трактовка культур, в которых превалируют религиозные ценности, как примитивных, неразвитых или имеющих ложные основания.

Если в качестве сферы, выступающей доминантной для конструирования культуры выступает *искусство*, то акцент переносится на творческое начало культуры. М.М. Бахтин в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»⁸⁶ посредством анализа романа «Гаргантюа и Пантагрюэль» вскрывает механизмы функционирования средневековой культуры. Культура этого времени предстает не монолитным образованием, она есть неразделимое сопряжение народной смеховой и официальной культур, где взаимодействие народной и официальной культур носит амбивалентный характер. Литературное произведение служит Бахтину эмблемой для целой эпохи, в своеобразии образов и языка он находит ключ к

⁸³ Августин Блаженный О граде Божьем. Мн., М., 2000. 1296 с

⁸⁴ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1990. С. 94-142.

⁸⁵ Докинз Р. Бог как иллюзия. М., 2010. 560 с.

⁸⁶ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. 543 с.

пониманию культуры. Типологическая схема С. Аверинцева была разработана посредством анализа литературного процесса. Доминирование разных типов словесности соответствует разным культурным установкам, что позволяет выделить нерелективный традиционализм, релективный традиционализм, нерелективный нетрадиционализм в качестве культурных типов⁸⁷. В.С. Библер культуру понимает как драматическое произведение, когда возможно общение, но никак не обобщение участников диалога⁸⁸. Диалог позволяет сосуществовать в едином пространстве разным логикам, не приводя их при этом к общему знаменателю. Каждая логика своеобразна и в этой своей единичности приближается к произведению искусства, поэтому диалог культур, диалог произведений, диалог логик есть пространство, внутри которого возможно со-бытие.

На волне сциентистских устремлений XX века в качестве культурной доминанты стала пониматься *наука*. Дж. Бернал, автор понятия «научно-техническая революция», в сочинении «Наука в истории общества»⁸⁹ прослеживает влияние науки на развитие культуры, а равно зависимость науки от культурных традиций. Таким образом, история науки по Берналу приравнивается к истории культуры, именно в ней происходит все существенное в развитии человечества. В. С. Степин выделяет три типа научной рациональности: «классический – неклассический – постнеклассический»⁹⁰. Определение круга характеристик составляющих сущностью классического, неклассического и постнеклассического позволяет говорить о наличии классического, неклассического и постнеклассического в виде предикативности. Комплекс данных характеристик является отражением общих тенденций в культуре. Поэтому является оправданным применение данной схемы в качестве типологии культуры.

⁸⁷ Аверинцев С.С. Судьбы Европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 17-64; Аверинцев С.С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 104-166; Аверинцев, С.С. Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 15–46; Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 3-38.

⁸⁸ Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М., 1990. 413 с.

⁸⁹ Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956. 736 с.

⁹⁰ Степин В. С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники: учеб. пособие. М., 1995. С. 285-290.

Иногда культуры различаются исходя из их *предметной, материальной составляющей* или принципов материального производства. В таких исследованиях первичным является вещественная сторона культуры, а духовная признается зависимой от материального оснащения и сил, способствующих достижению некоего материального качества. В работах К. Маркса смена общественно-экономических формаций или этапов развития культуры связана со сменой производственных отношений. Базис культуры представляет собой совокупность производительных сил, он детерминирует развитие надстройки – остальных сфер культуры: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»⁹¹.

Для Ф. Гребнера культура есть набор культурных объектов. Границы культурных кругов определялись им исходя из используемых в культурных практиках вещей, за что его критиковал Б. Малиновский: «Диффузионизм, по большей части под влиянием некоторых музейных кротов вроде Гребнера и Анкермана, напрямую инспирирован плохо классифицированными и неверно идентифицированными экспонатами, сваленными в кучу в витринах и в подвалах какого-нибудь старинного здания. Поскольку же основой диффузионизма должна быть точная идентификация культурных реалий, спроецированная на географическую карту, ошибочные идентификации по известным критериям формы и количества сильно навредили здоровому развитию этой в остальном принципиально приемлемой тенденции в антропологии»⁹². Культура в исследованиях Гребнера превращается в мертвую совокупность вещей, человек мыслится как средство распространения и перемещения вещей, что приводит к тому, что живая культурная практика исследователем выносятся за скобки, а то, что остается, мало напоминает культуру. Наша критика Гребнера представляет собой реакцию не на данную доминанту, а на ту крайнюю позицию, что сводит культурный процесс к процессу распространения вещей, сторонников которой достаточно в наш век всеобщего потребления.

⁹¹ Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения Т.13. М., 1959. С. 8.

⁹² Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 1999. С. 30.

Выделенные подходы еще раз показывают насколько многообразна культура. Создать концепцию, соединяющую достижения всех подходов, не представляется возможным, настолько различны их основания. Каждая культурфилософская концепция работает не со всем многообразием проявлений действительности, а конструирует определенную культурную реальность, актуализацию действительности в определенном модусе. Развитие культуры мыслится исследователями как развертывание принципов, заданных в авторских определениях понятия культуры, а не ее реальное бытование. Выделенные и описанные принципы конструирования культуры (1. Аналоговый принцип – уподобление культуры зримому образу или аналогу; 2. Принцип бинарных оппозиций; 3. Принцип доминантной составляющей) доказывают данный тезис. Так, при понимании культурной реальности через соотнесение ее с неким аналогом или визуальным образом, развитие культурной реальности представляется как приближение к этому аналогу, то есть культурная реальность должна становиться более органичной (если этим аналогом является организм), механистичной (если аналог – машина) или текстуальной (если аналог – текст). Понимание культуры через аналог или визуальный образ указывает на доминирование в культурной реальности визуального способа постижения действительности, объективированного в тексте и изображении. В случае если понятие культуры моделируется посредством определения в ней бинарных оппозиций, то авторами развитие культурной реальности представляется как приближение к одному из «чистых» типов, что влечет за собой акцентирование свойства культуры, положенного в основание такой оппозиции, а иные свойства культуры уходят в тень. Если моделирование понятия культуры основано на выделении доминантной сферы культуры (религии, искусства, науки и т.п.), то вся культурная реальность сводится именно к ней, а существенными в культурной реальности считаются только те изменения, которые происходят в доминантной сфере.

Принципы конструирования культуры в своих последних вариациях исчерпали принципиальные позиции в понимании культуры, а это значит, что предложенная классификация дает возможность посмотреть в целом не только на наличествующие, но и вероятные подходы к культуре. Некоторые модели прописаны достаточно

схематично – не сыграв достаточной роли в культурологическом и философском дискурсе, тем не менее, им соответствует определенная позиция в конструировании культуры. Эти модели позволяют исследователям работать с особенным в культуре, соотнося отдельное культурное событие с идеальными образцами, причем каждый подход в процессе интерпретации высвечивает нечто свое, провоцируя философа на эклектику и эмпирический поиск мультиметодологии. Если обратим внимание на конкретные культурфилософские исследования, выполненные в жанре диссертации, то увидим, что их авторы комбинируют методы, исходя из стоящих перед ними задач. Продолжение указанных традиций исследования культурной реальности предполагает поиск новых образов или новой, более точной бинарной оппозиции и рассмотрение культурного материала через их призму. Например, следующим аналогом для понимания культурной реальности может выступить цифровая сеть, доминантной сферой – дизайн, бинарной оппозицией технократическая – экологическая культура. Предложенные примеры продолжения исследовательских традиций, несмотря на то, что они схватывают актуальное состояние культурной реальности, все же более помогают понять смысл самого аналога, образа или сферы культуры – цифровой сети, дизайна, технократической и экологической тенденций в культуре, но они не ближе к пониманию сущности культурной реальности, чем все остальные.

При построении теоретического ядра исследователями, как правило, указываются внеантропные характеристики, ключевые свойства культуры, куда человек оказывается уже вписанным. Человек рассматривается как носитель культуры, но не как ее творец, константы человеческого бытия при моделировании культуры (характеристики человеческого бытия) не учитываются. Подобная ситуация, описанная в частности постмодернистами, объясняется пластичностью антропных характеристик. Культура же должна зиждется на жестких основаниях. Антропное в культуре не проявлено, хоть имплицитно в ней содержится, что имеет существенные как культурные, так и антропологические последствия: культура все более дробится, работы, пытающиеся охватить культурную реальность как целое, сменяют поиск трендов культурного развития, человек дистанцируется от собственной культурной традиции, теряется в экзотике культурных новаций, модифицирующих, его естество. Указанное делает

актуальным создание теоретической площадки, на которой антропные и культурные константы взаимодействовали в пределах единой реальности.

Теоретическое, понятийное рассмотрение культуры расходится с культурной реальностью (живыми культурными практиками) в силу того, что теоретизирование с неизбежностью связано с абстрагированием, обобщением и унификацией и не может охватить весь культурный материал в его полноте, зато позволяет выявить в многообразии культурного материала значимые стороны. Каждая из представленных типологий фиксирует значимую для культурной реальности характеристику, проясняющую и природу культурной реальности, и антропное свойство, отраженное в культурной реальности и эксплицированное в понятии культуры. Хотя непосредственно в основание описанных моделей не положены антропные характеристики, но они содержатся внутри выделенных типологий культурной реальности. «Взгляд» на культуру обусловлен антропными способами восприятия действительности, человек воспринимает и описывает культурную реальность посредством доступных ему форм.

В процессе дифференциации и вычленения антропного начала и сущностных характеристик культуры в культурфилософской традиции уже обозначенные сущностные характеристики антропокультурной реальности (*конструируемость, контемпоральность, контекстуальность, человекоразмерность*) получают дополнительное подтверждение. Понятие культуры конструируемо, что также отражается на антропокультурной реальности и воплощаемых в пределах этой реальности моделях поведения человека. В связи с тем, что антропокультурная реальность *конструируема* и изменяема, мы можем сказать, что она вариативна, обусловлена конкретно-историческими культурными реалиями, в контексте каждой культуры человеческое проявляется по-своему, поэтому можно говорить о том, что антропокультурная реальность *контекстуальна*. Кроме обозначенных сущностных свойств можно также наметить такое свойство антропокультурной реальности как *интегративность* (взаимодействие необходимых и существенных свойств человека и культуры).

1.3. Антропологические параметры культуры

Осмысление антропологических параметров культуры позволит прояснить такие существенные свойства антропокультурной реальности как конструируемость, контемпоральность, человекообразность, интегративность и контекстуальность. Философская антропология изучает константы человеческого бытия, формулирует существенные характеристики человека, проясняет основания человеческой природы, поэтому в философской антропологии понятие реальности конструируется сквозь призму антропных характеристик. Анализ природы человека как философской проблемы сопровождается попытками выделить его родовую характеристику.

Выделение родовой характеристики человека для понимания его природы отражалось и на свойствах культуры. Понимая в качестве своей ключевой характеристики то или иное свойство, человек организовывал себя как антропологический проект и культурную реальность соответствующим образом. Можно зафиксировать, как на формирование культурной реальности оказывали влияние выделяемые родовые характеристики человека: социальность, вера и разум, которые положены нами в основание рассмотрения культурного материала. Выделенные на основе анализа исторического бытия культуры родовые характеристики человека помогут более четко показать культурное и антропное в реальности. Выбор данных характеристик в качестве репрезентантов родовой сущности человека в культуре обосновывается доминированием их в разные исторические этапы развития культуры, что также было отрефлексировано самими представителями этих культур и зафиксировано в их текстах. Такая родовая характеристика человека как социальность была наиболее проявлена в античности и в культуре XX в.; разум мыслился доминирующей характеристикой человека как в культуре Нового времени, так и в модерне; вера наиболее ярко была проявлена в Средние века. Рассмотрим, как исторически видоизменялось осознание человеком самого себя и как это отразилось на культурной реальности. Необходимо разобрать, какие принципиальные последствия для культурной реальности имели родовые характеристики человека: социальность, вера и разум.

Поиск эссенции человека через поиск его родовой сущности связал в ось истории Древнюю Грецию, Палестину, Индию и Китай. Для классической Античности родовой характеристикой человека была *социальность*. «Человек по природе своей есть существо политическое»⁹³, утверждал Аристотель. Древняя Греция характеризуется такой политической системой, как демократия, которая предполагала власть народа. Каждый гражданин полиса участвовал в организации жизни полиса, ключевые решения принимались сообща. Ценность социума в Древней Греции была очень высока. Человек посредством определенной системы образования, техник тела и изучения искусств, возвращался гражданином полиса. Жизнь вне полиса, изгнание – тяжелейшая из кар того времени. Соразмерность человека, культуры и природы в Древней Греции выражена понятием космоса. Философия и религия античности космоцентричны. Понятие космос организует и человеческое и культурное, сопрягая их в едином порядке. Выделяемые Платоном типы души воплощены в социальном устройстве⁹⁴: «как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно в том же самом она проявляется и у частных лиц»⁹⁵. Классификация начал души у Платона в «Государстве» соответствует социальной роли человека, выполняемой им функции внутри идеального государства. Три рода начал в государстве (деловое, защищающее, совещательное) соответствуют трем началам души (вождеющему, яростному, разумному). Космоцентризм античности является одним из ярчайших идейных решений осевой эпохи, понять через человека космос и описать человека через космос пытались философские школы Индии и Китая. Преодоление социальности выражалось в антропологическом вызове, который был брошен авторитету вед буддизмом, стремящимся преодолеть кастовую гармонию через индивидуальное спасение. Аналогичный процесс преобразования социальности стал возможен в Европе только в период Реформации.

Разрушение полиса в эпоху эллинизма привело к девальвации прежних ценностей. Философия эллинизма пыталась преодолеть возникшую пропасть между человеком и государством, социумом, найти новые основания для выстраивания

⁹³ Аристотель Политика // Аристотель Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

⁹⁴ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.; 1994. С. 184-185.

⁹⁵ Там же. С. 215.

антропологического проекта, найти новую родовую характеристику, вне социальной укорененности человека.

Существование культурной реальности невозможно без установления взаимосвязи между людьми, без единения их в некоторую общность, что позволяет создавать единое пространство, обеспечивающее адекватное со-общение. Культура предполагает консолидацию людей, связывание их в едином поле смыслов, как отметил Ю. М. Лотман: «Культура, прежде всего, – *понятие коллективное*. Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в ее развитии, тем не менее, по своей природе культура, как и язык, – явление общественное, то есть социальное»⁹⁶.

Понимание человека через родовую характеристику *социальность*, через его соотнесенность с обществом порождает вопросы о характере объединения людей в единое целое. Организм и машина выступают в качестве образов социума, что отражается на принципах консолидации людей. Г. Спенсер проводит параллель между обществом и органическим агрегатом, путем нахождения подобия в их устройстве и функционировании⁹⁷. Как отмечает С. Ф. Денисов, в американской культуре руководствовались представлением о том, что общество и государственный аппарат должны подчиняться законам механики, то есть представлять собой идеальный механизм. Порядок, слаженность и организованность элементов общества являются ключевыми для «творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма»⁹⁸.

Понимания культуры как организма или механизма не исчерпывается приведенными примерами (см. параграф 1.2.). Показательным является то, что человек понимается как часть системы общества, при этом неважно понимается общество как механизм или как организм. Важно, что общество понимается как нечто целостное, и человек воспринимается через ту функцию, которую он в качестве детали общественного механизма или в качестве клетки общественного организма там

⁹⁶ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 2006. С. 5.

⁹⁷ Спенсер Г. Синтетическая философия. К., 1997. С. 287-289.

⁹⁸ Денисов С. Ф. Сциентизм в метафизике. Омск, 2011. С. 66.

выполняет, что, в свою очередь влияет на выстраивание культурной реальности как системы, упорядочивающей жизнь людей.

Для анализа любой системы актуален вопрос взаимосвязи элементов. Формы связи, как правило, задают специфику системы в целом. Единство созданного культурой искусственного пространства для человеческого существования базируется на символических системах. Любая символическая система по своей природе конвенциональна, то есть условна. Относительный характер ценностей, признаваемых в каждой отдельной культуре, предполагает безусловное подчинение установленным образцам поведения. Пик искусственности поведения в отечественной дворянской культуре приходится на конец XVIII – начало XIX вв. Театральность повседневного поведения, наличие множества предписаний, привели к тому, что свою культуру необходимо было изучать, как нечто чужое, то есть поведение, понимаемое как «нормальное», не могло быть освоено подражанием, требовалось длительное обучение. Характеризуя отмеченную специфику русской дворянской культуры, Ю. М. Лотман пишет: «Бесспорно, что и в крестьянском, и в мещанском быту также существовало различие между праздничной и бытовой одеждой или поведением. Однако только в дворянской среде (особенно в столичной) это различие достигало такой степени, что требовало специального обучения. Французский язык, танцы, система «приличного жеста» настолько отличались от бытовых, что вызывали потребность в специальных учителях. <...> В дворянском же быту возникала сложная система обучения, в том числе и словесного, не ориентированного на простое подражание. Процесс этот зашел столь далеко, что «естественное» и «искусственное» («свое» и «чужое») могли меняться местами»⁹⁹. В культуре в любое время существуют определенные нормы, под которые нужно подстраиваться. Социальное измерение культуры задает рамки и нормы, шаблоны поведения, которым человек должен соответствовать. Овладение культурой сопровождается освоением моделей поведения, приемлемых в каждой конкретной культуре.

Понимание *социальности* как родовой сущности человека и трактовка культурной реальности через эту характеристику может вызывать неприятие. Необходимость со-из-

⁹⁹ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. С. 188.

мерения с нормами, понимание человека как части системы может привести к протесту, бунту индивидуальности против общепринятых ценностей. Наиболее яркое отвержение существующих ценностей мы можем увидеть в произведениях А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Единение людей в культуре признается А. Шопенгауэром не как благо, а как вынужденное бремя, так как скопление людей представляет собой место, где невозможно торжество культуры, а, скорей наоборот, это арена для утверждения всякого рода бездуховности и глупости, где нужно быть плоским и ограниченным, дабы соответствовать заданным нормам: «Всецело быть самим собой человек может лишь до тех пор, пока он один; кто, стало быть, не любит одиночества, тот не любит и свободы, ибо лишь в одиночестве бываем мы свободны. Принуждение – неразлучный спутник всякого общества, и всякое общество требует жертв, которые оказываются тем тяжелее, чем ярче наша собственная индивидуальность»¹⁰⁰. Большинство у Ницше также представляется как не осмысляющее, действующее по шаблону, как то, что не может совершить усилие и прорваться за грань обыденности толпы. Отсюда и дифференциация внутри общества, культуры: «Следует отделаться от дурного вкуса хотеть быть согласным со многими. Благо перестает быть благом, когда о нем говорит сосед. И как могло бы существовать еще «общее благо»? Это выражение заключает в себе противоречие. То, что может быть общим, всегда имеет лишь малую ценность»¹⁰¹. Бунт против необходимости соответствовать условным нормам культуры есть по сути бунт против усреднения, нивелирования ценностей, бунт против шаблонности и массовости культуры.

Понимание человека через совокупность его социальных связей связано с тем, что образ человека конструируется через его функцию, выполняемую в обществе и культуре. Культура при таком подходе выстраивается на идее гармоничности, сопряженности элементов в единое целое. В массовой культуре, в том числе в связи с глобализацией, понятие гармоничности подменяется понятием унификации, согласованность элементов заменяется их уравниванием, размываются границы нормы. Идея культуры как системы, состоящей из непротиворечивых элементов, в своем

¹⁰⁰ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. СПб., 2008. С. 148.

¹⁰¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. СПб., 2011. С. 343-344.

пределе превращается в свою противоположность – во всеобщее уравнивание ценностей, упрощение и стандартизацию потребностей.

В Средние века в качестве родовой характеристики человека выступает *вера*. Как мы отмечали в первом параграфе первой главы, для средневековой европейской философии Бог есть подлинная, первая реальность, мир людей неподлинный, так как он вторичен по отношению к первой реальности и представляет собой искажение подлинного истинного Божественного мира. Способом постижения первичной подлинной реальности является вера. Познавательные способности признаются зависимыми от веры, в частности, это проявляется в вопросе о примате веры над разумом. Интерес к вере как родовой характеристике возвращается сегодня в связи с термином постсекуляризм, – одно из последних философских введений Ю. Хабермаса.

Переоценить роль *веры* в культуре и ее влияние на культуру сложно. Именно с феноменом веры связано возникновение ценностей в культуре. Табуирование отдельных сфер жизни основано на вере в непреложность устанавливаемых запретов. Наличие табу влечет за собой преобразование повседневности, изменение поведенческих практик, которые формируются под воздействием представления о присутствии в порядке человеческой деятельности космического порядка. Предписания, основанные на вере, позволяют выделять отдельные сферы деятельности или модели поведения как более значимые или более предпочтительные, что приводит к образованию нравственных ценностей.

В истории культуры происходила смена форм и предметов веры. В рамках каждой религии вырабатывались сакральные своды правил, в которых вера находила свое выражение. Сакральный текст рассказывает об устройстве мира, о нормах поведения, он формирует картину мира и уклад повседневной жизни. Представление о вере как об основополагающей характеристике человека, а также наличие разных форм проявления веры, порой противоречащих друг другу, приводили к религиозным конфликтам. Противостояния верующих не могли не отразиться на истории культуры, под воздействием этих конфликтов менялась политическая карта мира, трансформировались культурные ценности.

Понятие веры применимо не только к религии, предмет веры в истории менялся: от веры в Бога к вере в природу, потом к вере в законы физики (этап классической науки), к вере в вождя, общину, класс (для социоцентризма), и, наконец, к вере в ценность каждого индивида и его потребностей (капиталистическое общество, индивидуализм). Ценности капиталистического общества, приведшие к возникновению массовой культуры, выросли из христианской культуры, но не содержат трансцендентного измерения. Массовая культура удовлетворяет сиюминутные потребности и не соотносится с трансцендентными смыслами бытия, если все-таки это происходит, то апеллирование к потустороннему, сверхчувственному миру происходит с целью оправдания принципов посюстороннего мира. Вера в ценности капиталистического общества подкрепляется христианскими аргументами о наличии цели в человеческой истории, в которой есть и богоизбранные народы и богоизбранные субъекты, способные узнать о своем предопределении ко спасению посредством успеха в земных делах, что иллюстрирует М. Вебер в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма». Собственно религиозная вера наоборот нацелена на трансцендентное, ценности мира горнего первичней ценностей мира дольного, бытие Бога утверждается посредством деяний в посюстороннем мире.

В Новое время родовой характеристикой человека становятся его познавательные возможности. В континентальной традиции царствовал рационализм, понимающий *разум* критерием и источником истины. Понимание человека, в первую очередь, как существа разумного не могло не отразиться на антропологических проектах, которые, несмотря на наличие разных модификаций, все восходят к одной идее: человек настолько является человеком, насколько он разумен. Спиноза в «Этике» пишет: «я буду говорить в ней (в части сочинения «Этика» – О.С.) *о могуществе разума (Ratio)* и покажу, какова его сила над аффектами и затем – в чем состоит *свобода* или *блаженство души*: мы увидим из этого, насколько мудрый могущественнее невежды»¹⁰². О разуме как о достоверном способе познания и важнейшем свойстве человеческой природы, отличающем ее от всех остальных живых существ, пишет

¹⁰² Спиноза Б. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб., 1999. С. 452.

Лейбниц в сочинении «Новые опыты о человеческом разумении»¹⁰³. Разум предлагается в качестве родовой характеристики, т.к. можно зафиксировать, какое влияние идея Разумности оказала на культуру и человека. Конкретно-исторические примеры, подтверждающие гипотезу, приведем ниже.

