

## ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 101.1:316

### **МИР КУЛЬТУРЫ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИСТОКИ И ЗНАКОВО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ**

**Б.Л. Губман**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается единство экзистенциальных оснований и знаково-символических средств конституирования культурных миров. Процесс становления многообразия культурных миров, описываемый в ракурсе логики, философии языка, семиотики, феноменологии и герменевтики, оказывается в финальной инстанции обусловленным экзистенциальной диспозицией субъекта по отношению к непредвиденному событию, манифестирующему бесконечность.

*Ключевые слова:* культура, экзистенциальные основания культуры, присутствие в мире, миры культуры, языки культуры, культурное априори, событие, бесконечность.

Культура как феномен надприродного существования человека всегда предполагает не только необъективируемый источник ее созидания, живую субъективность личностного начала, но и определенную реальность существующего результата деятельности, запечатленную как мир, обладающий смысловой целостностью, фиксируемой в знаково-символических средствах языка. Экзистенциальный исток культуры связан с существованием и непрерывным самопроектированием человека на временной дистанции его жизни, предполагающим выработку диспозиций по отношению к противостоящей ему вещной реальности, собственной телесности и другим людям. В силу этого обстоятельства само присутствие человека как конечного существа в потоке времени заставляет его фиксировать собственные диспозиции в знаковой форме, различая те феномены, с которыми он сталкивается, организуя их в значимый, наполненный смыслом мир. Разумеется, при этом взгляд на мир, создаваемый субъектом и опосредованный знаково-символическими средствами, нуждается в интересубъективном признании в границах некоторой общности людей. Мир культуры как раз и предполагает подобное признание со стороны других. Мирозидение, ставшее достоянием определенной общности людей, конституирует культурное единство. В этом смысле и обсуждается сюжет мира культуры, хотя, конечно, в границах любого единства интересубъективных связей рождаются постоянно новые миры, вписывающиеся в налично существующий или порывающие с ним. Попытаемся рассмотреть своеобразную дуальность мира культуры как обладающего экзистенциальным основанием и одновременно отливающегося в наличную картинно запе-

чатлевающуюся знаково-символически оформленную целостность, организующую коллективные единства.

### **Экзистенциальные основания конституирования мира культуры**

Культура — специфический феномен, порождаемый уникальностью человеческого существования. Особый характер бытия человека как принципиально невещного, нередуцируемого к совокупности эмпирических обстоятельств, в которых разворачиваются коллизии индивидуального существования, определяет специфику культуры. Ведь если предположить, что культура как нечто налично существующее, представленное в совокупности многообразных достижений, значимых результатов деятельности человеческих существ всегда явлена в некотором наличном состоянии, которое может быть описано, рационально осмыслено, смоделировано в типологических конструкциях и т. д., то неминуемо возникает вопрос об источнике феноменально постижимого и очевидной пульсации, постоянном изменении смысловой перспективы его видения. В философском плане становится очевидным, что подмеченная И. Кантом неразрешимая антиномичность человеческого существования как представленного, с одной стороны, наличной реальностью пребывания в феноменальном мире, среди иных вещей, а с другой — отличного именно способностью к свободному волеизъявлению, которое спонтанно и несводимо к каким-либо предпосылкам, лежит в основе специфики феномена культуры [9, с. 418]. Раскрыв эту антиномичность человеческого существования, немецкий мыслитель, по сути, поставил проблему специфики культурного творчества, во многом предопределив ход исканий не только его последователей неокантианской плеяды, но и теоретиков экзистенциально-антропологической ориентации.

Феноменология и герменевтика продолжили линию размышлений Канта, придав им пафос расставания с проблематикой классической метафизики сознания Нового времени, что имело прямое отношение и к рефлексивному осмыслению культуры [2, с. 61]. В процессе критики классической западной философской традиции М. Хайдеггером появился специфический вариант феноменологически обосновываемой «метафизики присутствия» и коррелятивный ему способ понимания культуры, позволяющий продуктивно рассмотреть вопрос об онтологических основаниях конституирования многообразия ее миров.