С пониманием *разума* в качестве родовой характеристики человека связано зарождение наук о культуре. Культура разумна – когда есть культ разума. Представление о том, что культура должна быть разумна сложилось в эпоху Просвещения и восходит оно к идеям рационализма: к провозглашенной Р. Декартом формуле «*cogito, ergo sum*» и трактовке С. Пуфендорфом культуры как искусственного, «над-природного» явления. В понимании деятелей того времени идеальная культура должна опираться на разум и строиться на распространении знания. Естественность представлялась как дикость и варварство, в противовес этому культура должна быть упорядочена и организована разумными средствами. Все, что окружает человека, все, что является плодом его творческой деятельности должно быть создано согласно законам разума. Декарт в «Рассуждение о методе» критиковал старинные города за хаотичность застройки и противопоставлял их городу-крепости, как проявлению разумной воли человека¹⁰⁴. Опираясь на идею разумности, Петр I при постройке Санкт-Петербурга руководствуется планом застройки, что позволяет ему создать упорядоченный, регулярный город. Отход от естественности в петровскую эпоху проявлялся и в отказе от традиционного русского платья, которое стало восприниматься как пережиток варварского прошлого, а его ношение указывало на невежество и глупость.

Утверждение «*cogito, ergo sum*», положенное в основание науки, вкупе с установкой на активное познание и преобразование окружающего мира сделали возможным создание искусственной технической среды, максимально отгороженной от естественности. Разумная культура – это искусственная культура, преобразованная,

¹⁰³ «Ведь только разум способен установить надежные правила и дополнить то, чего недостает правилам ненадежными, внося в них исключения, и найти наконец достоверные связи в силу необходимых выводов» (Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 2/Ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский. М., 1983. С. 51.).

¹⁰⁴ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 256.

«над-природная» среда обитания современного человека, которая имеет свои минусы. Экологический кризис является обратной стороной жизни человека в разумной, искусственной среде¹⁰⁵ и представляет собой осознание разрыва с естественностью и зависимость человека от техники. Невозможность отказа от искусственной среды демонстрирует укорененность современной культуры в рациональном способе оперирования с реальностью.

Культ разума характерен для тоталитарных режимов, презентующих миру свою разумность и целесообразность. Рациональность тоталитаризма проявляется в подчинении личного и временного – всеобщему и вечному, позволяет достигать «великих» целей, вырваться в авангард мировой истории. Необходимость придерживаться выбранного политического курса аргументировалась формулой «это разумно». Отказ от религии, создание коллективных хозяйств, покорение космоса, проекты по повороту рек, изменению климата в СССР, – все это обосновывалось как разумное поведение, а, следовательно, самое достойное. Отличает тоталитарное государство монополизация процесса принятия решений, планирование экономики, управление и контролирование всех сфер деятельности, одним словом, воплощенная рациональность.

Стоит отметить, что не только такая характеристика человека как разумность применялась теоретиками культуры для интерпретации культурного материала, в истории культуры существует и обратная картина, когда культура воспринимается через неразумность. В философии и теории культуры второй половины XX века превалировал взгляд на культуру как на сферу производства желаний, что выражалось в понятии «культура потребления». В культуре виделась манипулятивная работа с бессознательным, создавалось множество несводимых друг к другу параллельных реальностей, – все это привело к пониманию бытия в культуре как существования шизоидного, разорванного, неспособного и не желающего создавать единый разумный мир. Трактовка культурной реальности как шизореальности представляется тупиковой, ведь в данном случае, мы, скорее, видим противостояние логоцентризму и

¹⁰⁵ Павленко А.Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема // Вопросы философии. М., 2002. № 7. С. 66–79.

диагностирование состояния культурной реальности в конкретный исторический период, чем универсальный способ и метод работы с культурным материалом.

В отдельные периоды в истории философии человек осмыслялся вне выделенных родовых характеристик, например, немецкая классическая философия и немецкий иррационализм пытаются установить в человеке проявленность мировых вселенских сил – Духа, Воли, Идеи. Эти силы управляют человеческой историей, а человек представляет собой лишь посредника, через которого эти силы могут проявить себя (объективироваться, обрести свободу, как в случае с Абсолютным Духом Г. Гегеля; получить подтверждение бессмысленности, бесцельности и свирепости Мировой Воли у А. Шопенгауэра; или утвердить быющую через край, жизнеутверждающую Волю к власти Ф. Ницше). Приведенный пример показывает неоднозначность и сложность определения ограниченных антропологических параметров. Однако задачей анализа является выделение ключевых антропологических параметров, повлиявших на развитие культуры, поэтому осуществляемые оговорки не отменяют предложенной схемы, но позволяют указать на сложность и многозначность культурных тенденций.

Начиная с экзистенциализма всеобщее девальвируется, акцент переносится на существование, происходит индивидуализация проекта «человек». По словам Ж.-П. Сартра «человек ответственен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»¹⁰⁶. Нигде кроме как в себе самом человек уже не может найти оснований для постижения себя, ответственность возлагается на плечи каждого отдельного человека, и никакие генерализации уже не могут выступить в качестве основания для конструирования антропологического проекта. Но, с другой стороны, человек также не может быть основанием для самого себя, так как экзистенциализм демонстрирует слабость человека, он несчастен и сдается чувствами и переживаниями. Антуан Рокантен не может написать историю маркиза де Рольбона, так как не может найти идею, объединившую папки архивного материала в связный текст, и не может найти идею в своем существовании, живя несвязными эпизодами. Бунтующий человек А. Камю способен к разрушению чужого маскирующегося под

¹⁰⁶ Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 323.

свое и в этом смысле он восстает в равной степени против всеобщности воли, идеи, труда... но способен ли он к утверждению своего? Французский экзистенциализм не только вершина этого направления, но и его отрицание.

История философии демонстрирует, как постепенно в процессе смены доминирующих родовых характеристик человека были сначала найдены, а потом девальвированы ориентиры, необходимые для выстраивания антропологического проекта.

Осуществлялись попытки определить антропные параметры культуры за пределами философских генерализаций. Например, культура эпох или стран понималась через *отдельную личность*. В эпопее «Песнь о нибелунгах» истории народов передаются посредством воспевания личности, в которой воплощены все ключевые характеристики государства, а случающиеся с ней перипетии отражают ход истории. Как отметил А. Гуревич: «Бургунды – это, собственно, Гунтер с братьями, и гибель бургундского королевства состоит в истреблении его властителей и их войска. Точно так же гуннская держава целиком сосредоточена в Этцеле. Поэтическое сознание средневековья рисует исторические коллизии в виде столкновения индивидов, поведение которых определено их страстями, отношениями личной верности или кровной вражды, кодексом родовой и личной чести. Но вместе с тем эпопея возводит индивидуальное в ранг исторического»¹⁰⁷.

Мабли Г.Б. также рассматривал историю государств через личности правителей. История культуры Спарты описывалась им посредством деяний Ликурга, все самое значимое в истории культуры критян было связано с Миносом, а история культуры Персии сводилась к деятельности Кира, Дария и Ксеркса¹⁰⁸. В работе Э. Гиббона можно увидеть похожий принцип рассмотрения культуры. Его труд «История упадка и разрушения Римской империи» начинается с рассмотрения «миролюбивой системы Антонинов», то есть эпоха рассматривается им через отдельные личности или фамилии, которые позволяют ему судить о всей эпохе в целом.

¹⁰⁷ Гуревич А. Песнь о нибелунгах // Песнь о нибелунгах. Спб., 2008. С. 6.

¹⁰⁸ Мабли Аббат Де Размышления о греческой истории или о причинах благоденствия и несчастья греков. СПб., 1773. 235 с.

Внимание к выдающейся личности проявлялось в том, что историк видел культуру через царя или императора, а философ – через предшественника. Не случайно история философии сформировалась как жанр, только начиная с немецкой классики, положившей в ее основу некие принципы, до этого история философии это история философов. История искусств до сих пор представляет собой историю индивидуальных прорывов. Например, культура эпохи Возрождения репрезентируется посредством великих личностей, что отражается в феномене титанов Возрождения, но этот же самый титанизм, о чем говорит А. Ф. Лосев, имеет свою обратную сторону¹⁰⁹. Антропоцентризм Ренессанса проявлялся в самоутверждении индивидуализма и, следовательно, в признании за великими личностями права как на творение прекрасного, так и на бесчинства и преступления. Человек несовершенен, даже если он является великим правителем или творцом, помимо публичной репрезентации он обладает жизнью личной, домашней, которая не всегда будет соответствовать необходимому образу. В восприятии денщиком Суворова или лакеем Канта вряд ли было осознание значимости исторической личности, которыми являлись великий полководец и философ. Понимание культуры целой эпохи не может осуществляться посредством отдельной личности, либо личность эстетизируется и в ее образе пропадают черты живого человека, либо изъяны отдельной личности начинают транслироваться на образ культуры. Вопрос об исторической личности был популярен в философии истории до Гердера и Гегеля, сместивших интерес в сторону проходящих через нее процессов, исторических и неисторических народов, в философии культуры и искусстве стал разрабатываться вопрос о природе гения. Этот подход следует считать исчерпанным как в политическом плане (Сталин последний мировой политик, ибо обожествления северокорейских лидеров в масштабах нации все еще имеют место, но не создают общекультурных тенденций) так и в плане психологическом: «со смертью

¹⁰⁹ «Та же самая титаническая сила имела в эпоху Ренессанса и свою отрицательную сторону, свое плохое и вполне уродливое проявление, которое, однако, в сравнении с пороками и уродством других исторических эпох часто бессознательно, а часто и вполне сознательно связывало себя именно с этим принципиальным индивидуализмом, что не могло не приводить к стихии безграничного человеческого самоутверждения и, следовательно, к самооправданию в невероятных страстях, пороках и совершенно беззащитных преступлениях» (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 136.).

Сталина, последнего обожествленного политика XX века, политическая жизнь превращается в такую же рутину, как и служба в армии, работа на конвейере. Сталин – это символ модерна, человек-индустриализация, «iron man» – человек из железа. Причем, если следовать интуиции Александра Солженицына, пытавшегося понять и объяснить этого человека в романе «В круге первом», первый, кто находился в плену у железного человека, «его стратегического гения, его мудрой прозорливости, его мощной воли, его железной воли» – это сам Иосиф Джугашвили»¹¹⁰. Собственно философия культуры от такого подхода ничего получить не может – частное не может быть общим, даже если это частное порождает всеобщие ценности. Данный подход представляет собой попытку создать целостный антропокультурный подход к реальности, но в силу невозможности отдельной личности как создавать, так и репрезентировать всю полноту культурной реальности, этот подход идеалистичен.

Попытки рассмотреть культуру с учетом антропологических параметров также осуществляются в виде списывания культуры с видимых свойств человеческой природы. В качестве таких свойств выступали *возраст, раса, гендер*. Отдельные телесные характеристики человека возводились в ключевое свойство, организующее всю культурную реальность.

Интерпретировали культуры через *возрастные характеристики*, свойственные организмам, а, следовательно, и человеку И. Гердер, Г. Гегель, О. Шпенглер, что было отмечено в параграфе 1.2. Осуществленное ими ранжирование, исходящее из того, что некоторые культуры признавались детскими, т.е. недоразвитыми, а другие зрелыми и, значит, умирающими не всегда оказывается правомерным. Более того, размещение культур на определенных ступенях развития в соответствии с их предполагаемыми возрастными показателями для теории культуры не является продуктивным, а для философии культуры не выступает в качестве работающей методологической модели.

Специфику развития и бытия культур теоретики пытались объяснить делением человечества на *расы*. В данном случае разграничение культур и определение их самобытности зиждилось на представлении о том, что каждая раса по-своему

¹¹⁰ Зайцев П. Л. Агональный конфликт: Мужские инициационные практики и конфликты в современном мире. Омск, 2011. С. 97.

переживает такие категории как пространство и время, по-своему организует культурную реальность. Однако стоит оговориться, что полигенизм (представление о том, что разные расы – это разные виды) противостоит моногенизму (представление о том, что все расы – это внутривидовое деление одного вида), и тот и другой подход имеет своих приверженцев. Например, Т. Джефферсон доказывал самобытность и самодостаточность народов Америки, дабы получить политическую независимость от Старого Света¹¹¹. Представитель Старого Света Жорж-Луи Леклерк де Бюффон, оппонент Джефферсона, высказал гипотезу о том, что флора, фауна и коренные племена Америки более низкорослы, чем в Европе, а, следовательно, отстали в своем развитии, связано это со спецификой природной среды. Переселенцы из Старого Света, предполагает Бюффон, живущие в таких же условиях постепенно деградируют, чтобы этого не произошло, необходимо поддерживать связь с цивилизованной Европой. Можем фиксировать искусственность дискуссии, в которой отражается, как культурная и физиологическая антропология обслуживает политический заказ. Использование исследователями теории полигенизма, которая очень тесно связана с географическим детерминизмом, не дало новой методологии философам культуры, а, скорее, предоставило возможность доказывать превосходство одних рас перед другими, находить доказательную базу для политических решений.

Дискуссия полигенистов и моногенистов по вопросу происхождения и специфики рас продолжается в спорах о *гендере*, устойчивой антропной характеристике, предполагающей членение всего человечества на два вида. Гендерный дискурс вписался в дискуссию о происхождении видов и их равноправии. Дискуссия о происхождении рас от множества видов или от одного вида связана с вытекающими из этой дискуссии вопросами о неравенстве видов, о власти и подчинении. Значимым является то, что вопросы о гендере в первую очередь возникли в связи с преодолением неравноправия полов, это свидетельствует о том, что дискурс о гендере представляет собой модификацию дискуссии о происхождении видов.

¹¹¹ Джефферсон Т. Заметки о штате Виргиния // Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. Л., 1990. С. 99–274.

Идея различия полов, с присущим каждому из полов набором устойчивых характеристик, транслируется на культурный материал. При этом голоса условных «моногенистов», считающих, что различия между полами незначительны и не порождают особой культурной реальности в виде мужской политики и женского письма, тонут в общем гендерологическом единодушии разводить мужские и женские качества и проецировать их на мужские и женские культуры. Одним из первых П. Бурдые в теории габитуса («габитус – система диспозиций, полученных через отношение с некоторым полем, – становится действующим, оперирующим, когда встречается с условиями для своего полезного действия, т. е. с условиями, тождественными или аналогичными тем, продуктом которых он является»¹¹²) говорит о приобретаемых моделях поведения, которые в дальнейшем воспроизводятся в качестве культурных и социальных практик. Наличие в культуре особо «социализированного тела» или габитуса позволяет Бурдые сделать вывод, что культура берберских горцев Кабилии организована на основе культа мужественности¹¹³. Согласно этой теории, возможно классифицировать культуры на мужские и женские посредством определения главенствующих схем мышления, восприятия и действия. Исследователи гендера в большинстве своем придерживались указанной позиции, что позволяло им искать черты маскулинности и феминности в разных культурных сферах (политике, литературе, искусстве и т.д.)¹¹⁴. Например, Р. Тарнас анализируя тип западного мышления приходит к выводу, что западная культура есть культура мужская: «"Человек" западной традиции – это вечно мятущийся герой-мужчина, прометеевского толка бунтарь, постоянно взыскующий для себя свободы и движения, постоянно рвущийся отделиться и в физическом и в метафизическом планах от породившей его первоосновы и подчинить ее себе. Такая мужественная предрасположенность, скрытая в эволюции западного мышления, – пусть она чаще всего оставалась неосознанной – тем не менее, не просто была типична для этой

¹¹² Бурдые П. Начала. М., 1994. С. 161.

¹¹³ Бурдые П. Мужское господство // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М., СПб., 2005. С. 289.

¹¹⁴ Гилмор Д. Становление мужественности: Культурные концепты маскулинности. М., 2005. 264 с.; Женщины, познание и реальность: Исследование по феминисткой философии. М., 2005. 440 с.; Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М., 2005. 400 с.

эволюции, но скорее, явилась ее сущностной составляющей»¹¹⁵. Преодоление диагностируемого Тарнасом кризиса современного западного человека как кризиса мужской культуры и мужского мышления, он видит в переходе к культуре женской. При наличии тенденции разделять дискурсы на «мужские» и «женские» в пределах гендерологического подхода не был определен устойчивый набор характеристик, свойственный маскулинности и феминности.

Человек в его целостности ни одним подходом не схватывается, а указываются лишь отдельные свойства и характеристики, которые становятся ключевыми при понимании антропного в культуре. Такая венаходимость человека, по мнению Х. Плеснера, состоит в том, что человек всегда пытается выйти за свои пределы, стать иным, изменить себя, что позволяет Плеснеру охарактеризовать человека как существо эксцентричное, с «центром», вынесенным вовне. Человек существо пограничное, вечно становящееся. Человек не совпадает с самим собой, его самость всегда в процессе становления, он осуществляется только в качестве проекта, направленного в будущее, вне этого воплощенного проекта человека нет. Как отмечает Ж.-П. Сартр: «человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, которым он сделает себя сам»¹¹⁶. Желание себя изменить, модифицировать свое бытие присуще человеку, однако стоит оговориться, что в данном контексте речь идет о модификации духовного. Уравновесить свою эксцентричность человек может лишь посредством объективации себя и созидания своего окружения: «он существует только тогда, когда исполняет себя, – ему требуется в качестве дополнения нечто неестественное, неприрожденное ему как виду. Поэтому и по своей природе, и на основании формы своей экзистенции он является искусственным»¹¹⁷. Изначально данные человеку естественная телесность и душевность нуждаются в создаваемой искусственной антропокультурной реальности, которая придает существованию человека осмысленность и делает его бытие духовным. Таким образом, искусственная реальность, создавая человеком для своего бытия, *человекоразмерна*, несмотря на то, что перечислить все возможные

¹¹⁵ Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995 // URL:

http://www.krotov.info/history/00/omen/tarn_06.htm (дата обращения 24.04.2014).

¹¹⁶ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 323.

¹¹⁷ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 269.

характеристики и свойства человека не представляется возможным, т.к. человек, как и культура изменяемы (*конструируемы*), что делает антропокультурную реальность *контемпоральной* и *контекстуальной*. Человекообразность реальности может быть определена только в комплексе характеристик, использовании их во взаимосвязи.

Философами и теоретиками культуры один и тот же культурный материал интерпретируется по-разному, что иллюстрирует не только многообразие и сложность материала, но и то, что в пределах каждой отдельно взятой модели культуры создается своя реальность, свой способ трактовки материала. Все зависит от того, что положено в основание моделирования и типологии культуры.

В рассмотренных концепциях целостной антропокультурной реальности не складывается. Стоит отметить, что ни один из предложенных способов не позволяет приблизиться к такому пониманию человека и пониманию культуры, в котором противоречия не множились, а снимались. Реальное, а не моделируемое и фрагментарное сопряжение человека и культуры философами культуры не рассматривается.

Отдельно стоит указать на ценностный подход к культуре, т.к. именно этот подход намечает возможный выход из описанного методологического тупика, где культура и человек оказываются оторванными. Рассмотрение культуры в ее отдаленности от человека выражается в том, что культура понимается как норма и высшая ценность. В рамках очерчиваемого антропокультурного подхода ценности должны пониматься не как внешняя норма, а как актуализированные в пределах жизни конкретного человека смыслы, ставшие содержанием его жизни. В антропокультурной реальности человек и культур интегрируются, соединяются в момент формирования реальности. Противоречие между культурфилософской и философско-антропологической моделями реальности при изучении целостной антропокультурной реальности может быть снято. Проанализированные концепции позволяют выделить сущностные черты антропокультурной реальности, а также зафиксировать как антропное явно и имплицитно присутствует в культуре, где оно вытесняется и подменяется отдельными свойствами человеческой природы.

Сущностные свойства антропокультурной реальности:

- конструируемость (создаваема человеком);
- контемпоральность (актуальность и соотнесенность с современностью, характеризуется актуальным удержанием культурных смыслов, осуществлением их в рамках конкретного антропологического проекта);
- контекстуальность (вариативность, обусловлена конкретно-историческими культурными реалиями, антропокультурная реальность зависит от конкретной культуры и от легитимных в пределах данной культуры антропологических проектов);
- интегративность (представляет собой пространство взаимодействия необходимых и сущностных свойств человека и культуры);
- человекоразмерность (в антропокультурной реальности бытие человека является осмысленным).

Антропокультурная реальность – это область социального бытия, формирующаяся в ходе интегрирующего, контемпорального взаимодействия необходимых и существенных свойств человека и культуры. Антропокультурная реальность создает предпосылки для устойчивого сопряжения человека и культуры и снимает противоречие между искусственной и естественной природами. Антропокультурная реальность представляет собой выстраивание культуры из витальных ориентаций, биологических, духовных и душевных характеристик человека. В пределах антропокультурной реальности формируется комфортная среда для жизнедеятельности человека. Антропологический проект формируется внутри какой-либо культуры или для какой-либо культуры, посредством того, что такие проекты и культурные смыслы в социальном бытии объективируются в вербальном тексте и в визуальных образах. Мы уже говорили, что человек изменяем, он приспосабливается к новым культурным условиям и начинает реализовывать, заложенные в них антропологические проекты, которые, порой, направлены на возвращение постчеловека (трансгумануса)¹¹⁸, а не бытийствующего в настоящее время человека в

¹¹⁸ Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002. 677 с.; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М., 2004. 349 с.; Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10 – 31 ; Белялетдинов Р.Р. Человек трансгуманистического периода: новые концепции человека в эпоху биотехнологий //

силу того, что естественное нивелируется в культурной реальности, а все более развивается и привносится искусственное. Антропокультурная реальность есть связь продуктов человеческой деятельности, обеспечивающих сферу пребывания человека для осуществления его родовой человеческой сущности. Создание реальности, отвечающей витальным ориентациям и биологическим, духовным и душевным характеристикам человека, будет способствовать более естественной и комфортной и осмысленной жизни. Именно к такой реальности станет возможным применение предиката антропокультурная, то есть реальность, базирующаяся на культуре, имеющей антропную установку.

ГЛАВА 2. Способы репрезентации антропокультурной реальности

2.1. Вербальный и визуальный способы конструирования антропокультурной реальности

Рассмотреть все многообразие проявлений антропокультурной реальности невозможно без особых пространственных и хронологических ограничений, заданных на стадии обоснования проблемы. Создание четких пространственно-временных границ в нашем случае сузило бы проблему антропокультурной реальности до ее разновидности и негативно повлияло бы на характер обобщений. Поэтому, из всего многообразия исторических проявлений антропокультурной реальности будут описаны вербальная (слово, письменный текст) и визуальная (изображение, визуальный образ) явленность антропокультурной реальности, как доминирующие способы коммуникации в культуре. Способы репрезентации антропокультурной реальности фиксируют ее сущностные свойства (конструируемость, контемпоральность, контекстуальность, интегративность, человекоразмерность).

Произошедший в начале XX века лингвистический поворот позволил осмыслить структуру текста, установить роль текста в культуре, принципы создания и функционирования дискурсов. Проблема текста была признана центральной почти во всех науках, однако понимание условности порождаемой текстом реальности, зависимости человека от языка, невозможности говорить о мире как таковом и неизбежности осмысления лишь мира данного в слове не могло не породить внутри текстологического дискурса сомнения в его действительной ценности, осознания того, что слово и письмо могут не соотноситься с действительностью, о которой, как казалось, они должны повествовать. Напротив, текст создает свою реальность, а порой и множество реальностей, которые больше не репрезентируют действительность во всем ее многообразии. Распространение теории текстуальности за пределы наук о вербальном тексте привело к ее девальвации.

Во второй половине XX века к созданию письменных текстов допущено молчаливое большинство, ранее исключенное из процесса создания истории. Но они,

умеющие писать, не могут творить тексты репрезентирующие культуру. Как писал А. Менегетти в работе «Система и личность»: «до 1930-1940 годов можно было быть уверенными в том, что каждая впервые публикуемая книга представляла собой плод некоей культуры. Не всегда, конечно, эти книги содержали истину, но во всяком случае писатели пытались творчески опосредовать свое время, насколько позволял их опыт, и уж во всяком случае они обладали писательским мастерством, способностью критического изложения, у них были свои ученики и выстраданные убеждения. А кто сегодня поставляет на-гора культурную информацию? Как выносятся суждения о ней? В большинстве случаев, людьми, не имеющими представления об элементарных ценностях. Но не они виноваты в этом. Причина это скудости познаний в исторической стремительности, все ускоряющей свой бег. Сегодня, когда в обществе доминирует сфера услуг, информация особенно важна, она в основе всего. Но информированы ли мы? Нет, конечно. Иногда, когда все благополучно, мы знаем о мнениях, господствующих в идеологических подходах, колебаниях той или иной группы. Это не удивительно – ведь, в сущности, миллионы людей работают в информационной сфере по причине биологической необходимости – чтобы иметь средства к существованию. Вот почему, первое, что сегодня необходимо, – прекратить читать»¹¹⁹.

Недоверие к письменному тексту в XX веке коснулось всех его разновидностей: сакрального, научного, художественного и т.д. Высказывание Менегетти касается, прежде всего, текста художественного и публицистического. Роль сакрального текста в СССР выполняли решения Пленумов ЦК и программные выступления вождей, тиражируемые в центральной прессе и школьных стенгазетах. Извлеченные из них сакральные формулы, знание которых отличало советского человека от иностранца, мало соответствовали действительности и стремительно девальвировались к периоду «перестройки». Сменившая политические лозунги на постсоветском пространстве реклама не вернула доверия к публичному тексту. Ценности капиталистического общества, выраженные вербально, вызывают не меньшее неприятие: при постоянно увеличивающемся массовом производстве создатели брендов для поддержания спроса на товар спекулировали смыслами, посредством слова создавали из товара желанный

¹¹⁹ Менегетти А. Система и личность. М., 1996. С. 31.

иллюзорный образ, не всегда соотносимый с действительным предметом, предлагаемым к продаже. Дискурс вокруг научного текста также поставил под вопрос соотношение действительности и знаково-символических систем языка. Еще неопозитивисты обозначили разрыв между многообразием явлений действительности и словесной фиксацией явлений. Индивидуальный характер явлений не может быть в полной мере отражен в языке. Текст репрезентирует мир и культуру с учетом той превалирующей ценностной системы координат, которая является господствующей в данный момент, а это, в свою очередь, оказывает влияние на понимание субъектом мира и культуры как мира. В науке была зафиксирована относительность языковых картин мира. Слово многозначно, субъективно, оно может искривлять то, о чем свидетельствует. Слово-симулякр создает иную реальность, отличную от действительности.

Эти процессы, подчеркнем, характерны для светского мировоззрения. Традиционное религиозное мировоззрение имеет иное измерение. Например, для христианской эстетики разрыва между сущностью и явлением не существует. Второе Лицо Пресвятой Троицы есть одновременно и Логос и Образ. Анализируя природу иконописи, В. Лепяхин пишет: «Сущность иконы состоит в том, что она является видимым образом невидимого Первообраза, первообразы же иконы – Спаситель, Богородица, святые – пребывают в Царстве Небесном. Согласно православному учению об иконе, икона не просто изображает Спасителя, Богородицу или святого, но являет их. Святые реально присутствуют на своей иконе, как первообразы в образе. Между изображением и изображенным существует реальная онтологическая взаимосвязь»¹²⁰. Потеря словом в современной культуре того статуса, которое оно ранее занимало в культуре, в пределах христианской эстетики объясняется разрывом с источником слова и образа – с Богом. Выход посредством слова к сущности, Богу возможен через мистическое переживание, молитву, и Священное Писание в совокупности. Таким образом, в христианской эстетике проблема несоотнесенности мира и слова снимается. Это объясняет популярность сегодня, в том числе среди

¹²⁰ Лепяхин В. Икона и слово: виды, уровни и формы взаимосвязи // Интеллектуально-художественный журнал "Дикое поле. Донецкий проект". 2005. № 7. URL: http://www.dikoeполе.org/numbers_journal.php?id_txt=303 (дата обращения 20.11.2012).

ученых, форм религиозного мировоззрения, принимающих облик новых религиозных движений, которые применяют научные принципы аргументации. Новые религиозные движения одновременно с использованием привычной для науки системы аргументации снимают проблему несоотнесенности сущности и явления, действительности и ее схваченности в слове, чем и объясняется их популярность.

Потеря доверия к слову связывается нами с неопозитивизмом, постструктурализмом, нивелирование письма как репрезентанта культурных смыслов и адекватного способа описания действительности стало возможным благодаря визуальному повороту, произошедшему в гуманитарных науках XX века, который был вызван вниманием к новому альтернативному способу создания реальности и репрезентации действительности – к изображению.

Выражение Хайдеггера «Язык есть дом бытия»¹²¹ было всеобъемлющей объясняющей формулой, т.к. действительно язык был доступным и осмысленным инструментом описания мира. В современной философии осмысляются новые способы репрезентации действительности, которые в перспективе имеют шанс стать конкурентной методологией, что постулируется современными исследователями, которые осваивают этот подход и разрабатывают методологию анализа визуальной культуры. Визуальный поворот является комплементарным по отношению к лингвистическому повороту, но он также и альтернативен ему, т.к. не отказываясь от слова как коммуникативного средства, исследователи, осмысляющие визуальный поворот настаивают на самодостаточности визуального языка. Появляются новые визуальные практики (фото, видео, медиа и т.д.), происходит институализация визуальных исследований и зарождение дискурса визуальности за пределами искусствознания (теория моды, философия фотографии, философия и теория дизайна, медиология, визуальная антропология, визуальная социология).

Память культуры имеет и визуальную фиксацию помимо вербально-текстуальной. Осознанию этого, конечно, в немалой мере способствовали технические изобретения. «Выросло новое поколение, воспитанное на культуре видео, телевидения, компьютеров

¹²¹ Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 272.

(то самое поколение, для которого Гомер – это уже не автор «Одиссеи», а герой мультсериала Гомер Симпсон), то есть на культуре иных визуальных технологий (различных аппаратов и вспомогательных средств, призванных усовершенствовать естественную способность видеть), на культуре, которая *визуализировала* многое из того, что ранее мыслилось лишь как умопостигаемое (здесь речь может идти в равной степени как о визуализации капиталистической экономики посредством рекламы, о визуализации принятия политических решений посредством ТВ, но так же и о визуализации внутренних органов человека посредством рентгена)¹²². Отличительной особенностью современных визуальных изображений является относительно легкое их распространение. Визуальный поворот в культуре связан с переходом от накопления визуальных образов к их трансляции, что сопряжено с трансформацией способов создания и распространения визуальных образов. Ранее распространять изображения было очень сложно, так как для того, чтобы нечто увидеть необходимо было переместиться в то место, где был расположен этот визуальный образ либо прибегнуть к услугам художника, обладающего способностью фиксировать и воспроизводить визуальные образы.

Визуальный поворот обусловлен тем, что визуальное стало массовой практикой. Можно провести параллель с письменным текстом: до изобретения печатного станка письменные тексты существовали, но они не были массово распространены. С изобретением печатного станка, когда текст стал массовым продуктом, культура сильно изменилась. В отношении визуального поворота работают схожие культурные механизмы. Визуальный образ перестает быть зафиксирован в определенном пространственно-временном континууме. Современные технологии позволяют воспроизводить визуальное в любой момент, поэтому мы можем сказать, что в современной культуре визуальный образ не заканчивается, он не имеет ограничений, не привязан так жестко, как ранее к месту и не ограничен временным промежутком.

Изображения не просто присутствуют в культуре, они все больше начинают доминировать в ней. Смысл в современной культуре генерируется не в логико-

¹²² Усманова А. Визуальные исследования как исследовательская парадигма // URL: <http://viscult.ehu.lt/article.php?id=108> (дата обращения 20.07.2013).

вербальном, а в визуально-образном выражении. Британский режиссер и писатель П. Гринуэй в своей лекции «Кино умерло... Да здравствует кино!»¹²³, прочитанной 23 июня 2008 года говорит о конце эпохи текста и начале эпохи образа. Визуально-образное мышление признается более адекватным как современной культурной ситуации, так и мышлению человека в принципе. Именно визуальное репрезентирует современную культуру. Это логично, так как динамичность современной постнеклассической культуры наиболее адекватно соотносима с визуальным. И даже, несмотря на то, что письменный текст видоизменился, стал носить перформативный характер, несмотря на появление деконструктивистской и интерактивной литературы, которая важна в своем осуществлении, несмотря на то, что письменный текст начинает приобретать характеристики процессуальности, хотя фиксированность формы текста была его базовой характеристикой, позволяющей сохранять идентичность и отвечать присвоенной ему атрибуции, несмотря на все это, визуальный образ в большей степени, отвечает тенденциям современной культуры начала XXI века.

Визуально-образная фиксация культуры подчас осуществляет моментальный снимок культуры в ее непосредственности. Конечно, если речь идет о фотографии или фильме присутствие автора неоспоримо, даже в том случае, если фильм или фотография являются не художественными, а документальными или любительскими. Тем не менее, интерес к визуальной антропологии и визуальной социологии вызван неудовлетворением в вербальном описании мира и верой в адекватность визуально-образной фиксации культуры. Аналоговый визуальный образ обладает подлинностью, так как он свидетельствует о действительности, фиксирует ее техническими средствами, что сводит к минимуму присутствие в этом процессе человека, а, следовательно, и возможность вмешательства в процесс репрезентации действительности. Эту особенность аналогового образа подчеркивает Р. Барт, когда признает лишь за фотографией возможность репрезентировать действительность. «Ничто написанное не в силах сравниться по достоверности с фото. Несчастье языка, а возможно и присущее ему сладострастие, связано с тем, что он неспособен проверить

¹²³ Гринуэй П. Кино умерло... Да здравствует кино! // Яндекс. Видео. URL: <https://video.yandex.ru/users/doskado20/view/9/> (дата обращения 28.02.2011).

собственную аутентичность. Ноэмой языка и является, вероятно, это бессилие или, выражаясь более определенно: язык по природе своей основан на вымысле, для того, чтобы сделать его невымысленным, требуется огромное количество предосторожностей; в свидетели призывают логику, а в ее отсутствие – клятву, данную под присягой. Фотография же безразлична по отношению к любым посредствующим звеньям, она ничего не изобретает, она – это само утверждение подлинности»¹²⁴. Однако в современной культуре связь действительности и визуального образа начинает ослабевать: «не только вся реальность изобразима, но и нет никакой другой реальности, кроме изображенной. Кроме того, с ликвидацией референциального параметра образа исчезает и вопрос о «правильности» изображения; последнее теперь оценивается не по точности воспроизведения реальности, а по эффективности его воздействия на адресата»¹²⁵. Визуальное изначально оказывается «слишком» достоверным, что в дальнейшем с усовершенствованием технических средств создает возможность создавать измененную реальность, несоотнесимую с действительностью. «Образы подменяют реальность, что в свою очередь ведет к утрате подлинности, рождают феномен симуляции реальности. Образы переходят в нас, мы начинаем видеть образами, симулируя; они заменяют непосредственный опыт»¹²⁶. В современной культуре визуальное, как и вербальное может выступать средством не только описания, но и создания, и преобразования реальности.

Обращаясь к визуальному, исследователи чаще всего говорят о фотографии или о кинематографе. По данным темам проводятся конференции, издаются сборники¹²⁷. В качестве визуального понимается все то, что фиксируемо, то, что записано на киноленте, фото пленке (аналоговые фото и видео) или может храниться в виде файла (цифровые фото и видео). Исследованию могут подвергаться только воспроизводимые объекты, гарантирующие достоверное запечатление реальности, так как они могут

¹²⁴ Барт Р. *Camera lucida*. Комментарий к фотографии. М., 2011. С. 152–153.

¹²⁵ Аванесов С. С. Визуальная антропология как исследовательская дисциплина // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. № 1 (1). С. 71.

¹²⁶ Савчук В. В. Иконологический поворот // Философские науки. 2010. № 5. С. 134-135.

¹²⁷ Визуальные аспекты культуры – 2007: сб. науч. ст. Ижевск, 2007. 257 с.; Визуальный образ (Междисциплинарные исследования). М., 2008. 247 с.; Визуальная антропология: настройка оптики. М., 2009. 296 с.; Визуальная антропология: городские карты памяти. М., 2009. 312 с.

выступать в качестве репрезентантов культуры. Показательным является то, что к визуальной фиксации действительности в первую очередь обратились те науки, которые привыкли работать с фактами (антропология¹²⁸, социология¹²⁹), это говорит о признании аналогового визуального образа как истинного, подлинного, онтологичного. Визуальная антропология в своем чистом виде занимается фиксацией, записью на видео другой культуры. У исследователей вызывает интерес чужое, Другое. Но вся действительность имеет визуальное воплощение. И это визуальное начинает нами осознаваться как некоторый культурный идентификатор только тогда, когда мы попадаем в ситуацию, схожую с той, в которой оказываются визуальные антропологи, столкнувшиеся с Другим, чужим. Сложность анализа визуальных форм культуры сопряжена с тем, что визуальный материал можно подразделить на художественно-образительный, по отношению к которому выработаны некоторые формы рефлексии, на визуальные формы медиа, традиция осмысления которых еще только формируется в философии, а также на визуальный материал повседневности, анализ которого наиболее сложен, т.к. исследователь оказывается погруженным в тот визуальный контекст, который является объектом исследования, а также в связи с тем, что методология исследования визуальных образов повседневности окончательно не сформирована.

Рассмотрим, как определяются различия в восприятии изображения и письменного текста в современном гуманитарном дискурсе. Сложно в полной мере разграничить принципы создания и функционирования вербального текста и изображения, так как эти два способа коммуникации порой сосуществовали в пределах одной культуры, функционировали по одним правилам, что привело к заимствованию принципов выражения, способов объективации смысла. Постараемся обрисовать основные различия в восприятии письменного текста и изображения.

Вербальный текст отличается наличием единого последовательного взаимосвязанного нарратива и логики изложения, что позволяет говорить о соотнесенности вербального

¹²⁸ Аванесов С.С. Визуальная антропология как исследовательская дисциплина // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. № 1 (1). С. 68-74.

¹²⁹ Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования: учебник. М., 2007. 168 с.; Печурин, А. В. Визуализация социальных исследований: новые данные или новые знания? // Социологический журнал. 2007. № 3. С. 81-89.

текста с классической древовидной культурой. При наличии единой связанной картины мира, с которой соотносится вербальный текст, его восприятие дискретно: буквы складываются в слова, слова в предложения, предложения в текст. Письменный текст иллюстрирует поэтапное разворачивание мира, обладает характеристикой линейности, чтение текста задано посредством установленных в культуре правил. Изменение направления чтения, как правило, неприемлемо, так как смысл текста доступен только при определенной комбинации слов. Классические текстологические дискурсивные практики контролируемы, не каждый обладает правом вступать в дискурс. В дискурсе происходит разделение на своих и чужих (вступлению в дискурс предшествует особый ритуал, который позволяет идентифицировать пишущего, позволяет определить, владеет ли субъект правилами этого дискурса), а производство дискурса доступно лишь для избранных, так как создание дискурса сопровождается установлением власти над ним посредством конструирования способов функционирования дискурса. Некоторые текстологические дискурсы до сих пор имеют жесткие ограничения (научный текст, художественный текст и т.п.). Автор, пишущий текст, следует допустимым правилам и логике изложения мысли. Письмо соотносимо с логико-вербальным постижением мира. Устное и печатное слово представляет собой систематическое постижение мира, в культуре заданы как правила создания вербального текста, так и способы его функционирования и чтения. Слово адресовано всем пяти чувствам человека, т.к. язык позволяет передать и описать различные состояния человека. Выраженная посредством слова картина мира более емкая и детально нюансированная, но при этом более абстрактна, чем изображение, которое более убедительно и красочно, визуально соотносимо с явлениями действительности.

Вербальный текст всегда опирается на какой-либо язык, а язык иерархичен и структурно упорядочен: «Над языком всегда можно производить внутренние структурные деления на части: это не особо отличается от поиска корней»¹³⁰. Приведенная нами цитата из работы Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Ризома» указывает на то,

¹³⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Герменей. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 162.

что язык есть порождение древовидной культуры, поэтому текст, в котором воплощает себя язык, с неизбежностью является структурным, идеологичным и линейным.

Визуальный образ, наоборот, явлен сразу в своей целостности. Рассматривание визуального образа сродни блужданию в ризоморфном лабиринте, где отсутствует четкая система координат, невозможно выделить центр и задать строгое направление движения. Как отмечает О. Барма, в таком лабиринте «нет преобладающих и посредственных в нем топосов, все дорожки, составляющие архитектуру лабиринта, не имеют по отношению друг к другу преимуществ, так же и нет привилегированных связей между ними»¹³¹. Вербальному тексту посредством чтения и произношения динамику задаем мы сами, визуальное задает динамику нам. Конструируя смысл письменного текста, мы двигаемся от частей к целому, при восприятии изображения мы, наоборот, идем от целого к деталям. Визуальные образы медиа и визуальные образы повседневности создают множественную, ризоматичную, дробную калейдоскопичную картину (клиповое мышление), но при этом восприятие визуального образа целостно, мы видим единую картинку и уже в процессе анализа начинаем разбивать ее на отдельные элементы. Производство визуальных образов в современной культуре внедискурсивно и внеиерархично, каждый человек при помощи технических средств может создать, отредактировать визуальный образ и заставить его функционировать, о чем свидетельствует достаточно произвольный способ создания Интернет-мемов. Визуальный образ представляет собой образно-пространственное осмысление реальности.

Описанные различия в феноменологическом восприятии письменного текста и изображения требуют некоторого уточнения. Письменный текст и изображение неоднородны, можно выделить два типа письменности и два типа визуальных образов. Визуальный образ может иметь 1) повествовательный характер, то есть сближаться по своей природе выражения и построения с текстом, а может иметь 2) внеповествовательную (образно-пространственную) природу. Основное различие этих двух типов визуальных образов состоит в том, что повествовательный визуальный образ

¹³¹ Барма О. Концепция ризоморфного лабиринта в культуре постмодерна // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е, Педагогические науки. 2013. № 7. С. 125.

содержит историю, которая транслируется по правилам письма, либо представляет собой визуализацию, иллюстрацию вербального текста, к этому типу визуальных образов в том числе относятся программные жанры изобразительного искусства, имеющие сюжет (пейзаж, портрет, натюрморт и т.д.); внеповествовательный визуальный образ создается и функционирует вне связи с вербальным текстом, что говорит об абстрактной природе данного визуального текста. Письмо и визуальный образ долгое время сосуществовали вместе, поэтому текст оказывал большое влияние на принципы создания и функционирования визуальных образов. Выбор сюжета в изобразительном искусстве в ряде случаев был обусловлен определенным текстом, например, в западноевропейском искусстве одним из ключевых текстов, снабжающих художников образным рядом, была Библия. В названиях картин также можно зафиксировать пространство взаимодействия слова и визуального образа. В истории существование картины неразрывно связано с ее названием, они сплетены в единый узел, изменение принципов названия картин связано с изменением самой живописной традиции, как отмечает В. Пивоваров даже возникшая тенденция разделения слова и изображения в абстрактном искусстве, когда название картины перестало нечто значить, как раз и связана с изменением принципов изображения: «мы говорим о любви слова и изображения, а в абстрактном искусстве и изображение исчезло. Исчезло изображение, исчезло и слово»¹³². Пространством неразрывной связи слова и изображения также является книга. Книжные иллюстраторы, например, В. А. Фаворский и И. Я. Билибин рассматривали книгу как целостность, где смысл текста должен раскрываться не только посредством самого текста, но и через оформление книги (иллюстрация, шрифт, соотношение пустого и заполненного пространства на странице), то есть в книге соединялись логико-вербальное конструирование реальности и образно-пространственное. Примеры повествовательных визуальных образов можно найти в христианских храмах, где весь визуальный ряд был обусловлен Священным Писанием. Перечисление всех возможных форм проявления повествовательных визуальных образов представляется излишним. Целью было указать, что сосуществование визуальных образов и вербального текста в пределах единого культурного пространства, а также доминирование вербального текста как способа

¹³² Пивоваров В. О любви слова и изображения. М., 2004. С. 59.

конструирования реальности и основной технологии передачи культурных смыслов приводило к тому, что визуальные образы воспринимались как дополнение к вербальному тексту. Главенство вербального текста в культуре, продолжавшееся до визуального поворота, обуславливало не только статус визуального образа, но и обуславливает до сих пор принципы интерпретации изображений.

Разные способы письменности говорят о разных способах постижения реальности. В работах М. Маклюэна описывается влияние алфавита на развитие культуры: «Будучи интенсификацией и расширением зрительной функции, фонетический алфавит уменьшает в любой письменной культуре роль других чувств: слуха, осязания и вкуса. То, что этого не происходит в таких, например, культурах, как китайская, где применяется нефонетическое письмо, позволяет этим культурам сохранять в глубинах своего опыта тот богатый запас образного восприятия, который в цивилизованных культурах, пользующихся фонетическим алфавитом, обычно подвержен эрозии. Ибо идеограмма — это емкий *гештальт*, в отличие от аналитической диссоциации чувств и функций, каковой является фонетическое письмо»¹³³. Фонетический алфавит признается им, как средство коммуникации, повлекшее за собой потерю целостности восприятия действительности, а письмо идеографическое (или иконическое) позволяет человеку сохранить интуитивную целостность постижения мира. Опираясь на предложенный Маклюэном подход, можно сделать вывод, что разные типы письменности могут тяготеть либо к 1) логико-вербальному конструированию мира, что мы можем увидеть на примере фонетического письма, либо к 2) образно-пространственному, что прослеживается в идеографическом письме. В фонетическом алфавите буквы и слоги слова не соотносятся с явлениями действительности, соотносимы лишь целые слова. Принцип соотношения слов и действительности конвенционален, он не связан с подобием слова явлениям действительности, что говорит об абстрактной природе текстов, написанных с использованием фонетического алфавита. Тексты, построенные на алфавитном письме, представляют собой логико-вербальный принцип постижения действительности. Идеографическое письмо (например, китайские иероглифы) повторяют зримые образы окружающей

¹³³ Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширение человека. М., 2011 С. 95- 96.

действительности, таким образом, этот тип письменности по своей природе миметичен. Тексты, написанные при помощи идеографического письма, представляет собой образно-пространственное осмысление действительности, эти тексты по принципу восприятия ближе к визуальным образам. Необходимо отметить, что типы письменности, а, следовательно, типы текстов представляют собой разные способы конвертирования действительности в реальность, логико-вербальный и образно-пространственный типы текстов иллюстрируют разные принципы мышления. Это позволяет сделать вывод, что тип текста детерминирует главенствующий в культуре способ концептуализации действительности, а, следовательно, обуславливает реальность, которая создается этими текстами. Специфика написания текста, близость его к логико-абстрактному либо образно-пространственному оформлению смысла отражается на доминирующих в культуре стратегиях познания.