Отказываясь от рассмотрения человеческого существования в категориях сущностной метафизики, Хайдеггер намечает радикально иную перспективу его феноменологического описания как принципиально нередуцируемого к вещным характеристикам, отмеченного свободным выбором. Продолжая размышления Августина и развивая феноменологические идеи позднего Э. Гуссерля, он видит во времени горизонт человеческого существования, через который «высвечивается»

неисчерпаемость бытия. Подобный мыслительный поворот требует и особого арсенала экзистенциалов, отличающихся от категорий сущностной метафизики и позволяющих видеть скольжение «бытия-сознания» (Dasein) по безбрежному океану бытия. Именно в границах такого подхода и возникает многообразие диспозиций «бытия-сознания» по отношению к бытию, конституируется мир человеческого существования во времени. Экзистенциально-феноменологическая перспектива оказывается тем самым особым ключом к пониманию оснований становления мира культуры как результата наполненного смыслом переживания человеком своей «заброшенности» в стремительный поток времени. По сути, обладание человека «миром» в такой постановке проблемы укоренено в его изначальной историчности, являющейся краеугольным камнем любого варианта «метафизики присутствия».

Экзистенциальная герменевтика приходит от констатации существования множественности миров к поиску «мирности» как главной онтологической характеристики человеческого существования. Если В. Дильтей в границах предпринятой им «критики исторического разума» предлагает достаточно жесткую полемику с учениями И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля, упрекая их в «забвении времени и жизни» и констатирует существование многообразия различных по своим духовным основаниям культурных миров, то Хайдеггер движется в границах «метафизики присутствия» к онтологическому истолкованию феномена «мирности». Очевидно, что герменевтическая проблематика связана для него в первую очередь отнюдь не с поиском методологического инструментария «наук о духе», хотя он и находит собственный онтологический ракурс переосмысления выдержанных в ключе психологизма построений Дильтея, а концентрируется в превосхождении онтической данности, ориентируясь на утверждение мира как некоей априорной характеристики человеческого существования. Означает ли это, что подобный онтологический ракурс аналитики человеческого существования делает проблему его изначальной, априорной наделенности «мирностью», не связанной с рассмотрением феномена культуры. Преследуя цель создания фундаментальной онтологии, Хайдеггер предлагает как раз напротив истолкование мира в качестве базового условия существования культуры. Онтология оказывается по своему содержанию итогом рефлексии по поводу «мирности» как базовой характеристики бытия культуры.

В границах «метафизики присутствия» движение по канве анализа онтической фактичности выявляет своеобразное единство деятельной диспозиции «бытия-сознания» по отношению к многообразию сущего, указующего на мир как априорное условие его единства. Вещный мир, сущее предстает как существующий в спектре притяжения человеческой деятельности. «Феноменологически описать “мир” будет поэтому значить: выявить и концептуально-категориально фиксировать бытие наличного внутри мира сущего. Сущее внутри мира – это вещи, природные

вещи и “ценностно нагруженные” вещи» [16, с. 63]. Поэтому мир сущего включен в спектр многообразных целей человека, предполагающих не только познавательную заинтересованность, но и ранжирование по ценностной значимости, возможности практического воздействия. По сути, хайдеггеровские построения изначально наполнены культурным содержанием, спектром онтически данных феноменов, которые указывают на многообразие возможных вариантов познавательного, духовно-практического и практического отношения человека к предметным реалиям, сущему, наполняющему мир. Феноменологический ракурс описания отношения «бытия-сознания» к сущему имеет своей целью раскрыть механизмы его включенности в наполненную смыслом многовекторную деятельность, освоенную феноменологическими средствами.

«Мирность» существования открывается в «фактичности» и «подручности» сущего означает диспозицию «бытия-сознания» по отношению к пространственно соотнесенным с ним сущим, вещными образованиям. В границах «метафизики присутствия» дается аргументированная критика картезианского представления о пространстве. Сквозь призму присутствия «бытия-сознания» в мире пространство постигается не как атрибутивная характеристика протяженности вещей природы, ибо сама она проявляется как обладающая “мирностью”, постижимой через фактически данное сущее. Вещный мир предстает в качестве диспозиционно явленного – «подручного», соотнесенного с человеческими деяниями, «заботой». Он обладает совокупностью мест, в которых обнаруживает себя подручное. Онтическая «мирность» как многообразие включенности индивида с его телесностью (тема которой лишь контурно фиксируется в хайдеггеровской мысли) в различные типы взаимодействия с вещами указывает на многообразие миров, разомкнутый «большой» мир, открывающий бытийный горизонт. С подобной точки зрения связь человека с «ближним» и «дальним» окружением вырисовывает пространственную «матрешечную» вложенность миров, выделение которых зависит от реляционной соотнесенности с контекстом сущего, или же их противоположность и мыслимость в границах потенциально открытого большого мира. Рядоположенность «подручного», т. е. включенного в деятельность человека, правда, оказывается, как справедливо подметил позже Э. Левинас, первоначально не вовлеченной в контекст intersubjectивных связей «Я-Другой», от которых и зависит во многом сам феномен «мирности» [22, р. 77].