Предложенная типология письменного текста и изображения, предполагающая подразделение письменных текстов и визуальных образов на два подтипа (логико-вербальные тексты и образно-пространственные тексты; текстуальные визуальные образы и внетекстуальные визуальные образы) показывает, что выделить в чистом виде текстуальный (логико-вербальный) и визуальный (образно-пространственный) способы конструирования реальности можно лишь условно. Существование переходных промежуточных подтипов (образно-пространственные тексты и текстуальные визуальные образы) как раз и показывает, каким образом происходило заимствование приемов смыслообразования и репрезентации действительности вербальным текстом у изображения и изображением у вербального текста.

В связи с заявленными задачами исследования значимой является проблема интерпретации визуального образа и вербального текста. Вербальный текст имеет код для своей дешифровки, в качестве данного кода выступает язык. Принципы функционирования вербального текста осмыслены и отрефлексированы, чего нельзя сказать о визуальных образах. В ходе интерпретации визуального исследователь сталкивается с отсутствием адекватного языка, позволяющего анализировать визуальные образы. Зачастую визуальное постигается посредством тех же принципов, что и вербальный текст. Используются семиотические модели интерпретации, визуальное

изображение начинает пониматься как текст, написанный на «другом языке». Например, фотография понимается как текст, в ней начинают искать знаки, определяется код для ее «прочтения», и в итоге все смыслы переводятся на вербальный уровень. Это во многом сокращает тот смысловой пласт, который содержится в визуальном. Визуальное претендует на непосредственное транслирование смысла, без предварительного облачения смысла в слова. Раскодирование слова более сложный процесс, чем раскодирование изображения, т.к. слово более абстрактно и опосредованно по своей природе. Линия, цвет, форма изображения действуют непосредственно на чувства, и раскодирование происходит быстрее. Незнание слова не позволит в полной мере понять смысл вербального текста, слово связано с определенным языком. Восприятие визуального образа не ограничено языковой, национальной или какой-либо иной культурой. Даже изображение, маркированное отличительными особенностями одной культуры, может быть воспринято, хоть и не в полном объеме, носителем другой культуры, не владеющим знаниями символического ряда. Это свойство визуального образа используется при создании визуальной городской системы навигации, которая по своим характеристикам интернациональна. Унификация визуального ряда обеспечивает удобство передачи сообщения.

Дробление визуального образа на отдельные элементы и расшифровка его фрагментов, а также попытки осмыслить цель создания фотографии, мотивы и намерения авторов изображений иллюстрируют логико-вербальное отношение к визуальному. Использование визуальных образов исключительно в качестве иллюстрации к вербальному тексту сокращает смысловую наполненность визуального образа.

Процесс видения, взгляд во многом детерминирован языком, в первую очередь видимо то, что имеет свой эквивалент в языке, то, что названо. А видим ли мы то, что не названо, те явления, которые не запечатлены в слове? Или глаз лишь распознает известные концепты, осмысленные и зафиксированные в культуре? Ведь то, что не названо, не записано, это не имеет традиции осмысления, оно (видимое, но нераспознаваемое и неназываемое) словно и не существует для культуры, отложено для осмысления, находится в ожидании своего слова. «Назвать невидимое – это значит

организовать с помощью языка пространство для видения; с помощью языка видимое получает *модальность видимости*. В конечном счете, *видеть* – это не *говорить*, а объект описания несводим к субъекту репрезентации. Имя, – как пишет Подорога, – всегда будет предшествовать видимому и всякий раз ставить под сомнение нашу перцептивную веру в то, что мы можем видеть безымянно, не называя»¹³⁴. Для Усмановой является очевидным обусловленность процесса видения языком, а также то, что визуальные образы несводимы к их словесной форме. Хотелось бы отметить, что проблема именования визуального образа является более сложной, чем невозможность подбора соответствующего словесного обозначения. Выбор определенного слова, перевод визуального образа в текстуальный нарратив сопряжен с тем, что это есть одновременно выбор картины мира и, следовательно, назначение визуальному образу интерпретационной модели, легитимной в пределах выбранной картины мира.

Основная проблема в интерпретации визуального образа состоит в потере специфики визуального вследствие перевода смысла на вербальный уровень. Визуальное и текстуальное отличаются не происхождением (они оба антропны), а способом генерирования смысла. Смещение визуального и вербального, использование методов работы со словом по отношению к визуальному образу приводит к унификации столь разных принципов коммуникации. При наличии интереса к визуальному материалу (фотография, кинематограф, реклама, дизайн и проч.) проблема поиска адекватной методологии, позволяющей работать с визуальным образом, остается открытой. Продуктивной методологии, исключаяющей вербальный компонент в интерпретации визуального материала, еще не выработано. Насколько представляется возможным говорить о стратегиях интерпретации визуального материала за пределами слова, текста и письма, также вопрос не решенный. Однако можно утверждать, что необходимо вырабатывать принципы диалогического соотношения визуально-образного и логико-вербальных компонентов, демонстрирующие несводимость этих двух стратегий осмысления действительности, что позволит более полно и многогранно анализировать культурную реальность.

¹³⁴ Усманова А. Визуальные исследования как исследовательская парадигма // URL: <http://viscult.ehu.lt/article.php?id=108> (дата обращения 20.07.2013).

Желание изображение «прочитать» во многом связано с инерцией культурных практик, доминированием логоцентризма, желанием найти внятней артикулируемый смысл. Отказ от логоцентризма, фаллоцентризма и признание конца эпохи западного мужского мышления (Р. Тарнас¹³⁵) и наступление времени «во всем виноватых, оправдывающихся отцов»¹³⁶ влечет за собой актуализацию интереса к иным внедискурсивным и маргинальным практикам. Ризоматичность – это отказ от аристотелевской классической логики, от древовидной культуры, от наличия пронизывающей всю культуру единой идеологии и внятной ценностной модели.

Логико-вербальный способ концептуализации действительности отличает стремление объяснять мир, структурировать его, находить в нем смысл, задавать схемы, т.е. искать логику. Представления о линейности, историчности, протяженности и последовательности текста противостоят вневременности визуального образа, который не приучает к удерживанию в голове уже случившегося, к последовательному нанизыванию смыслов и событий. В том числе, поэтому доминирование визуального способа коммуникации в современной культуре вкупе с мифологическими приемами рекламы приводят к девальвации исторического мышления.

Вербальный текст и визуальный образ – это два разных принципа концептуализации действительности, два разных способа создания реальности, которые предопределены телесностью человека. Межполушарная функциональная асимметрия головного мозга детерминирует наличие у человека двух разных когнитивных типов мышления: «Исследования нейроанатомов и наблюдения за когнитивным поведением пациентов с поврежденным мозгом позволили также предположить, что наряду со знаково-символическим (логико-вербальным) мышлением, мышлением аналитическим, у человека имеется весьма сложная и быстродействующая система невербального образного познания и мышления. Причем эти два различных способа представления и обработки когнитивной информации локализованы в коре головного мозга: функции знаково-символического (логико-

¹³⁵ Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995 // URL: http://www.krotov.info/history/00/omen/tarn_06.htm (дата обращения 24.04.2014).

¹³⁶ Зайцев П. Л. Агональный конфликт: Мужские инициационные практики и конфликты в современном мире. Омск, 2011. С. 69.

вербального) мышления выполняет главным образом левое полушарие, а функции образного мышления – главным образом правое»¹³⁷. Наличие у человека двух несводимых друг к другу стратегий познания действительности, связанных с особенностями его тела, позволяет сделать вывод о том, что эти два типа мышления имеют и свои несводимые друг к другу типы выражения, типы явленности, которыми являются вербальный текст и визуальный образ. Каждый тип мышления отличают свои особенности восприятия, свои способы осмысления явлений действительности. Как отмечает И. П. Меркулов, исследующий взаимосвязь когнитивных типов мышления и ментальности, «для пространственно-образного мышления характерны целостность восприятия и холистическая стратегия обработки многих параметров поступающей информации <...> В результате происходит одновременное выявление соответствующих контекстуальных связей между различными смыслами образа или между целостными образами, «гештальтами» и создание на этой основе многозначного контекста (например, мозаичной или калейдоскопичной картины) с множественными «размытыми» связями. Конечно, содержание такого контекста не может быть передано с помощью традиционной вербальной системы коммуникации. Со своей стороны, логико-вербальное мышление использует аналитическую стратегию, ориентируясь на выявление только некоторых, существенных для анализа признаков и отношений, жестких причинно-следственных связей»¹³⁸. Характеристики образно-пространственного мышления: целостность восприятия (мышление гештальтами) и при этом контекстуальность, множественность связей, их непоследовательная детерминированность, ассоциативный характер обнаружения взаимосвязей соотносимы с принципами восприятия визуальных образов. Характеристики логико-вербального мышления: последовательность, рациональность, абстрактность, сосредоточенность на существенных признаках, что представляет собой иллюстрацию принципа экономии мышления, работа с готовыми схемами, использование классификаций, соотносимы с принципами создания и функционирования вербального текста в культуре.

¹³⁷ Меркулов И. П. Когнитивная эволюция. М., 1999. С. 56–57.

¹³⁸ Там же. С. 59.

Следовательно, можно утверждать, что письмо и изображение – это два разных способа создания культурных форм, обусловленных чувственностью человека, поэтому применение по отношению к визуальному образу тех же методологических установок, что и по отношению к вербальному тексту является не вполне корректным.

Можно предположить, что исторически сложившееся доминирование в культуре разных типов репрезентации действительности, опора при передаче культурной традиции или на вербальный текст или на визуальный образ может выступать основанием для выявления разных типов культур. Между тем мы не можем утверждать, что существует некоторая предрасположенность этносов к тому либо иному типу мышления (логико-вербальному и образно-пространственному) и, следовательно, типу репрезентации действительности (посредством текстов или посредством визуальных образов). В параграфе 1.3 уже была выявлена методологическая несостоятельность классификации культур по основанию рас, заключающаяся в том, что отличительные особенности рас не могут влиять на процесс инкультурации.

Предложенный подход, предполагающий разделение изображения и письма как разных стратегий концептуализации, как двух моделей познания действительности, типов мышления и принципов объективации антропокультурной реальности находит свое обоснование в строении человеческого тела (асимметрия полушарий головного мозга). Естественное (антропное) формирует искусственное (культурное), что иллюстрирует как оказываются связанными телесное, душевное и духовное, как культурная реальность детерминирована антропным. В таком ракурсе вербальный текст и визуальный образ предстают как два способа репрезентации антропокультурной реальности. Специфика репрезентации антропокультурной реальности, выбор человеком принципа выражения (вербального или визуального) детерминирует культурную реальность: вербальный принцип объективации антропокультурной реальности отличает наличие единого последовательного взаимосвязанного нарратива и логики изложения, что позволяет говорить о соотнесенности текста с классической древовидной культурой; визуальный принцип объективации создает множественную, ризоматичную, дробную

калейдоскопичную реальность, но при этом воспринимаемую целостно и более непосредственно.

2.2. Репрезентация антропокультурной реальности в тексте

Два способа репрезентации антропокультурной реальности: визуальный и вербальный, позволят осмыслить роль текста в конструировании антропокультурной реальности. Текст формирует и преобразует реальность, а также представляет собой пространство пересечения человека и культуры. Текст изоморфен культуре, следовательно, текст – это символический способ репрезентации антропокультурной реальности. В тексте объективируются как культурные смыслы, так и антропные признаки, т.к. человек посредством текста создает и преобразует культурную реальность.

Человек, культура и текст – понятия, корреляция между которыми очевидна. Куда более не очевиден вопрос о том, каким образом и благодаря чему эта корреляция становится возможной. Исходя из этимологического значения понятия культуры (от лат. *cultura* – возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание)¹³⁹, можно говорить о том, что культура представляет собой возделывание. Возделывание отсылает к такому пониманию культуры как искусственность, то есть сделанное наподобие настоящего. Внутри этого же семантического поля лежит и определение культуры как второй природы. Если выстроить в один ряд пары антонимов искусственное – естественное, культура – природа, то станет понятно, что в данном значении подчеркивается такая характеристика культуры как преобразование, усовершенствование. Культура выступает в качестве надстройки над природой как сугубо человеческий способ адаптации к ней. Культура в этом случае не самодостаточна, она всегда соотносима с природой и мыслится как активная установка человека по отношению к природе.

Для текста базовыми характеристиками являются зафиксированность (данность, явленность) и цельность (связанность элементов). На это также указывает этимология

¹³⁹ Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 2. М., 2001. С. 341.

понятия текста (от лат. *textus* – ткань, сплетение)¹⁴⁰. *Текст – это последовательность знаков, связанных между собой и обладающих общей темой высказывания.* Текст выполняет коммуникативную, смыслообразующую функции, и функцию памяти культуры¹⁴¹. Смыслообразующую функцию и функцию памяти можно представить как динамичную и статичную.

Текст выступает проводником осуществления функций культуры. Коммуникативная функция текста позволяет создавать единое пространство, обеспечивающее адекватное со-общение. Единство созданного культурой искусственного пространства жизни человека зиждется на символических системах (иными словами текстуальных образованиях). Любая символическая система по своей природе конвенциональна. Текст в силу своей фиксированности консервирует и сохраняет универсальный набор символов, обеспечивающих носителям культуры общий объем памяти (общий пласт смыслов). Функция культуры по сохранению и передаче норм и традиций почти полностью обслуживается текстом. Сущностные характеристики текста – зафиксированность и цельность – говорят об этом. В культуре сложился общепринятый механизм консервирования текстов. Данное положение иллюстрируется наличием институтов, выполняющих функцию по сохранению тестов: в культуре строго отслеживается цельность и неизменность текста: работает механизм по упорядочиванию текстов и сводов комментариев к ним¹⁴². Текст обладает вариативностью смысловой наполненности при наличии одной формы, что способствует поддержанию жизнеспособности культуры, одновременно сохраняя базовый комплекс культурных ценностей и обеспечивая культуре возможность развития.

¹⁴⁰ Российский гуманитарный энциклопедический словарь в 3 т. Т. 3: П-Я. М., 2002. С. 402-403.

¹⁴¹ Лотман Ю. М. Текст в тексте // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3 т. Т. 1 Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 148–160; Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 11-22.

¹⁴² Наиболее ярко это отражено в такой отрасли филологических наук как текстология. Задачами текстологии являются атрибуция, датировка, воспроизведение, редактирование, воссоздание текста, - все это указывает на важность каталогизации текстов в культуре. Тексту отводится определенное место, присваиваются конкретные координаты. То или иное название текста ассоциируется с автором, эпохой, историей обращения текста. Текст вписан в пространство культуры посредством ее институтов.

Исходя из соотнесенности текста, культуры и человека, можно поставить вопрос о репрезентативном потенциале текста по отношению к антропокультурной реальности (репрезентативность в данном контексте – свойство выборочной совокупности – «текста» – представлять параметры генеральной совокупности – «антропокультурной реальности»). Закономерным является вопрос о том, как текст может отражать антропокультурную реальность. Репрезентируемые текстом смыслы представлены в единстве и демонстрируют многослойный срез антропокультурной реальности. Текст одновременно репрезентирует 1) мир (действительность); 2) понимание (интерпретация мира); 3) ценностное отношение к представленному и понятому; 4) социальный порядок. Эта схема является универсальной репрезентативной моделью.

1. Мир репрезентирован в тексте потому, что текст содержит схему, картину мироустройства (или предполагает наличие определенной схемы). Но отражение мира в тексте происходит не по принципу кальки, а посредством интерпретации.

2. Мир, представленный в тексте, – это мир в понимании конкретного человека, в конкретную эпоху, и данные характеристики оказывают большое влияние на текст. Стоит вспомнить в качестве примера исследования медиевистов Л.М. Баткина и А.Я. Гуревича. Работая с такой категорией как личность, Баткин, прослеживает ее изменение на определенном временном промежутке¹⁴³. Им устанавливается взаимосвязь между культурной ситуацией и вкладываемым в понятие личности значением. Баткин приходит к выводу, что смысл одного и того же понятия менялся исходя из культурной ситуации в целом. Гуревич выдвигает положение о том, что каждой эпохе присуща своя категориальная система координат, в которой отражена специфика этой эпохи¹⁴⁴. Он выделяет базовые понятия: «время-пространство», «труд», «право», «богатство», которые рассматриваются им относительно средневековой культуры. В своем исследовании он приходит к осознанию того, что сложность реконструкции культуры другой эпохи заключается в разном объеме понятий. Изменяется культура, а вместе с ней меняются антропологические модели, легитимные в пределах этой культуры, что выражается в трансформации социального порядка и смены ценностной парадигмы.

¹⁴³ Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. М., 2000. 1995 с.

¹⁴⁴ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной эстетики. М., 1981. 359 с.

«Человек познает, но он также и осознает то, что он познает. Мы приобретаем знания, обладаем ими и используем их; но в то же время мы сознаем свою собственную деятельность как субъектов познания. Следовательно, человеческое понимание исторически развивалось двумя путями, дополняющими друг друга: оно росло и в то же время углублялось, становясь, таким образом, и все более экстенсивным, и все более рефлексивным»¹⁴⁵. Возможность человека осознавать познаваемое выражена в рефлексии принципов познания. Принципы познания фиксируются в тексте. Объективированность текста, его явленность позволяет производить рефлексию над принципами познания, представленными в тексте, и использовать его в качестве репрезентанта антропокультурной реальности. Если культура выстраивается человеком посредством соизмерения себя с текстом, то можно сказать, что текст выступает репрезентантом антропокультурных смыслов.

3. В тексте отражается ценностное отношение к описываемому миру. Репрезентативная модель с неизбежностью выводит к проблеме соотношения человека и культуры, к проблеме понимания человеком культурной реальности. *Текст репрезентирует мир и культуру с учетом антропологических характеристик, а также с учетом той превалирующей ценностной системы координат, которая является господствующей в данной культуре.* Посредством текста архивируются культурные смыслы и антропологические модели. Но при разархивировании текста и воссоздании антропокультурной реальности культурное и антропное преобразуются, т.к. субъект, обращаясь к тексту, интерпретирует заложенные в нем смыслы с учетом не только ценностной модели, заложенной в тексте, но и с учетом своей собственной ценностной модели.

4. При определении антропокультурной реальности было указано, что антропокультурная реальность есть вид социального бытия. Антропокультурная реальность связана как с преобразованием индивидуального антропологического проекта, так и с архивированием, запечатлением антропокультурных смыслов в тексте, что предполагает возможность их воспроизведения, а также изменения социальной реальности в соответствии с этими смыслами. Как отмечает М. де Серто: «"смысл"

¹⁴⁵ Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984. С. 22.

игры письма, производства системы, пространства формализации состоит в том, чтобы отсылать к реальности, от которой оно отделилось именно *для того, чтобы ее изменить*. Его цель – социальная действительность. Оно манипулирует внешним пространством»¹⁴⁶.

Диалогичность текста, его открытость интерпретации является неотъемлемой характеристикой текста. Диалогичность присутствует и в процессе создания, и в процессе понимания, и в процессе интерпретации текста. Диалогичность присуща не только тексту, но и человеческой деятельности, т.к. сознание (мышление) всегда находится в напряженном диалоге с чем-либо. Культурное бытие текста контекстуально, только в процессе взаимодействия возможно обретения смысла. Смысл текста вне диалога (автор – текст, автор – читатель, читатель – текст, текст – текст, субъект – антропокультурная реальность) не проявляет себя.

Для человека, живущего в культуре текст первичной мира, он выступает способом и основанием постижения мира и культуры, ведь понимаем мы мир через текст, структурируем его посредством текста, и преобразуем его текстуально.

Рассмотрим, насколько применима четырехуровневая репрезентативная модель по отношению к разным видам текста: сакральному, научному, художественному, философскому. Подчеркнем, что универсальная репрезентативная модель продуктивна как по отношению к вербальным текстам, так и по отношению к визуально-образным текстам. К видам визуально-образных текстов можно отнести пластические искусства (изобразительное и неизобразительное), пространственные искусства (театральные виды искусства), кинематограф, фотографию, анимацию, медиасреду (телевидение, СМИ, Интернет, рекламу), к визуально-образным текстам также можно отнести визуальные образы повседневности (одежда, дизайн¹⁴⁷). Сложность анализа визуальных образов состоит в их разнородности, использовании разных принципов и приемов объективации антропокультурной реальности, в наличии статичных и динамичных визуальных образов, в синкретизме аудио-визального ряда, что усложняет анализ именно визуальной составляющей и приводит к разнохарактерности текстов,

¹⁴⁶ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб., 2013. С. 243.

¹⁴⁷ Норманн Д. А. Дизайн вещей будущего. М., 2013. 224 с.; Норманн Д. А. Дизайн привычных вещей. М., 2013. 272 с.; Папанек, В. Дизайн для реального мира. М., 2004. 416 с.

описывающих визуально-образные способы репрезентации реальности. При анализе принципов функционирования визуального образа стоит разграничивать создание визуальности и механизмы ее распространения. Письменный текст и изображение – это две массовые стратегии коммуникации в современной культуре, что позволяет нам говорить об их репрезентативном потенциале по отношению к антропокультурной реальности. Визуальность становится доступной массовой стратегией репрезентации, однако по отношению к визуальному до сих пор используются стратегии разархивирования, предполагающие вербализацию, что приводит к тому, что в современной медиасреде, например, в социальной сети Instagram изображения нарративны.

Универсальность репрезентативной модели выражена в возможности ее применения к анализу как религиозного, научного, художественного, философского, так и к любому другому тексту культуры. Все составляющие репрезентативной модели присутствуют в любом виде текста, как в письменном, так и в визуально-образном, специфичной будет форма их представленности, то есть код (или язык). Смысл, содержание антропокультурной реальности, репрезентируемые текстом, зависят от типа культуры, в котором текст создан и от того контекстуального пространства, в котором он пребывает.

В разных видах текстов меняется содержание универсальной репрезентативной модели: антропологические проекты, ценностное содержание антропокультурной реальности и т.п. Описать все возможные смысловые модели антропокультурной реальности, репрезентируемые в тексте, не представляется возможным, т.к., например, каждый религиозный текст предполагает наличие определенной модели поведения человека, определенный ценностный взгляд на культуру, то же самое можно фиксировать и в художественном, и в научном, и в изобразительном, и в кинематографическом текстах и в любом продукте медиа. Одной из задач нашего исследования является определение способов репрезентации антропокультурной реальности, для этого необходимо выделить структуру репрезентативной модели текста и доказать ее универсальный характер.

Религиозные тексты, имеющие в культуре статус «сакральных», выполняют роль фундамента для всего наличествующего комплекса текстов, а также для тех текстов, появление которых в культуре возможно. Специфика текста такого рода состоит в *транслировании мировоззренческих принципов, являющихся основополагающими для конкретной культуры*. Вспомним исламских фундаменталистов считающих, что Коран «это все» и если какие-то книги повторяют его – они не нужны, если противоречат – вредны. Это констатация данности иного порядка, приведение реальности в соответствие с текстом. Текст реальнее самой реальности, она искажена, а он нет. В этом отношении можно привести мнение М. Элиаде относительно соотношения мира и Храма, что в полной мере приложимо и к пониманию статуса сакрального текста: «Из этого онтологического различия, проявляющегося все с большей очевидностью между Космосом и Храмом как его священным подобием, рождается новая идея: святость Храма защищена от всякой земной порчи именно потому, что архитектурный план Храма есть творение богов, а, следовательно, он расположен рядом с богами, на Небе»¹⁴⁸. Храм предстает в качестве визуального текста, в котором зафиксировано устройство Космоса. Космос является через Храм (текст), который дает нам представление о том, каков Космос.

Сакральный текст рассказывает 1) об устройстве мира, 2) о нормах поведения, он формирует картину мира и уклад повседневной жизни, т.е. влияет как на культурное, так и на антропное. Посредством текста осуществляется трансляция норм и правил, он выступает гарантом передачи традиций. «Роль "твердого ядра" культуры способен исполнять основополагающий священный текст, а "защитный пояс" культуры может быть представлен светскими идеалами, адаптированными к толкованиям признанных религиозных принципов и материализованными в бытовой, производственной, социально-преобразующей и научно-технической практике. Эти идеалы формируются в сферах морали, политики и иных областях ценностного мироотношения»¹⁴⁹. Утверждение Д.В. Пивоварова о наличии в культуре «твердого ядра» текстов, детерминирующих и культуру и поведение человека, т.е. по сути, являющихся

¹⁴⁸ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 45.

¹⁴⁹ Пивоваров Д. В. Философия религии. М., 2006. С. 256-257.

репрезентантами антропокультурной реальности, может быть применено и по отношению к иным светским текстам, выполняющим культуротворческую функцию. Тексты, находящиеся за пределами «твердого ядра», не являются культурообразующими, а тексты, принадлежащие к «твердому ядру» формируют и культурную реальность, и антропологические модели. Тексты «твердого ядра» и «защитного пояса» являются дозволенными текстами, в то время как тексты, находящиеся за пределами ядра и защитного пояса, не только не репрезентируют антропокультурную реальность, но и подвергаются гонениям, их распространение преследуется. Сам механизм культурной реальности работает таким образом, что постепенно тексты, не репрезентирующие антропокультурную реальность, вытесняются. Человек нарекался культурным или бескультурным в зависимости от причастности или непричастности к тексту. Связь человека и определенного текста, находящегося за пределами культурного ядра, выражались в том, что и текст и человек становились жертвой, уничтожались физически (пострадать за текст): тексты изымались, сжигались, люди изымались из социума. В отношении человека действует тот же культурный механизм, что и в отношении текста, что доказывает связь человека, текста и культуры. Культурообразующий текст, репрезентирующий антропокультурную реальность 1) порождает контекст, в рамках которого можно существовать («материализованными в бытовой, производственной, социально-преобразующей и научно-технической практике»); 2) определяет вектор развития культуры и человека; 3) воспринимается как основа и ядро – его отстаивают, прячут, сохраняют, распространяют; 4) ценность такого текста приравнивается к ценности жизни.

В этой связи интересен феномен самиздата в советское время¹⁵⁰. Людям угрожала физическая расправа или лишение свободы, но они тайно переписывали от руки и переиздавали культовые тексты, которые сформировали ядро неофициальной несоветской культуры. Таким образом, даже противостояние ядру текстов официальной культуры порождает новое ядро текстов и комментариев к ним, которые

¹⁵⁰ Берг М. Неофициальная литературная критика и теория (между концом оттепели и началом перестройки) // URL: http://www.mberg.net/neoficial_kritica/ (дата обращения 20.01.2015).

формируют параллельную культурную тенденцию с ценностями и моделями поведения, отличными от общепризнанных. Такое соизмерение судьбы человека и судьбы письменного текста свойственно литературоцентристской культуре. Соотношение искусства (художественного текста) и реальной жизни человека может быть разным, в том числе «подход к соотношению искусства и внехудожественной реальности заключается во взгляде на искусство как на область моделей и программ. <...> Жизнь избирает себе искусство в качестве образца и спешит "подражать" ему»¹⁵¹. Например, люди эпохи конца XVIII – начала XIX века, выстраивают свою жизнь с опорой на литературные тексты, перенимая и воплощая описанные модели поведения. Воплотить в жизнь литературный или религиозный текст проще, чем живописное полотно, т.к. раскодировка письменного текста, разархивирование антропокультурной реальности и переводение написанного в социальный и культурный порядок доступней в связи с повествовательностью письменного текста.

Диалог с религиозным текстом, подразумевающий свободную интерпретацию, значительно ограничен. Поэтому предполагается, что все необходимые и допустимые варианты понимания уже заложены в тексте Священного Писания, возможность его интерпретации и её необходимость порой ставятся под сомнение. В данном случае сохранение «твёрдого ядра» очень важно, что не позволяет видоизменять его посредством работы с «защитным поясом» текстов и социокультурных практик.

Космогонические и космологические мифы содержат в себе модель социума, которая воспроизводится носителями этого комплекса мифов. Описанный в мифе порядок организует жизнь общества. «Текст» мифа выступает в доминантной роли по отношению к реальности, он преобразует ее путем ритуализации. Ритуал есть переводение космического порядка (т.е. первого пункта универсальной репрезентативной модели) на порядок человеческой деятельности¹⁵² (на второй, третий и четвертый уровни репрезентативной модели). Ритуал связывает космическое и социальное, мир и антропокультурную реальность. Э. Кассирер отмечал, что в ходе ритуала не только человек устанавливает связь с сакральным, но и сакральное попадает

¹⁵¹ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 2006. С. 181.

¹⁵² Топоров В.Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. С.6-9.

под власть человека. Он не упоминает понятие текста, но он говорит о молитве, при помощи которой жрец ловит божество в сети: «Власть, присущая молитве, магическая по своему происхождению и по своему роду: она заключается в принуждении, которое благодаря колдовской силе слова оказывается на божество. С полной четкостью этот смысл молитвы предстает перед нами в начальной стадии и в дальнейшем развитии ведийской религии. В ней правильно выполненные жертвоприношение и молитва повсюду наделяются неодолимой силой: это силос, сеть и ловушка, с чьей помощью жрец ловит богов. Священные гимны и мантры, песни и стихотворные размеры формируют бытие и управляют им: от их употребления, от их правильного или ошибочного применения зависит ход мировых событий. Жрец, совершающий жертвоприношение до восхода солнца, тем самым вызывает бога солнца, его рождение. Таким образом, все вещи и все силы вплетены в единую силу Брахмана, молитвенного слова, которое не только преодолевает барьеры между богом и человеком, но и буквально сметает их»¹⁵³. Молитвенное слово одновременно и жертва и капкан для божества. Религиозная молитва, гимн являются носителями культурного кода не благодаря усилиям современных структуралистов, а «естественным образом», так как она содержит в себе указание на мироустройство, а также регламентирует взаимоотношения носителей культуры. Механизм перенесения устройства мира на устройство социума посредством текста мы можем проследить и в Ригведе. В Ригведе говорится о жертвоприношении Пуруши¹⁵⁴. Через это жертвоприношение проговаривается устройство мира¹⁵⁵ и социальное устройство¹⁵⁶. Этот миф сформировал особый взгляд на жертвоприношение (следовательно, и смерть) ввел его в систему культуры и дал толкование, объясняющее необходимость такой последовательности действий. Также он закрепил в индийской культуре за варнами определенные модели поведения и жизнеустройства, которые не могут поддаваться

¹⁵³ Кассирер Э. Философия символических форм // Кассирер Э. Соч. в 3 т. Т. 2. М.; СПб., 2002. С. 237.

¹⁵⁴ Ригведа. Мандалы IX-X / пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999. С. 235-236.

¹⁵⁵ «Луна из (его) духа рождена, / Из глаза солнце родилось. / Из уст – Индра и Агни. / Из дыхания родился ветер» (Ригведа. Мандалы IX-X / пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999. С. 236).

¹⁵⁶ «Его рот стал брахманом, / (Его) руки сделались раджанья, / (То,) что бедра его, – это вайшья, / Из ног родился шудра» (Там же).

критике, так как они изложены в тексте Ригvedы. Авторитетность текста такого рода можно проследить и на примере «Пифагореских Золотых стихов»¹⁵⁷. Облеченные в поэтическую форму данные наставления интересны потому, что они носят не просто рекомендательный характер, а представляют собой некую последовательность действий для учеников пифагорейской школы, универсальную методику «силки» для божества. Происходит попытка повлиять на мировой порядок через изменение поведенческих установок, то есть не только текст влияет на устройство культуры (на понимание мира и ценностное к нему отношение), но человек начинает влиять на природный мир посредством текстов (что выражено в магическом представлении о мире). Сакральный текст повествует о мире и сказанное в тексте принимается на веру как истина о мире. Следствием этого является то, что культура и человек функционируют в соответствии с истиной, данной в тексте. Принципы функционирования культуры представляют собой воплощение понимания мира и ценностного к нему отношения, которые неявно присутствуют в тексте. Устройство культуры и взаимоотношения ее носителей является зримой реализацией мира, понимания мира, ценностей мира, изложенных в тексте, что соответствует репрезентативной модели. Смысл текста визуализируется в культурной реальности, как посредством маркировки социального устройства, так и в повседневных практиках.

Наглядной иллюстрацией признания за текстом возможности выстраивания повседневной жизни в соответствии с написанным является шариат. Шариат есть

¹⁵⁷ «Пифагореские Золотые стихи» представляют собой философствование о правильном образе жизни. В тексте стихов содержатся как бытовые предписания, так и предписания этического плана. Выполнение этого свода «правил» обещает переход к бессмертной жизни: «Ты же дерзай, зане божественный род и у смертных, / Вещая коим природа обряды все открывает. / Будучи в них посвящен, достигнешь того, что велю я, / Душу свою исцелишь и спасешь от этих страданий. / Яств не вкушай, о которых сказали мы в «Очищеньях» / И в «Избавленьи души», но все разбери и обдумай, / А браздодержцем поставь над собою благое решенье. / Если же тело покинув, в эфир придешь ты свободный, / Станешь богом бессмертным, нетленным, боле не смертным» (Пифагорейский «Золотые стихи» // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И. Д. Рожанский. М., 1989. С. 505.). В переводе Е. П. Казначеевой рецептурный характер данного отрывка становится более наглядным: «Если же хочешь избавить / Душу свою от земного, то руководствуйся свыше / Данным тебе пониманьем. Пусть оно правит судьбою! / После того как очистишь душу свою совершенно, / Станешь ты богом бессмертным, смерть раздавившим стопю» (Золотые стихи Пифагора / пер. Е. П. Казначеевой // АУМ: синтез мистических учений Запада и Востока. 1990. № 6. С. 11–12.).

указание должно-дозволенного пути мусульманина. Нормы шариата зафиксированы в Священном тексте. Текст задает нормы функционирования культуры, прописывает поведенческие логарифмы. Данный принцип можно проследить и на тексте Библии. Ветхий завет начинается с описания модели мира и принципов ее функционирования (Быт 1: 1-31). В тексте задается определенная категориальная система, которая содержит в себе указания на занимаемое человеком внутри нее место. Текст Библии с первых своих строк скрепляет вместе Бога, человека и мир, прописывая при этом принципы их взаимоотношений. Сам текст Библии выступает в качестве гарантирующего достоверность транслятора этих взаимоотношений. Следуя далее по тексту, можно найти четкие инструкции того, как нужно поступать в конкретных ситуациях (Лев 1-27, Втор10-26). На основании текста Библии выстраивается четкая поведенческая модель с узнаваемыми маркерами, которые особым образом формируют жизнь человека. Это нашло отражение в Житиях христианских святых: они представляют собой канон, образец жизнеустройства. Себя и свое поведение необходимо соизмерять с текстом, нужно соответствовать (со-ответствовать, держать ответ) тексту Священного писания. Близким по принципу воздействия на повседневность к Житиям святых является и «Табель о рангах» Петра I. «Табель о рангах» регламентировал не только поведение при дворе императора, но и бытовой уклад жизни, то есть он также выступал мерилем повседневности. Подобное, напомним, стало возможным с упразднением патриаршего престола, подчинением церкви государству и вытеснения страха перед Богом, страхом перед Государем.

В этих примерах главенство текста по отношению к культуре неоспоримо. Текст организует пространственные, а, следовательно, и социальные ориентиры, посредством переноса написанного на устройство социума. Иногда это отражение имеет и зримое воплощение. «Храм получил новое и весьма существенное значение: он не только представлял собой *imago mundi*, но и являлся земной репродукцией одной из моделей высшего мира»¹⁵⁸. Храм в данном случае есть зримое воплощение устройства небесного. Храм делает видимым, а, следовательно, репрезентирует устройство мира. Данный пример отсылает к пространственно-социальному упорядочению мира. Но

¹⁵⁸ Элиаде М. Священное и мирское. С. 44-45.

Священный текст, текст мифа и любой текст, выполняющей в культуре те же функции, регламентирует не только пространственно-социальные связи, но и особое отношение ко времени в культуре, то есть дает картину ценностей культуры. Праздники делят временную протяженность на отрезки, лишая время «сплошности». Они разлиновывают год в соответствии со смысловыми блоками и «событиями», о которых говорится в той или иной традиции.

В некоторых текстах пространственная и временная «разлинованность» мира явлена зримо. Например, гексаграмма в китайской «Книге Перемен» несет в себе рассказ об устройстве мира, соотношении сил света и тьмы и занимаемых ими позиций. Гексаграмма представляет собой текстуальный конструкт, который посредством деления на разные комбинаторные составляющие репрезентирует различные срезы мироустройства¹⁵⁹. Смыслы мира, единицы мира (небо, человек, земля) и их соотношение присутствуют в атомарной единице текста – гексаграмме, она как призма позволяет увидеть мир сквозь свои грани. В этом и ранее приведенных нами примерах текст признается соизмеряемым с действительностью, более того, он оказывает на нее значительное влияние. Гексаграмма и есть мир, только вербально и визуально-образно выраженный в тексте (данный в виде текста). Сакральные тексты выступают матрицей, координирующей устройство повседневности, они задают идеалы, оглядываясь на которые, человек строит культуру, так как они повествуют о мире и об отношении к миру человека, то есть о правилах и нормах культуры.

Существуют исследования, которые посредством сводов религиозных текстов пытаются реконструировать черты повседневной жизни народов, создающих такие тексты. Т. Я. Елизаренкова в работе «Слова и вещи в Ригведе»¹⁶⁰ через анализ синонимичного ряда лексем дает очерк категориального восприятия мира ариями. Она исследует семантические поля лексем дом, место жертвоприношений, дорога, лес, поле, вода, гора, крепость. Налицо выход к мировоззренческой картине мира через языковую

¹⁵⁹Построчное чтение обрисовывает ситуацию распределения инь и ян, а также прослеживает динамику их взаимодействия, деление на две составляющие представляет мир через категории «внешнее, отступающее, разрушающееся – внутреннее, наступающее, созидющееся», а деление на три блока позволяет соотнести между собой небо, человека и землю» (Щуцкий Ю. К. классическая китайская «Книга Перемен». Ростов н/Д, 1998. 544 с.).

¹⁶⁰ Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. 240 с.

картину (через текст реконструируется культурная реальность). Подобный угол зрения на материал при работе с «Герудой Пураной» демонстрирует Е. В. Тюлина. Признается, что Геруда Пурана «помимо обширных глав, посвященных мифологии, она включает в себя и научные трактаты, и произведения, описывающие правила ритуала и поведения в обществе. Однако все эти части, казалось бы, не имеющие ничего общего, оказываются объединенными в одно целое: картина мира формируется с помощью системы взаимосвязанных представлений о человеке, космосе, времени и пространстве»¹⁶¹. Автора интересует ритуал почитания предков, его реконструкция осуществляется на основании текста, т. е. из текста извлекаются социальное устройство и культурные координаты.

Философская рефлексия репрезентативной возможности текста была осуществлена в работе Л. К. Нефедовой «Философский смысл детства»¹⁶². Посредством анализа текстуальной реальности реконструировалась и интерпретировалась роль феномена детства в культуре. Текстуальная реальность позволила автору выявить социальные практики и связанные с ними принципы функционирования культуры. А это значит, что текст в данном исследовании также признается адекватным культурной реальности, соотносимым с ней.

Впоследствии религиозный текст функцию по организации и упорядочиванию мира передает натурфилософскому тексту, сначала конкурирующему с религией (эпоха Возрождения), а после «сакрализованному» европейской культурой в составе метафизических систем Шеллинга и Гегеля. «Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога»¹⁶³, – писал в «Философии религии» Г. Гегель. Последнее замечено также М. Элиаде: «В истории досистематического мышления, – отмечает М. Элиаде, – редко встречается формула, более разительно напоминающая гегелевскую диалектику, чем индонезийские космологии и символика»¹⁶⁴. В индонезийских мифах из первоначального неразделенного космического целого возникают два полярных божественных начала,

¹⁶¹ Тюлина Е. В. «Гаруда-пурана». Человек и мир: пер. с санскрита, исслед., коммент. С. 14.

¹⁶² Нефедова Л. К. Философский смысл детства. Омск, 2010. 294 с.

¹⁶³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. в 2. т. Т.1. М., 1976. С. 219.

¹⁶⁴ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 238.

которые, противостоя друг другу и в то же время дополняя друг друга, в конце концов объединяются в высший синтез.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что тексты, имеющие статус сакральных, особым образом регламентируют повседневность человека, задавая ей пространственно-временные и социальные модели, поэтому употребление этого блока текстов в качестве репрезентантов антропокультурной реальности оправдано.

Любые тексты, содержащие данные об устройстве мира (космоса, вселенной) имели ничуть не меньшее влияние на формирование миропонимания и могут также выступать в качестве репрезентантов антропокультурной реальности. В дальнейшем функцию организации мировоззренческих установок начинают выполнять в истории культуры не только религиозные тексты. Мы говорим, прежде всего, о естественнонаучных текстах. Естественнонаучный текст претендует на объективность. Явления, описываемые таким текстом, получают статус факта. Факт по своей природе достоверен, непререкаем и претендует на истинность. Повторяемость факта при определенных условиях (его опытная апробация) именуется данною последовательность фактов законом. Закон представляет собой фиксацию принципов функционирования природы. Причем, статус закона неоспорим и подтвержден эмпирически, правила, излагаемые им, работают всегда. Разоблачение научного текста (или научных теорий) выводит данный текст из научного оборота. Любой закон должен соотноситься с действительностью. Установка такого рода говорит о возможности фиксации потока действительности и его принципов в виде формул, законов, теорем и аксиом. В науке возникает претензия на возможность полной систематизации мира, говорится о том, что мир может быть описан и зафиксирован. Возможность реализации этой претензии была переосмыслена после того, как наука столкнулась с проблемой языка, которую пытались решить неопозитивисты. Соотнесенность действительности и знаково-символических средств научного мышления была поставлена под вопрос. Обозначился разрыв между многообразием явлений действительности и четким ограниченным аппаратом научного мышления. Явления, несмотря на повторяемость, имеют индивидуальный характер, который не может быть в полной мере отражен в научном языке. Произошло осознание присутствия в научном тексте не только объективных

данных о мире, но и понимания и ценностей мира, что ранее в рамках научного исследования считалось неприемлемым. Научный язык, во-первых, пользуется для описания явлений естественным языком, который не обладает терминологической точностью, во-вторых, сам по себе научный язык базируется на обобщениях, следовательно, не может зафиксировать все многообразие, существующее в действительности, а может фиксировать лишь ту реальность, в пределах которой этот научный текст легитимен. Научный текст не просто создает картину мира, но и разрушает прежнюю картину, очищая себе место от утративших свою актуальность научных теорий, то есть особым образом преобразует антропокультурную реальность. Священный текст никогда не отрицает другой религиозный текст, т.к. существует в пространстве единственно возможной картины мира, иных просто не может быть. Религиозный текст функционирует в пределах классической рациональности, т.е. диалог между религиозными текстами не представляется возможным и необходимым. Коран не спорит с Библией, такова их ценностная установка. Научный текст рождается в пространстве дискурса, он с самого начала ищет для себя место. Священный текст имеет дело с вечностью, а научный четко фиксирован в эпохе. Поэтому научный текст более всего стремится быть актуальным. Знания, предлагаемые научным текстом, могут быть верифицированы лишь небольшим кругом специалистов, в отношении остальной массы людей можно говорить только об их трансляции. Модель мира, представленная в научных текстах, воспринимается в качестве истинной, следовательно, определенным образом организует пространственно-временное восприятие действительности и формирует ее образное постижение. Естественнонаучный текст расширяет представления человека в двух направлениях, соизмеряя человека и с вселенной и с микромиром, предлагая образы и метафоры для постижения непостижимого. Данные метафоры закрепляются в культуре и находят свое выражение не только в научной картине мира, но и в кинематографе и в научной фантастике, т.е. начинают функционировать как культуuroобразующие тексты.

Механистические, квантово-релятивистские и синергетические законы влияли на культурные институты, принципы построения общества, и как следствие, на человека. Научный текст включает в себя не только знание о мире, но и систему культурных

координат, ценностное отношение, которые выражаются в социальном устройстве, регламентирующем мировоззрение и модели поведения человека. Например, текст И. Пригожина и И. Стенгерса «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой»¹⁶⁵ распространился за пределы той научной области, в пределах которой должен функционировать. Данный текст начинает организовывать культурную реальность и выступать в качестве универсальной объясняющей конструкции в иных научных областях, например, в педагогике. Этот пример показывает, как научный текст начинает обрастать «защитным поясом» текстов.

Статус текста в культуре во многом зависит от доминирующего типа рациональности. Изменение типа рациональности приводит к трансформации способов создания и чтения текстов, и к изменению диалогической характеристики текста. Рассмотрим, что отличает текст классического типа рациональности от неклассического и постнеклассического текстов.

Для разграничения и упорядочивания подходов к анализу текстов будем использовать типологическую схему «классическое – неклассическое – постнеклассическое», которая основана на классификации научной рациональности В.С. Степина, что указывает на соотнесенность данной схемы с моделями познания. Это позволяет без особых затруднений эксплицировать типологию на философское познание и показать, как типы научной рациональности, эксплицированные в научных текстах влияли на антропокультурную реальность. Классический тип научной рациональности главенствовал в период с XVII до конца XIX вв., его отличало оперирование субъект-объектной парадигмой, неклассический тип рациональности – с конца XIX до середины XX века – отличался субъект – субъектной познавательной моделью, которая отразилась во всех формах культуры. Постнеклассический тип научной рациональности (со второй половины XX века) имеет дело с нелинейными, неопределенными, нестабильными, самоорганизующимися, поливариантными системами, постулирующими отсутствие единой познавательной модели. Степин признает зависимость научных революций от социальных обстоятельств и смены доминант в духовной культуре, что позволяет нам показать обратную зависимость:

¹⁶⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. 432 с.

влияние различных типов рациональности на принципы объективации антропокультурной реальности в текстах.

В гуманитарном дискурсе давно закрепились определение культуры модерна и постмодерна. Общепринятая периодизация данных типов культуры совпадает, схожими являются и характеристики, применимые к этим типам. Различает данные типологии культуры источниковая база, на которой они были выработаны, а, следовательно, и те области культуры, к которым они применимы. Модерн изначально представлял собой направление искусства, в качестве характеристики и даже этапа европейской культуры он стал пониматься впоследствии. Классический тип рациональности по своим характеристикам схож с классическим периодом в искусстве, неклассический тип рациональности – с модерном, а постнеклассический – с постмодерном. Утверждать, что данные культурные периоды идентичны, нельзя, однако при сравнении текстов в разных сферах культуры, общие черты можно выявить.

Концепция познания отражает модель понимания субъектом мира, себя в этом мире и оценку данной модели. Через систематизацию вариантов познания мы можем говорить о разной смысловой наполняемости модели репрезентации. Письменные тексты и принципы визуализации неоднородны, разные типы сменяют друг друга в связи со сменой культурных парадигм. Если меняется тип познания, то и меняется тип взаимодействия человека с природой, культурой, текстом. «За словом всегда весть о событии. Существо всякого события – присутствие мира. Оно требует человека. Человек призван дать слово миру. В нерешаемом уравнении мира, языка и человека мы движемся по кругу, выбраться из которого не сможем. Участники уравнения взаимно осуществляют друг друга»¹⁶⁶. Субъект влияет на формирование картины мира, а доминирующая картина мира влияет на понимание человеком себя и своего места в мире.

Процесс видения также соотносится с главенствующей в культурной реальности картиной мира. «Видимый мир – это не просто то, что видится, но и то, что в видении определено общей смысловой картиной мира человека»¹⁶⁷. Научные революции и

¹⁶⁶ Бибихин В. В. Язык философии. СПб., 2007. С. 95-96.

¹⁶⁷ Розин В. М. Визуальная культура и восприятие. М., 2012. С.49.

смены типов рациональности влияли не только на принципы репрезентации антропокультурной реальности в письменном тексте, но и на принципы визуальной репрезентации антропокультурной реальности. Модели познания выражаются в визуальности в способах комбинации визуальных элементов: цвета, формы, света, сюжета, в смене принципов композиции, соотношения фигуры и фона, принципах передачи движения.

В работе «Архитектура как воссоздание» Сэм Джейкоб пишет: «Проследив историю архитектуры, мы можем заметить, что воссоздание (enactment) является базовым принципом ее развития. Обзор истории воссоздания в архитектуре можно начать с египетской колонны, представлявшей собой вырезанные из камня ствол дерева или связку тростника. Воссоздание в камне радикально меняет изначальный смысл дерева-колонны, возрождая его в виде ритуализированного символа, воспевающего собственные корни. <...> Приведенные примеры показывают, как одна строительная технология повторяется в другой; образ первой пересекается с материалом второй, что парадоксально. Подобные технологические наложения и являются теми моментами, когда воссоздание становится видимым <...> объектом воссоздания становились элементы, избыточные с культурной, технологической и структурной точек зрения»¹⁶⁸. Архитектура нарративна, она повествует в доступной ей форме о восприятии человеком мира, в ней отражаются идеологические установки эпохи. При этом развитие архитектуры связано с тем, что в архитектуре постоянно воссоздаются некоторые, казалось бы, ушедшие в прошлое элементы. Воссоздание осуществляется не только технологических, эстетических элементов, но и культурных смыслов, а, следовательно, мы можем предположить, что и культурных моделей и картин мира, присущих ушедшим в прошлое эпохам. Таким образом, и в визуальности объективируются антропокультурные смыслы.

Классический тип познания основан на делении мира на субъект и объект. Деление мира на эти части влечет за собой наделение каждой из них различными характеристиками. Реализуя субъектно-объектный принцип отношений, мы признаем, что в мире находится смысл, нужен только правильный инструментарий и время для

¹⁶⁸ Джейкоб С. Архитектура как воссоздание // Strelka: сборник 2013. М., 2013. С. 222.

его обретения. При таком подходе мыслится возможность постижения мира. Субъект-исследователь при помощи идеальной методологии рано или поздно раскроет «секрет» мира, следовательно, сможет постигнуть его смысл. Текст классического типа отличается каузальностью и последовательностью. Логичность текста отвечает методологичности познания. Есть методика познания, и, следовательно, методика изложения результатов познания мира в тексте. В тексте, как и в мире, присутствует фиксированная иерархия авторитетов. Сюжет последователен, события, описываемые в тексте, имеют причинный характер. Данный тип взаимодействия субъекта и объекта можно представить как монолог. Такое представление будет оправданным, если мы будем рассматривать трансляцию логики субъекта по отношению к объекту.

При таком подходе главенствует принцип единства исторического и логического. Если историческое представляет собой действительное развитие объекта, а логическое – выявление принципов развития этого объекта, то при сопряжении логического и исторического логическое начинает довлеть над историческим. Модель развития (или понимания) объекта включает только те особенности и характеристики объекта, которые необходимы для доказательства логического осмысления данной модели. Заострение внимания на «нужных» характеристиках приводит к тому, что полнота исторического развития как избыточность снимается. Структурность, каузальность, системность представления объекта при классическом познании представляет собой следствие доминирования логичности при рассмотрении объекта. В развитии объекта видится цель, все стадии, проходимые объектом в полной мере соответствуют заявленной цели. Логическое помогает в ретроспекции увидеть историчность, то есть посредством рассмотрения объекта логически теоретический и действительный пласты совпадают. Случайность и инвариантность неприменимы для такого рода изысканий.

В искусстве классического периода это выражалось в том, что значимым для художника становится опыт и передача мира как такового, отражение природы, которая должна была быть наиболее реалистична, т.е. совпадать с образцом (а в науке возможность постижения законов природы и ее полное описание). Открытие законов центральной перспективы преобразовало принципы визуальной выразительности, что было осуществлено под влиянием механистической картины мира и принципов

классической рациональности. «До того времени любое воспроизведение являлось продуктом творческого воображения, гравюра же стала механической копией деревянной матрицы. <...> Это есть механический отпечаток, сделанный с природной матрицы. Он вырабатывает новый, научный критерий правильности. Любая произвольность при этом исключается. Точно определение предмета является объективной копией реальной действительности»¹⁶⁹. Научный взгляд на мир намечает разрыв слова и изображения, что выражается в том, что художник руководствуется опытом восприятия окружающего мира и природы, а не только иллюстрирует письменные тексты. Одним из таких последствий «взгляда» на природу как таковую является появление жанров натюрморта и пейзажа. Революция в принципах видения соотносится с научной революцией, что выражается в изменении представлений человека о себе самом и о своем месте в мире, следовательно, изменение антропного измерения культурной реальности и способов ее репрезентации.

При неклассическом типе взаимодействия происходит выход на уровень отношений субъект-субъект. Это кардинально трансформирует и модели познания и принцип смыслообразования. Кажется очевидным, что природа сама по себе не изменяется в эти промежутки времени, тем не менее, картина мира претерпевает изменения. Меняется принцип постановки познающего субъекта по отношению к предстоящей ему действительности. Присутствующая ранее уверенность, что смысл полагается в мире заменяется недоверием по отношению к миру. Приходит осознание, что смысл творится в процессе взаимодействия исследователя с миром, так как сознается контекстуальность и субъективность опыта познания. Если до этого в центре внимания был сам мир, то теперь фокус смещается на принципы научного познания. Историческое отделяется от логического, становясь само по себе значимым.

Изменение типа науки и типа философствования привели к изменению типа познания, изменению типа взаимодействия субъекта и объекта познания. Новый тип познания принял форму диалога. Данные принципы мы можем проследить в работах А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, З. Фрейда. Важно, что интерес к данной проблематике представляет собой некую тенденцию, отразившую общее состояние культуры. Эта

¹⁶⁹ Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 2012. 277.

тенденция не является однородной, субъектно-субъектные отношения внутри нее представлены по-разному, так как разными являются принципы познания, оформившиеся в это время.

Во всех неклассических вариантах познания присутствует осознание необходимости субъектно-субъектных отношений, то есть некоторого другого по сравнению с классическим принципом взаимодействия с природой, миром, действительностью, культурой. Субъектно-субъектные отношения во всем их многообразии и различии можно объединить под общим понятием диалога.

Переход от классического типа рациональности к неклассическому отразился и на принципах репрезентации антропокультурной реальности. «Эволюция импрессионизма показала, что чисто объективное, точное воспроизведение природы, даже опирающееся на научные знания, является лишь идеалом, который никогда не имел места в искусстве»¹⁷⁰. Трансформация рациональности имела свои последствия в культурной реальности, что проявлялось и в вербальных и в визуальных текстах.

Как уже было отмечено, неклассический тип рациональности соотносится с модерном. Именно в модерне появляются изобретения, упрощающие и одновременно ускоряющие жизнь человека, что приводит к усложнению и большей технократизации культурной среды, увеличению ее искусственности. Машинизация культурной реальности имела антропологические последствия, от которых, в частности, предостерегал У. Моррис¹⁷¹. Однако наряду с упрощением жизни человека искусственность культурной реальности повышалась, что привело к максимальному ее уподоблению рационализированному механизму. В модерне возникает феномен тотальной мобилизации, направленный на реализацию мегапроектов. Мегапроекты модерна требовали от человека усилий, во многом превосходящих возможности человеческой природы. В модерне человек должен работать на достижение сверхцели, которая невоплотима в пределах его жизни. Великие проекты модерна СССР и США находятся за гранью, как жизненного пути, так и усилий отдельно взятого конкретного человека. Сформулированный Ф. Ницше концепт

¹⁷⁰ Розин В. М. Визуальная культура и восприятие. М., 2012. С. 151.

¹⁷¹ Моррис У. Искусство и жизнь. Избранные статьи, лекции, речи, письма. М., 1973. 512 с.

«сверхчеловека» оказывается принципиально важной идеей модерна, так как именно он кладется в основание антропологических проектов модерна, проявляя себя на различных уровнях культуры XX века. Идея доминирующей мировой системы, великих прорывов в науке, производстве, культуре, покорение космоса, успешная жизнь по образу американской мечты, – все эти проекты рассчитаны на сверхрациональное расходование сил и времени человека. Великим проектам модерна противостоят локальные человекоразмерные проекты, цель которых заключается в гармонизации человеческой жизни. Проводниками этих идей являются известные художники модерна, с именами которых связан модерн как направление в искусстве (В. Орта, Х. ван де Велде, А. Муха и т.д.). Не выходя из общей фабулы эпохи, их творчество не демонстрирует покорение, обуздание стихий, а представляет собой восхищение природными естественными линиями воды, растений. Их произведения прикрывали технологические изобретения (витражи, входы в метро), скрывали искусственное за природными, человекоразмерными органическими формами.

Постепенное высвобождение визуальности из под главенства словесной культуры осуществлялось параллельно с трансформацией типов рациональности, с изменением картины мира, социума, антропологических моделей, т.е. изменение восприятия человеком самого себя, изменение антропокультурной реальности влекло за собой и изменение принципов репрезентации антропокультурной реальности в вербальном и образно-пространственном текстах. «Один из парадоксов художественного авангарда состоит в том, что хотя изображению удалось выйти за пределы диктата слова, т.е. преодолеть логоцентризм культуры нового времени, он при этом создал обильный вербальный текст и во многом на нем базировался: манифесты, автокомментарии, диалогические формы соотношения текста и изображения внутри визуального целого. В поставангарде вербальный компонент ушел вовсе или отошел на задний план. Однако слово не покинуло изображение по существу, переместившись во внутренние слои изобразительного текста»¹⁷².

¹⁷² Злыднева Н. В. Визуальный нарратив: опыт мифопоэтического прочтения. М., 2013. С. 17.

Постнеклассический период осмысляет нелинейные, неопределенные и нестабильные системы. Системы такого типа рассматриваются и в естественных и в гуманитарных науках. Особое внимание начинает уделяться таким характеристикам явлений как хаотичность, взаимосвязанность, поливариантность, неустойчивость. Субъект оказывается стоящим перед сложной, самоорганизующейся системой, которая по сложности своей организации оказывается равной ему, а по масштабам намного его превосходит (в качестве примера можно привести Интернет). Искусственные постнеклассические системы демонстрируют, что искусственная среда, созданная человеком, начинает превосходить по сложности организации своего творца, уже не все понимают принцип ее функционирования. Такую систему можно представить и в качестве текста. Текст этого периода многовариативный, многоуровневый, цитатный. В пространстве одного текста стягиваются другие тексты посредством прямого (цитата) или непрямого (скрытая цитата, аллюзия) их присутствия. Главенствующее положение начинает занимать текст, он живет по своим правилам, которые им самим и порождаются. «Вне текста не существует ничего»¹⁷³, «Внетекстовой реальности вообще не существует»¹⁷⁴, – эти утверждения Ж. Деррида становятся «программой» постмодернизма и позволяют рассматривать мир как текст. Следствием этого становится расширение понятия текста, когда любая связанность элементов, обладающая смыслом, понимается как текст, что приводит к тотальной дешифровке реальности. Субъект нивелируется в этом пространстве до роли медиума, посредством которого текст получает свою жизнь (данное положение манифестируется Р. Бартом¹⁷⁵). Перед субъектом разверстывается панорама уже созданных произведений и компилятивно, почти механически, он создает иной способ их комбинации. Субъект замыкается сам на себе, вследствие такого технического оперирования реальностью. Диалог начинает трансформироваться в квазидиалог.

Субъектом продолжается поиск смысла, совершается попытка воскресить подлинное бытие посредством утверждения его неподлинности. Парадокс заключается

¹⁷³ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 318.

¹⁷⁴ Там же. С. 303.

¹⁷⁵ Барт, Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 384-391.

в том, что в постмодернизме снятие выхолащанности смысла происходит путем усиления выхолащанности и намеренного акцентирования медиумной роли человека в диалоге. Таким образом, постулирование отсутствия дискурса самим своим постулированием задает дискурс «отсутствия дискурса». Об этом в своей статье говорит Б. Гройс: «Хотя дискурс о «конце истории» используется обычно в качестве объяснения того, почему в наше «пост-историческое», или, как еще говорят, «постмодерное», время нет и не может быть больше ничего исторически нового, то есть почему искусство и культура нашего времени могут только цитировать и комбинировать фрагменты культурного наследия, полученного от исторического прошлого, – сам этот дискурс о невозможности исторически нового выступает в то же время в качестве нового исторического откровения»¹⁷⁶. При всей манифестации смерти автора, главенства текста по отношению к субъекту и отрицания наличия дискурса нового, бытие субъекта в культуре продолжается, и бытие это характеризуется не только потреблением, но и творением. Субъекту важна смысловая наполненность текста, культуры, это и заставляет его переживать о конце истории и говорить о смерти культуры. Страх перед отсутствием смысла есть лучший показатель необходимости присутствия смысла.

Произведения Х. Кортасара, Х. Борхеса, Д. Фаулза, М. Павича, М. Кундеры, У. Эко, Б. Акунина роднит единое отношение к тексту как конструктору, вторичному образованию, отсылающему к уже оформившейся традиции. Текст начинает осмысляться как технический механизм, конструкт. Детали текста выстраиваются в произвольном порядке, причем читателю самому разрешают выбрать такой порядок. Конкретная комбинация, то есть четко заданная линия разворачивания сюжета, становится неважна. Такой подход соответствует поливариантности и многоуравновесности. Текст представляет собой совокупность предлагаемых им вариантов своего осуществления. В произведениях Павича ярче, чем у других писателей отражена тенденция смещения смысла в сторону структуры текста. То КАК сделано произведение столь же смыслодержуще, как и то О ЧЕМ оно повествует.

¹⁷⁶ Гройс, Б. Философ после конца истории // Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. Материалы конференции (Бремен, 25-27 июня 1998 г.). Ad Marginem, 2002. С. 147.

Вариативность комбинаторики представляет собой доведенную до предела процессуальность диалога. Если в неклассическом тексте осознавалась невозможность конечного познания, то в постнеклассическом тексте это осознание начинает приобретать зримое воплощение. Человек хоть и пытается снять конечность как таковую, но в силу своей конечности к бесконечности не выходит. Детали текста имеют определенное число, поэтому варианты их комбинации исчисляемы, несмотря на то, что сама процессуальность познания не заканчивается моментом завершения чтения. Окончание чтения побуждает к возобновлению чтения, потому что прочитанный нами вариант произведения лишь один из возможных вариантов. Взаимодействие начинает отличаться интерактивностью. Субъект погружается в предстоящий ему текст и увлекается самоорганизующимся текстом, чему способствуют интертекстуальность и гипертекстуальность. Поглощение субъекта текстом и воспринимается в качестве смерти автора и нивелирования всякой субъективности. Но смысл текста без субъекта не конституируем, текст без субъекта не возобновляем.

Понимание присутствующее в диалоге неклассического периода, как понимание учитывающее инаковость Другого, как постижение уникальности Другого, в постнеклассическом диалоге заменяется интерпретацией. Происходит это потому, что система текста требует от субъекта присутствия для возобновления, но не обязывает его к пониманию. Неклассический текст настраивал субъекта на восприятие, учитывал иррациональную составляющую постижения. Постнеклассический текст требует от человека инструментальной составляющей. О превращении субъекта в функцию внутри современной культуры говорит Ж. Бодрийяр в своей работе «Система вещей»¹⁷⁷: важным становится коммуникационная составляющая системы, именно она обеспечивает функционирование. Коммуникативность лишь проверяет наличие системных составляющих (присутствие субъектов в среде коммуникации) и их информационную сообщаемость, о понимании речи не идет.

Подмена понимания интерпретацией выступает самым значительным, что трансформируется в диалоге в постнеклассической культуре. Интерпретационная

¹⁷⁷ Бодрийяр, Ж. Система вещей. М., 2001. 218 с.

модель всегда содержит в себе отгиск субъекта, выбранный вариант интерпретации раскрывает новые грани не только в понимании текста, но и в понимании субъекта. Интерпретация – это мышление «по поводу», тяготение к иному. Например, «Картезианские размышления» М. К. Мамардашвили¹⁷⁸ представляют собой рефлексию по поводу творчества Р. Декарта, а «Кантинианские вариации»¹⁷⁹ – осмысление творчества И. Канта. «Фармация Платона» Ж. Дерриды¹⁸⁰ – комментирующее чтение, позволяющее расставить новые смысловые акценты в исходном тексте. Но это не говорит о доминировании исходного текста по отношению к дочернему, текст не находится во власти первотекста. В процессе интерпретации исходный смысл преобразуется. Причем, градус отклонения от первоначального значения сообщения может нам говорить о самостоятельности порождаемого в ходе интерпретации текста.

В постнеклассическом тексте рефлексия автора по поводу своего текста (художественного) осуществляется внутри самого текста. Демонстрация внутренней структуры текста указывает на иллюзорность и условность создаваемого текста. Эта тенденция прослеживается и в художественной литературе. М. Кундера в «Книге смеха и забвения» пишет: «вся эта книга – роман в форме вариаций. Отдельные части следуют одна за другой, как отдельные отрезки пути...»¹⁸¹. Причем резюмирование такого плана происходит после того, как читатель сам пришел к этой мысли, то есть автор лишает читателя возможности присвоить себе данный смысл в качестве собственной интерпретации. Подобная схема осуществляется в повести П. Пепперштейна «Яйцо»¹⁸²: герои интерпретируют интерпретацию автора. Интерпретация возводится в степень и представляется во всех своих вариантах, вытесняя из этого процесса читателя.

Схожие принципы объективации антропокультурной реальности мы можем проследить в визуальном материале. Реди-мейды М. Дюшана, «Фабрика» Э. Уорхола

¹⁷⁸ Мамардашвили, М. К. Кантианские вариации. М., 1997. 311 с.

¹⁷⁹ Мамардашвили, М. К. Картезианские размышления. М., 1993. 352 с.

¹⁸⁰ Деррида, Ж. Фармация Платона // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007. С. 71-218.

¹⁸¹ Кундера М. Книга смеха и забвения. СПб., 2008. С. 231.

¹⁸² Пепперштейн П. «Яйцо» // Электронная библиотека. URL. http://www.e-reading.ws/bookreader.php/44102/Peppershtein_-_Yaico.html (дата обращения 20.04.2014).

по изготовлению «типовых», шаблонных произведений искусства, демонстрируют реализацию постнеклассического типа рациональности в художественном творчестве. Размноженные в большом количестве отпечатки лица Мэрилин Монро («Диптих Мэрилин») и банок с супом Кэмбелл, показывают, как такой тонкий процесс, как создание произведения искусства, может быть поставлен на конвейер. Отношение к культурной реальности как к конструктору имеет свои антропологические последствия. Культурная реальность этого периода характеризуется возрастанием искусственности, что приводит человека к необходимости поиска своей идентичности в разрозненном культурном материале. Феномен постмодернистской иронии вскрывает механизмы адаптации человека к чуждой искусственной культурной среде.

Визуальное изображение также перестает фиксировать мир как таковой. В современной культурной реальности посредством визуального образа сложно сконструировать четкую картину мира, культурную реальность или антропологическую модель, т.к. происходит стирание социальных, ценностных, эстетических границ. Тотальное распространение дизайна, как одной из доминирующих визуальных практик постмодернизма, позволяет преобразовывать мир под свои нужды, визуально репрезентировать желаемую модель реальности. Раздробленность, искусственность и чуждость культурной реальности человеку также схватывается в понятии «клипового мышления», что указывает на доминирование в культурной реальности визуальной составляющей, лишенной единого сплошного нарратива (метанарратива¹⁸³) и тяготеющей к дробности. Увеличение визуального фона в постмодернистской культурной реальности иллюстрирует принципы объективации антропокультурной реальности в визуальном материале, соотносимом с постнеклассическими текстами.

Отрефлексированное в постмодернизме представление о конструируемости мира, выражаемое в идее, что мир есть текст, отразилось и на принципах проектирования городского пространства. Новый урбанизм, родоначальником которого является

¹⁸³ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998. С. 10.

Дж. Джекобс¹⁸⁴, провозглашает необходимость переустройства городской среды, в связи с тем, что город, не отвечает актуальным потребностям человека. Городская среда должна быть соразмерна человеку, помимо антропометрических характеристик учитывать душевные, духовные потребности человека и многосценарность моделей поведения людей. Создание технологий, упрощающих жизнь человека и позволяющих ему изменять контент сайта и медиасреды под свои личные предпочтения, подталкивает гуманитариев «пересмотреть» пространство культуры «оффлайн», вне виртуальной реальности. Пространство реальной «оффлайн» культуры перестраивается в соответствии с принципами виртуальной реальности, т.е. выработанные культурные практики и модели поведения в Интернете, например, возможность настраивать панель инструментов персонального компьютера, начинают воплощаться в жизнь в виде желания самостоятельно трансформировать публичное пространство. Например, популярность в дизайне общественных пространств XXI в. модульных конструкций, позволяющих пользователям посредством комбинирования элементов самим создавать удобную среду, демонстрирует реализацию на практике этой тенденции, что говорит о вариантивности и ризоматичности пространства, создаваемого таким образом.

Благодаря соотнесению характеристик текста и культуры был определен диапазон использования текста в качестве репрезентанта антропокультурной реальности. Основываясь на анализе религиозных, научных, философских и художественных текстов и визуально-изобразительного материала была сконструирована четырехуровневая универсальная реперзентативная модель, применение которой оказывается оправданным по отношению ко всем культурным текстам. Были проанализированы классическая, неклассическая и постнеклассическая культуры с точки зрения доминирующих концепций познания в этих культурах, что позволило выявить специфику репрезентации сущностных свойств антропокультурной реальности в соответствующих типах текстов. Изменение модели познания – это

¹⁸⁴ Джекобс Дж. Жизнь и смерть больших американских городов. М., 2011. 460 с.; Newman O. Creating Defensible Space // URL: <http://www.huduser.org/publications/pdf/def.pdf> (дата обращения 15.04.2013).

изменение культурной реальности и изменение позиции субъекта, воспринимающего мир и культурную реальность, в пределах которой он существует.

Репрезентация антропокультурной реальности посредством текста возможна потому, что процесс создания текста есть процесс создания культурной реальности. В момент создания текста смыкается отдельно взятый человек и культурная реальность, что и позволяет нам говорить об антропокультурной реальности текста. Реальность конструируема, и текст является одним из инструментов формирования реальности. При анализе универсальной репрезентативной модели текста мы проиллюстрировали, как реальность текста становилась реальностью общества, как постулируемые в тексте картина мира и ценности воплощались (например, социальная модель общества, иносказательно изложенная в тексте, становилась реальной), а иногда приобретали видимое проявление.

Создание текста – это создание реальности, так как признаваемые в культуре тексты начинают воплощаться, создавать модели жизнепрживания и систему координат, на основе которой будет осуществляться дальнейшее культурное бытие. В тексте транслируются, порой неосознанно, доминирующие в культуре модель познания, картина мира, ценностное измерение и социальное устройство. Процесс создания текста является моментом созидания антропокультурной реальности, так как единожды созданный текст может влиять не только на жизнь своего создателя, но и на жизнь большого количества людей. Таким образом, антропокультурная реальность создается не только в процессе творения текста, когда, создавая текст, человек создает и культуру и новую реальность, но и каждый раз, когда воссоздаются смыслы, ценности и модели поведения, заложенные в тексте, опять происходит смыкание человека и культуры в процессе создания реальности.

В тексте фиксируются сущностные свойства антропокультурной реальности: конструируемость, контекстуальность, контемпоральность, интегративность и человекоразмерность. Текст содержит вербально и визуально упакованные культурные и антропные смыслы, которые воплощаются в картине мира, принципах организации культурного пространства и времени, в модели социума (которая в том числе имеет визуальные маркеры), в мировоззрении и ценностях. Антропокультурная реальность

текста проявляется также в том, что в тексте содержатся представления о вере, разуме, социальности, сферах духовной культуры (религия, искусство, наука), моделях телесности, которые проявлены в культурной реальности и вербально, и визуально.

Заключение

Целью диссертационного исследования было осмысление сущности антропокультурной реальности и установление способов ее репрезентации. Цель исследования была достигнута при решении поставленных во введении задач, что позволило установить возможность и легитимность использования в философском дискурсе понятия антропокультурной реальности.

В ходе проведенного исследования было выявлено, что понятие антропокультурной реальности имеет эвристический потенциал, его использование в философском дискурсе позволяет по-новому рассмотреть проблему соотношения человека и культуры.

Были зафиксированы сущностные характеристики антропокультурной реальности и дано определение понятия: Антропокультурная реальность – это область социального бытия, формирующаяся в ходе интегрирующего, контемпорального взаимодействия необходимых и существенных свойств человека и культуры. Антропокультурная реальность создает предпосылки для устойчивого сопряжения человека и культуры и снимает противоречие между искусственной и естественной природами. Антропокультурная реальность представляет собой выстраивание культуры из витальных ориентаций, биологических, духовных и душевных характеристик человека. В пределах антропокультурной реальности формируется комфортная среда для жизнедеятельности человека. Антропологический проект формируется внутри какой-либо культуры или для какой-либо культуры, посредством того, что антропологические проекты и культурные смыслы антропокультурной реальности объективируются в вербальном тексте и в визуальных образах. Антропокультурная реальность есть связь продуктов человеческой деятельности, обеспечивающих сферу пребывания человека для осуществления его родовой человеческой сущности. Создание реальности, отвечающей витальным ориентациям и биологическим, духовным и душевным характеристикам человека, будет способствовать более естественной и комфортной и осмысленной жизни. Именно к такой реальности станет возможным применение предиката антропокультурная, то есть реальность, базирующаяся на культуре, имеющей антропную установку.

Сущностные свойства антропокультурной реальности: конструируемость (создаваема человеком); контемпоральность (актуальность и соотнесенность с современностью, характеризуется актуальным удержанием культурных смыслов, осуществлением их в рамках конкретного антропологического проекта); контекстуальность (вариативность, обусловлена конкретно-историческими культурными реалиями, антропокультурная реальность зависит от конкретной культуры и от легитимных в пределах данной культуры антропологических проектов, в контексте каждой культуры человеческое проявляется по-своему); интегративность (представляет собой пространство взаимодействия необходимых и сущностных свойств человека и культуры); человекоразмерность (в антропокультурной реальности бытие человека является осмысленным).

Сконструированные в диссертационном исследовании модели отношения понятий реальности и действительности помогают определить сущностную наполняемость понятия антропокультурной реальности. Также были определены принципы вербальной и визуальной репрезентации антропокультурной реальности, установлена специфика их восприятия и выявлены общие репрезентативные основания. Антропокультурная реальность репрезентируется текстом, который является одним из инструментов формирования реальности.

Была сконструирована четырехуровневая модель репрезентации антропокультурной реальности в тексте. Репрезентируемые текстом смыслы представлены в единстве и демонстрируют многослойный срез антропокультурной реальности. Текст одновременно репрезентирует 1) мир (действительность); 2) понимание (интерпретация мира); 3) ценностное отношение к представленному и понятому; 4) социальный порядок. Эта схема является универсальной репрезентативной моделью. При анализе универсальной репрезентативной модели текста описано, как реальность текста становилась реальностью общества, как постулируемые в тексте картина мира и ценности воплощались и приобретали видимое проявление. Текст содержит вербально и визуально упакованные культурные и антропные смыслы, которые воплощаются в картине мира, принципах организации культурного пространства и времени, в модели социума (которая в том числе имеет

визуальные маркеры), в мировоззрении и ценностях. Антропокультурная реальность текста проявляется также в том, что в тексте содержатся представления о вере, разуме, социальности, сферах духовной культуры (религия, искусство, наука), моделях телесности, которые проявлены в культурной реальности и вербально и визуально.

Обосновано, что принципы конструирования культуры в своих последних вариациях исчерпали принципиальные позиции в понимании культуры. Ключевыми принципами конструирования культуры являются а) аналоговый принцип – посредством уподобления культуры зримому образу или аналогу; б) принцип бинарных оппозиций; в) принцип доминантной составляющей. При построении теоретического ядра исследователями, как правило, указываются внеантропные характеристики, ключевые свойства культуры, куда человек оказывается уже вписанным. Человек рассматривается как носитель культуры, но не как ее творец, константы человеческого бытия при моделировании культуры не учитываются. Антропное в культуре не проявлено, хоть имплицитно в ней содержится, что имеет существенные как культурные, так и антропологические последствия: культура все более дробится, работы пытающиеся охватить культурную реальность как целое сменяют поиск трендов культурного развития, человек дистанцируется от собственной культурной традиции, теряется в экзотике культурных новаций. Применение понятия антропокультурной реальности в философии позволяет выйти за пределы устоявшихся принципов конструирования культуры и актуализировать проблему человека в философии культуры.

Были выявлены антропологические параметры культуры. Определение антропологических параметров для понимания человеком своей природы отражалось и на свойствах культуры. Понимая в качестве своей ключевой характеристики то или иное свойство, человек организовывал себя как антропологический проект и культурную реальность соответствующим образом. Мы можем фиксировать, как на формирование культурной реальности оказывали влияние *родовые* характеристики человека: социальность, вера, разум; *видовые*: возраст, раса, гендер; *личностные*.

Однако целостное проектирование антропокультурной реальности оказывается проблематичным, так как сложно создать проект соответствующий одновременно всем

перечисленным антропным характеристикам культурной реальности. Указанное противоречие может быть снято в ходе выработки критериев оценки человекообразности культурных проектов. Поэтому в дальнейшем необходимо разработать принципы проектирования антропокультурной реальности, предложить алгоритм осуществления экспертизы культурных проектов, что позволит прогнозировать возможные изменения культуры и их отражение на онтологических, аксиологических и визуальных характеристиках человека. Необходим дальнейший анализ свойств антропокультурной реальности, с целью определения оснований для формирования целостного подхода к проектированию культуры, направленного на создание комфортной среды для жизнедеятельности человека. Данное исследование доказывает, что дальнейшее изучение антропокультурной реальности представляется перспективным.

Библиографический список:

1. Аванесов, С.С. Визуальная антропология как исследовательская дисциплина / С.С. Аванесов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2013. – № 1 (1). – С. 68-74.
2. Аванесов, С.С. Сакральная архитектура как средство визуальной коммуникации / С.С. Аванесов // Вестник Томского государственного университета. – Культурология и искусствоведение. – 2013. – № 4 (12). – С. 153-157.
3. Августин, Блаженный О граде Божьем / Августин. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
4. Аверинцев, С.С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации / С. С. Аверинцев // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. – М.: Наука, 1986. – С. 104-166.
5. Аверинцев, С.С. Риторика как подход к обобщению действительности / С. С. Аверинцев // Поэтика древнегреческой литературы. – М.: Наука, 1981. – С. 15–46.
6. Аверинцев, С.С. Судьбы Европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С. С. Аверинцев // Из истории средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С. 17-64.
7. Аверинцев, С.С., Андреев, М.Л., Гаспаров, М.Л., Гринцер, П.А., Михайлов, А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох / С. С. Аверинцев, М. М. Андреев // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М.: Наследие, 1994. – С. 3-38.
8. Агамбен, Дж. Открытое. Человек и животное / Дж. Агамбен; пер. с итал. и нем. Б.М, Скуратов. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
9. Альбедиль, М. Тело в пространстве архитектуры: мода в эпоху Петра I / М. Альбедиль // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. Зима. – 2009-2010. – № 14– С. 155-172.
10. Ансельм, Кентерберийский Прослогион // Ансельм Кентерберийский Сочинения / К. Ансельм; перевод, послесловия и комментарии И.В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – 400 с.

11. Аристотель Сочинения в 4 т. Т. 1 / Аристотель; ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
12. Аристотель Сочинения в 4 т. Т. 4. / Аристотель; пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
13. Арнхейм, Р. Искусство и визуальное восприятие / Р. Арнхейм. – М.: Архитектура-С, 2012. – 392 с., илл.
14. Ашмарин, И. И. Человек в пространстве инноваций / И. И. Ашмарин // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования / отв. Ред. М. С. Киселев. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 103-119.
15. Баглиева, А. З. Социокультурная дисперсия менталитета в полиэтническом пространстве Дагестана в условиях глобализации: дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13 / Баглиева Ариза Захрабовна. – Махачкала, 2009. – 321 с.
16. Баль, М. Визуальный эссенциализм и объект визуальных исследования / М. Баль // Логос. – 2012. – № 1 (85). – С. 212-249.
17. Барма, О. Концепция ризоморфного лабиринта в культуре постмодерна / О. Барма // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е, Педагогические науки. – № 7. – 2013. – С. 123-126.
18. Барт, Р. Смерть автора / Р. Барт // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384-391.
19. Барт, Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / Р. Барт; пер. с фр., послесл. и коммент. М. Рыклина. – М.: ООО АД Маргинем Пресс, 2011. – 272 с.
20. Батай, Ж. Литература и зло / Ж. Батай; пер. с фр. и ком. Н.В. Бутман, Е.Г. Домогацкой, предисл. Н.В. Бутман. – М.: Изд-вл МГУ, 1994. – 166 с.
21. Баткин, Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л. М. Баткин. – М.: РГГУ, 2000. – 1005 с.
22. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – 4-е изд. – М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.
23. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.

24. Бауман, З. Город страхов, город надежд / З. Бауман // Логос.– 2008. – № 3 (66). – С. 24 -53.
25. Белинский, В.Г. Избранные философские сочинения / В. Г. Белинский; под общ. ред. и вс. ст. М. Т. Иовчука. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1941. – 591 с.
26. Белялетдинов, Р.Р. Человек трансгуманистического периода: новые концепции человека в эпоху биотехнологий / Р. Р. Белялетдинов // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред проф. Д. И. Дубровского. – М.: ООО «Издательство МБА», 2013. – С. 228-236.
27. Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: избранные эссе / В. Беньямин. – М.: Медиум, 1996. – 240 с.
28. Берг, М. Неофициальная литературная критика и теория (между концом оттепели и началом перестройки) [Электронный ресурс] / М. Берг // Режим доступа: http://www.mberg.net/neoficial_kritica/.
29. Бердяев, Н. Дух и реальность [Электронный ресурс] / Н. Бердяев // Библиотека (Интернет – издательство). Электронные издания произведений и биографических и критических материалов. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn014.htm>.
30. Бердяев, Н.А. О власти пространств над русской душой [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев // Сборник статей. (1914-1918 гг.). – Режим доступа: <http://www.biografia.ru/arhiv/628.html>.
31. Бернал, Дж. Наука в истории общества / Дж. Бернал; пер. с англ. А. М. Вязьминой, Н. М. Макаровой, Е. Г. Панфилова, общ. ред. Б. М. Кедрова, И. В. Кузнецова. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956. – 736 с.
32. Бибихин, В. В. Язык философии / В. Бибихин. –3-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007. –389 с.
33. Библер, В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры / В. С. Библер. – М.: Издательство Прогресс, Гнозис, 1991. – 176 с.
34. Библер, В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 440 с.

35. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
36. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические / Синодальный перевод. – М.: Свет на Востоке, 2000. – 1135 с.
37. Бирич, И.А. Антропо-гуманистические основы образования: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.11 / Бирич Инна Алексеевна. – М., 2011. – 40 с.
38. Биоэтика и гуманитарная экспертиза / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии, отв. ред Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2008. – Вып. 2. – 2008. – 230 с.; Вып. 3. – 2009. – 236 с.; Вып. 4. – 2010. – 255 с.; Вып. 5 – 2011. – 252 с.; Вып. 6 – 2012. – 239 с.
39. Бодрийяр, Ж. К Критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Д. Кралечкин. – М.: Академический проект, 2007. – 335 с.
40. Бодрийяр, Ж. Город и ненависть [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр // Философско-литературный журнал «Логос». – 1997. – № 9. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_09/06.htm.
41. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
42. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр; пер. и сопроводительная статья С.Н. Зенкина. – М.: Рудомино, 2001. – 218 с.
43. Бодрийяр, Ж. Экстаз коммуникации [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр // Режим доступа: http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/102670/12/Bodriiiyar_-_Sbornik_stateii.html.
44. Бродель, Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: в 3 ч. Ч. 1: Роль среды / Ф. Бродель; пер. с фр. М. А. Юсима. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
45. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер; науч. ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит, С. В. Лезев. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 592 с.
46. Булгаков, С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / С. Н. Булгаков // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909 – 1910 / сост. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелухаева. – М.: Мол. Гвардия, 1991. – С. 43-84.

47. Бурдьё, П. Начала / П. Бурдьё; перс с фр. Шматко Н. А. – М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
48. Бурдьё, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдьё; пер с франц.; отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.
49. Быстрова, Т.Ю. Использование культурологических методов в дизайн-проектировании гуманной среды обитания // Коллизии культуры в информационном обществе (Культурологические чтения 2014): Материалы международной научно-практической конференции (г. Екатеринбург, 19-21 марта 2014 г.) / Под общ. ред. Н.П. Коноваловой. – Екатеринбург: УрФУ, 2014 – С. 257-262.
50. Быстрова, Т.Ю. Философия дизайна: учебно-методическое пособие / Т. Ю. Быстрова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2012. – 80 с.
51. Быстрова, Т.Ю. Философские проблемы творчества в искусстве и дизайне: учеб. пособие / Т. Ю. Быстрова. – Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 2009. – 159 с.
52. Ванченко, Т.П. Культуролого-антропологические основания праздника: семантико-семиотические аспекты: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 24.00.01 / Ванченко Татьяна Петровна. – Тамбов, 2008. – 37 с.
53. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // М. Вебер Избранные произведения: пер. с нем. / сост. общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61-272.
54. Визуальная антропология: городские карты памяти / под ред. П. Романова Е. Ярской-Смирновой (Библиотека Журнала исследований социальной политики). – М.: ООО «вариант», ЦСПГИ, 2009. – 312 с.
55. Визуальная антропология: настройка оптики / под ред. П. Романова Е. Ярской-Смирновой (Библиотека Журнала исследований социальной политики). – М.: ООО «вариант», ЦСПГИ, 2009. – 296 с.
56. Визуальные аспекты культуры – 2007: сб. науч. ст. / под ред. В.Л. Круткина, Т.А. Власовой. ГОУВПО «Удмуртский государственный университет». Ижевск, 2007. – 257 с.

57. Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. И. А. Герасимова. – М.: ИФРАН, 2008. – 247 с.
58. Виппер, Б. Р. Введение в историческое изучение искусства / Б. Р. Виппер. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изобраз. искусство, 1985. – 288 с.
59. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
60. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель; пер. А.М. Водена – СПб.: Наука, 1993. – 480 с.
61. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – 2-е изд. – СПб.: Наука, 2005. – 799 с.
62. Гегель, Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем.: ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц; авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
63. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии в 2 т. Т.1. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1976. – 575 с.
64. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер; пер. и примеч. А. В. Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
65. Гилмор, Д. Становление мужественности: Культурные концепты маскулинности / Д. Гилмор; пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2005. – 264 с.
66. Гиренок, Ф.И. Антропологическая катастрофа [Электронный ресурс] / Ф. И. Гиренок // Режим доступа: <http://fedorgirenok.narod.ru/Katastrophe.htm>.
67. Гиренок, Ф.И. Космизм [Электронный ресурс] / Ф.И. Гиренок // Интернет версия Новой философский энциклопедии в 4 т., 2010 / Институт философии РАН. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1527.html>.
68. Глазычев, В.А. Город без границ / В. А. Глазычев. – М.: Территория будущего, 2011. – 399 с.
69. Гопко, В.В. Воля в массовой культуре: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Гопко Владимир Васильевич. – Омск., 2006. – 148 с.

70. Грешилова, И.А. Философско-культурологическое основание педагогической антропологии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Грешилова Ирина Александровна. – Чита, 2005. – 141 с.
71. Гринуэй, П. Кино умерло... Да здравствует кино! [Электронный ресурс] / П. Гринуэй // Режим доступа: [//video.yandex.ru/users/doskado20/view/9/](http://video.yandex.ru/users/doskado20/view/9/).
72. Гройс, Б. Город в эпоху его туристической воспроизводимости [Электронный ресурс] / Б. Гройс // Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/4/grois.html>.
73. Гройс, Б. Под подозрением. Феноменология медиа / Б. Гройс; пер. А. Фоменко. – М.: Художественный журнал, 2006. – 199 с.
74. Гройс, Б. О музее современного искусства [Электронный ресурс] / Б. Гройс // Режим доступа: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx23/xindx.htm>.
75. Гройс, Б. Философ после конца истории / Б. Гройс // Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. Материалы конференции (Бремен, 25-27 июня 1998 г.). – Ad Marginem, 2002. – С. 147-160.
76. Грошевихин, И.В. Социокультурная и антропокультурная значимость спорта в контексте инкультурации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Грошевихин Игорь Владимирович. – Ростов-на-Дону, 2008. – 123 с.
77. Гудмен, Н. Способы создания миров / Н. Гудмен; пер. с англ. А.Л. Никифорова. Е.Е. Ледникова, М.В. Лебедева, Т.А. Дмитриева. – М.: Идея-Пресс, Праксис, 2001. – 376 с.
78. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт; пер. с нем., общ ред. Г. В. Рамишвили, послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. – М.: ОАО ИГ Прогресс, 2000. – 400 с.
79. Гуревич, А. Песнь о нибелунгах / А. Гуревич // Песнь о нибелунгах. – Спб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – С. 5-12.
80. Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной эстетики. / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.
81. Дебор, Г. Общество спектакля / Г. Дебор; пер. с фр. С. Офертаса, М. Якубович. – М.: Логос, 1999. – 224 с.

82. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
83. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Ризома / Ж. Делез, Ф. Гваттари // Герменей. Журнал философских переводов. – 2009. – № 1 (1) – С. 141-207.
84. Денисов, С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография / С. Ф. Денисов. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2001. – 206 с.
85. Денисов, С. Ф. История и философия науки: учебн. пособие– Часть 2: Наука – религия – философия – искусство / С. Ф. Денисов. – Омск: Изд-во «Амфора», 2010. – 278 с.
86. Денисов, С.Ф. Сциентизм в метафизике / С. Ф. Денисов. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2011. – 298 с.
87. Деррида, Ж. О грамматиологии / Ж. Деррида; пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Margillem, 2000. – 512 с.
88. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – М.: Академический Проект. – 2000. – 495 с.
89. Деррида, Ж. Фармация Платона / Ж. Деррида // Деррида Ж. Диссеминация / пер. с фр. Д. Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 71-218.
90. Джейкоб, С. Архитектура как воссоздание / С. Джейкоб // Strelka: сборник 2013. – М.: Strelka Press, 2013. – С. 220 – 240.
91. Джекобс, Дж. Жизнь и смерть больших американских городов / Дж. Джекобс. – М.: Новое издательство, 2011. – 460 с.
92. Джеймисон, Ф. Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос. – 2000. – № 4 (25). – С. 63-77.
93. Джефферсон, Т. Заметки о штате Виргиния / Т. Джефферсон // Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. – Ленинград: Наука, 1990. – С. 99-274.
94. Докинз, Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз; пер. с англ. Н. Смелковой. – М.: Издательство КоЛибри, 2010. – 560 с.

95. Дроздова, А. В. Трансформация повседневных практик человека: от текста к визуальному образу / А. В. Дроздова // Теория и практика общественного развития. – 2012. – № 10. – С. 183-187.
96. Елизаренкова, Т.Я. Слова и вещи в Ригведе / Т. Я. Елизаренкова. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 240 с.
97. Еромасова, А. А. Русский менталитет: антропо-культурное своеобразие (на материале Дальнего Востока): автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13 / Еромасова Александра Анатольевна. – СПб., 2011. – 48 с.
98. Женщины, познание и реальность: Исследование по феминисткой философии / сост. Э. Гарри, М. Пирсел; пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2005. – 440 с.
99. Жижек, С. Добро пожаловать в пустыню реального / пер. с англ. А. Смирнова. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
100. Зайцев, П.Л. Агональный конфликт: мужские инициационные практики и конфликты в современном мире: монография / П. Л. Зайцев. – Омск: Амфора, 2011. – 156 с.
101. Зайцев, П. Л. «Мужское» в словесных формах культуры: монография / П. Л. Зайцев. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2007. – 216 с.
102. Зенкин, С. Образ, рассказ, смерть (Жорж Батай и Ролан Барт) / С. Зенкин // Новое литературное обозрение. – 2013. – № 123. – С. 15-44.
103. Зеньковский, В.В. История русской философии /В. В. Зеньковский. – М.: Академический проект, Раритет, 2001. – 880 с.
104. Зиммель, Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос. – 2002. – № 3 (34). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/zim.html>.
105. Злыднева, Н. В. Визуальный нарратив: опыт мифопоэтического прочтения / Н. В. Злыднева. – М.: «Индрик», 2013. – 360 с.
106. Золотые стихи Пифагора / пер. Е. П. Казначеевой // АУМ: синтез мистических учений Запада и Востока. –1990. – № 6. – С 11–12.
- 107.

108. Иконников, А.В. Пространство и форма в архитектуре и градостроительстве / А. В. Иконников. – М.: КомКнига, 2006. – 352 с.
109. Инишев, И. «Иконический поворот» в науках о культуре и обществе / И. Инишев // Логос. – 2012. – № 1 (85). – С. 184–211.
110. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: изд-во Эксмо, 2007 – 736 с.
111. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания / Э. Кассирер; пер. с нем. А. М. Руткевича. – М.: Академический проект, 2011. – 398 с.
112. Кизи, К. Над кукушкиным гнездом. Гаражная распродажа / К. Кизи; пер. с англ. В. Гольшева, Н. Караева, вступ. ст. В. Нугатова. – М.: Эксмо, 2006. – 864 с.
113. Козловски, П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / П. Козловски; пер. с нем. – М.: Республика, 2002. – 239 с.
114. Коран: переводное издание / пер. с араб. и коммент. Османова М.-Н.О. – М.: Ладомир, 1995. – 580 с.
115. Красиков, В.И. Идея антропологической революции [Электронный ресурс] / В.И. Красиков // Credo: теоретический журнал. – Оренбург. – 2001. – № 1. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/213/26/>.
116. Красиков, В.И. Каково это – быть молодым: молодежные контркультуры и мировоззрение / В. И. Красиков // Вызовы современности и философия: Материалы «Круглого стола», посвященного Дню философии ЮНЕСКО. Кыргызско-Российский Славянский университет / под общ. ред. И.И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С. 357-366.
117. Красноярова, Н. Г. Городской пейзаж: постановка проблемы / Н. Г. Красноярова // Визуальные образы современной культуры: традиции и новации в культуре мегаполиса: Сборник научных статей по материалам III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, 10 - 11 апреля 2014 г. / редкол.: П.Л. Зайцев и др. – Омск: Золотой тираж, 2014. – С. 99–105.
118. Красноярова, Н.Г. Пейзажное мышление / Н. Г. Красноярова // География искусства. Вып. 6. – М.: Институт Наследия, 2011. – С. 210-222.

119. Кристева, Ю. Избранные труды: разрушение поэтики / Ю. Кристева; пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 656 с.
120. Круткин, В. Л., Власова, Т. А. Исследования визуальных аспектов культуры / В. Л. Круткин, Т. А. Власова. – Ижевск: ГОУВПО «Удмуртский государственный университет», 2009. – 144 с.
121. Культура времен апокалипса / под ред. А. Парфея; пер. с англ. А. Ведюшкина. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2004. – 592 с.
122. Кун, Т. Структура научных революций / сост. В.Ю. Кузнецов. М.: Издательство АСТ, 2003. – 603 с.
123. Кундера, М. Бессмертие / М. Кундера; пер. с чеш. Н. Шульгиной. – СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2009. – 384 с.
124. Кундера, М. Нарушенные завещания: эссе / М. Кундера; пер с фр. М. Таймановой. – СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. – 288 с.
125. Кундера, М. Книга смеха и забвения / М. Кундера; пер. с чеш. Н. Шульгиной. – СПб.: Азбука - классика, 2008. – 320 с.
126. Лакатос, И. История науки и ее рациональные реконструкции / И. Лакатос // Кун Т. Структура научных революций. – М.: Издательство АСТ, 2003. – С. 455-524.
127. Лакатос, И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос // Кун Т. Структура научных революций. – М.: Издательство АСТ, 2003. – С. 269-454.
128. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Психология мышления. – М.: издательство МГУ, 1980. – С. 130-140.
129. Лейбниц, Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 2 / Г. В. Лейбниц; ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1983. – 686 с.
130. Леман, Х.-Т. Постдраматический театр / Х.-Т. Леман. – М.: ABCdesign, 2013. – 312 с.
131. Лепяхин, В. Икона и слово: виды, уровни и формы взаимосвязи [Электронный ресурс] / В. Лепяхин // Интеллектуально-художественный журнал "Дикое

поле. Донецкий проект". – 2005. – № 7. – Режим доступа: http://www.dikoeполе.org/numbers_journal.php?id_txt=303.

132. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

133. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.

134. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.

135. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века) / Ю. М. Лотман. – 2-е изд. – СПб.: Искусство – СПб, 2006. – 413 с.

136. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – Текст – Семиосфера – История / Ю. М. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.

137. Лотман, Ю. М. Избранные статьи в 3 т. Т. 1 статьи по семиотике и типологии культуры / Ю. М. Лотман. – Таллин: Александра, 1992. – 480 с.

138. Лурье, С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования / С. Я. Лурье. – Л.: Наука, 1970. – 644 с.

139. Мабли, Аббат Де. Размышления о греческой истории или о причинах благоденствия и несчастья греков / Аббат Де Мабли; пер. с франц. – СПб.: Императорская академия наук, 1773. – 235 с.

140. Маклюэн, Г.М. Понимание Медиа: внешнее расширение человека / Г. М. Маклюэн; пер. с англ. В. Николаева; зак. ст. М. Вавилова. – 3-е изд. – М.: Кучково поле, 2011. – 464 с.

141. Малиновский, Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский. – М.: ОГИ, 1999. – 208 с.

142. Мамардашвили, М.К. Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили; под ред. Ю.П.Сенокосова. – М.: Аграф, 1997. – 311 с.

143. Мамардашвили, М. Картезианские размышления / М. Мамардашвили. – М.: “Прогресс”, “Культура”, 1993. – 352 с.

144. Мамфорд, Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд ; пер. с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов (1 глава). – М.: Логос, 2001. – 408 с.
145. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения. – 2-е изд. – Т.13 М.: Политиздат, 1959. – С. 1-67.
146. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3–2-е изд. –М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 1-4.
147. Маркс К., Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви / К. Маркс, Ф. Энгельс; редкол.: А.Ф. Окулов (перд.) и др. – 2-е изд. доп. – М.: Мысль, 1986. – 670 с.
148. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; сост. предисл. В. Ю. Кузнецова. – М.: издательство АСТ, 2003. – 526 с.
149. Мартишина, Н.И. Реальность и ее конструирование / Н. И. Мартишина. – Новосибирск: Сибирский гос.ун-т путей сообщения, 2009. – 184 с.
150. Мельникова-Григорьева, Е. Отношение слова к образу как базовый механизм познающего сознания / Е. Мельникова-Григорьева // «Невыразимо выразимое»: экфразис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте: сборник статей / сост. и науч. ред. Д.В. Токарева. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – С. 113-129.
151. Манегетти, А. Образ и бессознательное: учеб. пособие по интерпретации образов и сновидений. – изд. 2-е исп. и доп. / А. Манегетти; пер. с итальянского. – М.: ННБФ «Онтология», 2004. – 464 с.
152. Манегетти, А. Система и личность [Электронный ресурс] / А. Манегетти. – М., 1996. – Режим доступа: <http://www.psycheya.ru/lib/meneg/menegetty.html>.
153. Меркулов, И.П. Когнитивная эволюция / И. П. Меркулов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. –310 с.
154. Монтескье, Ш.Л. О духе законов / Ш. Л. Монтескье. – М.: Мысль, 1999. – 672 с.
155. Моррис, У. Искусство и жизнь. Избранные статьи, лекции, речи, письма / У. Моррис; пер. и комм. Р. Усмановой. – М.: Искусство, 1973. – 512 с.

156. Мурзина, И. Я. Региональное культурно-образовательное пространство: структура, функции, социокультурный потенциал. Монография / И. Я. Мурзина. – М.: Издательство Перо, 2014. – 197 с.
157. Нанси, Ж.-Л. Очевидность фильма. Аббас Киаростами / Ж.-Л. Нанси; пер. с фр. А. Гараджа // Синий Диван: журнал. – М.: Три квадрата. – 2014. – № 4. – С. 78-99.
158. Нейсбит, Д. Высокая технология, глубокая гуманность: Технологии и наши поиски смысла / Д. Нейсбит; пер. с англ. А. Н. Анваера. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2006. – 381 с.
159. Нефедова, Л. К. Онтология культурного конфликта в европейской драме: Античность / Л. К. Нефедова. – Новое время: монография. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2013. – 158 с.
160. Нефедова, Л.К. Философский смысл детства / Л. К. Нефедова. – Омск: Амфора, 2010. – 204 с.
161. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – С. 303-478.
162. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Нанси; пер. с нем. Г. А. Рачинского. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 208 с.
163. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю.М. Антоновского, К. А. Свасьяна; предисл., примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Эксмо, 2006. – 640 с.
164. Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 2 / ИФРАН, Нац. общ-науч. фонд; научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс. А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М.: Мысль, 2001. – 634 с.
165. Норманн, Д. А. Дизайн вещей будущего / Д. А. Норманн. – М.: Strelka Press, 2013. – 224 с.
166. Норманн Д. А. Дизайн привычных вещей / Д. А. Норманн; пер. с англ. Б. Л. Глушака. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 272 с.
167. Орехов, С. И. Поиск виртуальной реальности: монография / С. И. Орехов. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2002. – 184 с.

168. Павич, М. Пейзаж, нарисованный чаем: роман для любителей кроссвордов / М. Павич; пер. с серб. Н. Вагаповой, Р. Грецкой. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 416 с.
169. Павич, М. Хазарский словарь: роман-лексикон. Мужская версия / М. Павич. – СПб.: Азбука-Терра, 1997. – 384 с.
170. Павич, М. Ящик для письменных принадлежностей / М. Павич; пер. с серб. Л. Савельевой. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2010. – 173 с.
171. Павленко, А.Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема / А. Н. Павленко // Вопросы философии. – М., 2002. – № 7. – С.66 – 79.
172. Пазолини, П. П. Поэтическое кино / П. Пазолини // Строение фильма. М.: Радуга, 1984. – С. 45-66.
173. Папанек, В. Дизайн для реального мира / В. Папанек; пер. с англ. – М.: Издатель Д. Аронов, 2004. – 416 с.
174. Пепперштейн, П. Яйцо [Электронный ресурс] / П. Пепперштейн // Электронная библиотека "Грамотей". – Режим доступа: http://www.gramotey.com/?open_file=1269104341.
175. Петренко Ю.А. Конструирование реальностей как механизм развития культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Петренко Юлия Александровна. – Омск, 2007. – 18 с.
176. Петровская, Е. Безымянные сообщества / Е. Петровская. – М.: ООО «фаланстер», 2012. – 384 с.
177. Печурина, А. В. Визуализация социальных исследований: новые данные или новые знания? / А. В. Печурина // Социологический журнал. – 2007. - № 3. – С. 81-89.
178. Печчеи, А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
179. Пивоваров, В.О любви слова и изображения / В. О. Пивоваров. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 140 с.
180. Пивоваров, Д. В. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 506 с.
181. Пивоваров, Д. В. Проблема синтеза основных дефиниций культуры / Д. В. Пивоваров // Вестник Российского философского общества. – 2009. – № 1. – С. 157-161.

182. Пивоваров, Д. В. Философия религии: учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – М.: Академический проект, 2006. – 638 с.
183. Пивоваров, Ю.Л. Россия и мировая урбанизация: антропокультурная и пространственная динамика / Ю.Л. Пивоваров. – Нальчик: Полиграфсервис и Т., 2007. – 336 с.
184. Платон Собр. соч. в 4 т. / Платон; под общ ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. – Т. 2. – М.: Мысль 1993. – 529 с.; Т. 3. – М.: Мысль; 1994. – 654 с.
185. Плат, К. М. Ф. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста / К.М.Ф. Платт // НЛЮ. – 2010 – № 106. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ke4.html>.
186. Плеснер, Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер; пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 368 с.
187. Пономарева, Н.А. Открытость как антропокультурное основание бытия и ее проявление в образовании: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Пономарева Наталья Александровна. – Омск, 2004. – 136 с.
188. Поселягин, Н. Антропологический поворот в российских гуманитарных науках / Н. Поселягин // НЛЮ. – 2012 – № 113. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/113/po5.html>.
189. Постчеловек. От неандертальца до киборга / под ред. Т. Ю. Чесноковой. – М.: Алгоритм, 2008. – 368 с.
190. Пригожин, И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / пер. с англ., общ. ред В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
191. Рассадина, С.А. Культурно-антропологические механизмы идентификации в практиках удовольствия: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13 / Рассадина Софья Александровна. – СПб., 2011. – 51 с.

192. Ратцель, Ф. Человечество как явление жизни на земле / Ф. Ратцель // История человечества: Доисторический период / И. Колер, И. Ранке, Ф. Ратцель; введение Г. Гельмольта. – СПб.: Полигон, 2003. – С. 106-327.
193. Ригведа. Мандалы IX-X / пер. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1999. – 559 с.
194. Риккерт, Г. Ценность и действительность [Электронный ресурс] / Г. Риккерт // Режим доступа: http://kulturoznanie.ru/?work=cennost_i_deistvitelnost.
195. Родькин, П. Е. Визуальная политика. Фирменный стиль России / П. Е. Родькин. – М.: Совпадение, 2007. – 159 с.
196. Розин, В. М. Визуальная культура и восприятие: Как человек видит и понимает мир / В. М. Розин. – изд. 5-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 272 с.
197. Российский гуманитарный энциклопедический словарь в 3 т. Т. 3: П-Я. – М.: Гуманитарный издательский центр Владос: филологический факультет С.-Петербургского ун-та., 2002. – 704 с.
198. Руднев, В. Морфология реальности [Электронный ресурс] / В. Руднев // Режим доступа: <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/morfologia.txt>.
199. Руднев, В. Словарь культуры XX века / В. Руднев. – М.: Аграф, 1999. – 384 с.
200. Савчук, В. В. Иконологический поворот / В. В. Савчук // Философские науки. – 2010. – № 5. – С. 134-139.
201. Сартр, Ж.-П. Слова. Автобиографическая повесть / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. Ю. Яхниной, Л. Зониной. – СПб.: Азбука-классика, 2003. – 304 с.
202. Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. Ю. Яхниной. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – 256 с.
203. Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр; пер. А. А. Санина // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-344.
204. Сеннет, Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет; пер. с англ. О. Исаева, Е. Рудницкая, Вл. Софронов, К. Чухрукидзе. – М.: Логос, 2002. – 424 с.
205. Сепир, Э. Статус лингвистики как науки / Э. Сепир // Языки как образ мира. – М.: АСТ, СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 127–138.

206. Серто, М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. де Серто; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовшиной. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с.
207. Соловьев, В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // В. С. Соловьев Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 3-138.
208. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Философское начало цельного знания. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 398-883.
209. Сорокин, П.А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин; пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. – М: Астрель, 2006. – 1176 с.
210. Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин; общ. ред., пер. с англ., сост. и пред.. А. Ю. Согамонов. – М.· Политиздат, 1992. – 543 с.
211. Спенсер, Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер; пер. с англ. – К.: Ника-центр, 1997. – 512 с.
212. Спиноза, Б. Сочинения в 2 т. Т. 1./ Б. Спиноза. – СПб.: Наука, 1999. – 489 с.
213. Степин, В.С., Горохов, В.Г., Розов, М.А. Философия науки и техники: учеб. пособие / В.С. Степин, В. Г. Горохов, М. А. Розов. – М.: Контакт Альфа, 1995. – 377 с.
214. Суджич, Д. Язык вещей / Д. Суджич; пер. с англ. – М.: Strelka Press, 2013. – 240 с.
215. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
216. Тарнас, Р. История западного мышления [Электронный ресурс] / Р. Тарнас; пер. Т. А. Азаркевича. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – Режим доступа: http://www.krotov.info/history/00/omen/tarn_06.htm.
217. Тиллих, П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих; пер. с англ., М.: Юрист, 1999. – 479 с.
218. Тищенко, П.Д. Что такое биоэтика? [Электронный ресурс] / П. Д. Тищенко // Биоэтика: вопросы и ответы. – М.: ЮНЕСКО, 2005. // Институт философии Российской академии наук. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/tish_bioeth.html.

219. Ткаченко, О. В. Феномен чести в европейской и русской культуре: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Ткаченко Олег Валентинович. – Ростов-на-Дону, 2004. – 176 с.
220. Топоров, В.Н. Космогонические мифы / В. Н. Топоров // Мифы народов мира: Энциклопедия Т. 2. / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1980.– С.6-9.
221. Топоров, В. Н. Пространство и текст / В. Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – М.:Наука, 1983. – С 227-284.
222. Трубина, Е.Г. Город в теории: опыты осмысления пространства / Е. Г. Трубина. – М.: Новое литературное обозрение, 2011, – 520 с.
223. Тулмин, Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин; пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. П. Е. Сивоконя. – М.: Прогресс. 1984. – 327 с.
224. Тульчинский, Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с.
225. Тюлина, Е.В. «Гаруда-пурана». Человек и мир: пер. с санскрита, исслед., коммент / Е. В. Тюлина; отв.ред. А.М.Самозванцев. – М.: Восточная литература, 2003. – 278 с.
226. Уорф, Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б. Л. Уорф // Языки как образ мира. – М.: АСТ, СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 157-201.
227. Усманова, А. Визуальные исследования как исследовательская парадигма [Электронный ресурс] / А. Усманова // Режим доступа: <http://viscult.ehu.lt/article.php?id=108>.
228. Усманова, А.Р. Между искусствоведением и социологией: о предмете и методе «визуальных исследований» / А.Р. Усманова // Визуальные аспекты культуры–2006: Сб. науч. ст. / под ред. В.Л. Круткина, Т.А.Власовой. – Ижевск: Удмуртский гос. ун-т, 2006. – С. 10-20.
229. Федяев, Д. М., Николин, В. В. Техника в потоке истории (социальные факторы технической эволюции) / Д. М. Федяев, В. В. Николин. – Челябинск-Омск: Изд-во ЧГПИ-ОГПИ, 1992. – 246 с.

230. Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М.Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ. под ред. Н.А. Блохиной. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2005. – 400 с.
231. Флоренский, П. Автореферат / П. Флоренский // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 113-119.
232. Флоренский, П. Иконостас / П. Флоренский. – М.: АСТ, 2005. – 203 с.
233. Флоренский, П.А. Православие / П.А. Флоренский // П.А. Флоренский Сочинения в 4 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1994. – С. 638-662.
234. Флоренский, П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П.А. Флоренский; сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
235. Флоренский, А.П. Столп и утверждение Истины в 2 т. Т. 1. / А. П. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 492 с.
236. Фрагменты ранних греческих философов Ч. 1 От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / А. В. Лебедев; Институт философии АН СССР. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
237. Франк, С. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия / С. Франк. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – 382 с.
238. Франк, С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) / С. Л. Франк // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 / сост. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. – М.: Мол. гвардия, 1991. – С. 153–184.
239. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд; пер. В. В. Бибихина // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 94-142.
240. Фрейд, З. Введение в психоанализ: лекции / З. Фрейд; пер. Г.В. Барышниковой; лит. ред. Е.Е. Соколовой, Т.В. Родионовой. – М.: Наука, 1989. – 455 с.
241. Фрейд, З. Психология бессознательного: сб. произведений / З. Фрейд; сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1989. – 448 с.

242. Фромм, Э Психоанализ и религия / Э. Фромм; пер. А. А. Яковлева // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 143-221.
243. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко; пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
244. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: Издательство АСТ, 2004. – 349 с.
245. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина, изд. 3-е., испр. – СПб.: Наука, 2006. – 452 с.
246. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
247. Хомяков, А.С. Полное собрание соч. в 8 т. Т. 5. / А.С. Хомяков. – М.: типолитография т-ва И. Н. Кушнерев и К, 1904. – 588 с.
248. Хоружий, С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии / С.С. Хоружий// Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10 – 31
249. Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юристь, 1996 – 575 с.
250. Шапиро, М. Некоторые проблемы семиотики визуального искусства. Пространство изображения и средства создания знака-образа / М. Шапиро // Семиотика и искусствометрия. – М.: Мир, 1972. – С.136-163.
251. Шеллинг, Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. / Ф. Шеллинг. – М.: Мысль, 1987 – 637 с.
252. Шеллинг, Ф. Философия откровения / Ф. Шеллинг; пер. с нем. А. Л. Пестова в 2 т. Т. 1. – СПб.: Наука, 2000. – 699 с.
253. Шичанина, Ю.В. Иномерность в современной культуре: многообразие проявлений: дис. ... д-ра. филос. наук: 09.00.13 / Шичанина Юлия Владимировна. – СПб., 2006. – 359 с.
254. Шкуратов В. А. Антропокультура и сапиентный диапазон эволюции / В. А. Шкуратов // «Стены и мосты»: междисциплинарные подходы в исторических

исследованиях: материалы Международной научной конференции, Москва, РГГУ, 13-14 июня 2012/ отв. ред. Г.Г. Ершова, Е.А. Долгова. – М.: Совпадение, 2012. – С. 73-79.

255. Шкуратов, В. А. Историческая психология / В. А. Шкуратов. – 2-е, пер. изд. – М.: Смысл, 1997. – 505 с.

256. Шопенгауэр, А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр; пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 256 с.

257. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / Щ. Шпенглер; пер. с нем., вступ. Ст. и примеч. К. А. Свасьян. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

258. Штомпка, П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования: учебник / П. Штомпка; пер. с польск. Н.В. Морозовой, авт. вст. ст. Н.Е. Покровский. – М.: Логос, 2007. – 168 с.

259. Щуцкий, Ю.К. Классическая китайская «Книга Перемен» / Ю.К. Щуцкий. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – 544 с.

260. Эко, У. Имя розы / У. Эко; пер. с итал. Е.А. Костюкович. – СПб.: Симпозиум, 2009. – 640 с.

261. Эко, У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / У. Эко; пер. с англ. и ит. С. Д. Серебряного. – СПб.: Симпозиум, 2007. – 502 с.

262. Эко, У. Два типа интерпретации / У. Эко // Новое литературное обозрение. – 1996. – № 21. – С. 10-21.

263. Элиаде, М. Космос и история: Избранные работы / М. Элиаде; пер. с фр. и англ.; общая ред. члена-корр. АН СССР И. Р. Григулевича, д. ф. н. М. Л. Гаспарова. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.

264. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

265. Элкинс, Д. Девять типов междисциплинарности для визуальных исследований / Д. Элкинс // Логос. – 2012. – № 1 (85). – С. 250 – 259.

266. Элкинс, Д. Исследуя визуальный мир / Д. Элкинс; пер. с англ. – Вильнюс: ЕГУ, 2010. – 534 с.

267. Юдин, Б.Г. Технонаука, человек, общество: актуальность гуманитарной экспертизы / Б.Г. Юдин // Век глобализации. – 2008. – № 2. – С. 146-154.
268. Юнг, К.-Г. О психологии восточных религий и философий / К.-Г. Юнг. – М.: Медиум, 1994. – 256 с.
269. Юнгер, Э. Рабочий. Гештальт и действительность; Тотальная мобилизация; О боли / Э. Юнгер. – СПб.: Наука, 2000. – 539 с.
270. Ямпольский, М. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф / М. Ямпольский. – М: Культура, 1993. – 456 с.
271. PC Writer 1.0. Настоящая любовь. – М.: АСТ Хранитель; СПб.: Астрель-СПб, 2008. – 288 с.
272. Leo Frobenius und seine Beobachtungen afrikanischer Kulturen [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.afrikanet.info/menu/meinung/kolumnen/datum/2008/12/28/leo-frobenius-und-seine-beobachtungen-afrikanischer-kulturen/>.
273. Newman, O. Creating Defensible Space [Электронный ресурс] / O. Newman // Режим доступа: <http://www.huduser.org/publications/pdf/def.pdf>.