«Мирность», сообразно с «метафизикой присутствия», конечно же указывает не только на пространственную, но и на временную организацию существования. Хайдеггер тонко уловил взаимосвязь временного и пространственного измерений «бытия-сознания». «Мы говорим: дотуда расстояние одной прогулки, рукой подать, это “под носом”. Эти меры выражают, что они не только не хотят “измерять”, но что оцененная ими отдаленность принадлежит сущему, к которому подходят озаботившись

усматривающе. Но когда мы пользуемся твердой мерой и говорим: “до дома полчаса”, эту меру надо брать как оцененную. “Полчаса” тут не 30 минут, но длительность, которая вообще не имеет “длины” в смысле квантитативной протяженности» [16, с. 106]. И, действительно, даже наши рассуждения о социокультурных реалиях, когда отдаленность мест, с которыми люди связаны, измеряется временными единицами (минутами, часами, днями и т. д.), которые необходимы для телесного перемещения к цели путешествия при помощи определенных видов транспорта или без них, указуют на сопряженность пространства и времени как характеристик мира. Именно в этом плане позже и возникает тема картографии нашего сознания, становящаяся сюжетом интенсивных размышлений Ж. Делёза, Ф. Гваттари и других представителей постструктурализма. «Метафизика присутствия» обращает наше внимание на связь пространства и времени, фиксируемую феноменом скорости, и здесь при упоминании Хайдеггером феномена радиовещания неминуемо возникает вопрос о способности сущего как технического творения разума и рук человеческих обрести самостоятельный статус, оказывая обратное влияние на своего создателя и другие вещные компоненты мира. Об этом, содержательно развивая тематику, фиксируемую хайдеггеровскими размышлениями, впоследствии заговорили П. Вирильо и Б. Латур.

Своеобразная «хронотопичность» мира предстает в «метафизике присутствия», предполагающей его знаковое наполнение, создающее основание оформления его смысловой целостности. Сущее, имеющееся в пространственно-временной разомкнутости мира «бытия-сознания», дано через универсум знаков, отсылающий к определенным значениям. Знак рассматривается как некое средство – онтически «подручное», сопровождающий «имение дела» с сущим и открывающий его в его «мирности», отношении к иным сущим. Обнаружение значения знака при подобном подходе оказывается соотношенным с целостностью мира, выявленной через «имение дела» с сущим в определенном контексте. По сути, значение при такой трактовке выглядит контекстуально обнаруживающим отношение сущего к иным образованиям мира в некоторой ситуации использования знака, отождествляется со смыслом. «Значимость, с которой присутствие всегда уже освоилось, сама опять же таит в себе онтологическое условие возможности того, что понимающее присутствие как истолковывающее способно размыкать нечто подобное “значениям”, со своей стороны опять же фундирующим возможное бытие слова и языка» [там же, с. 87]. Значение, стало быть, связывается с экзистенциальной диспозицией понимания, которое, как явствует из приведенного фрагмента, характеризует круговую разомкнутость мира. Значение отсылает к разомкнутой смысловой тотальности языка культуры, в которой и присутствует «бытие-сознание». С этой точки зрения, «мирность» предполагает проецирование на совокупность связей суще-

го некоторой осмысленной картины или скорее совокупности таковых, поскольку существует множество миров.

Смысловая наполненность мира может родиться лишь в контексте intersубъективных связей с другими людьми, и поэтому присутствие предполагает экзистенциальную диспозицию «бытия с другим». Однако другой не может мыслиться как вещное сущее, так как также является собою присутствие в мире. «В бытии с другими и к ним лежит соответственно бытийное отношение от присутствия к присутствию» [там же, с. 124]. В этом многообразном отношении соприсутствия содержится потенциальная возможность сосуществования одновременно множественности культурных миров. Минимальным же условием их рождения является присутствие в мире неповторимого личностного «Я», способного утверждать свою самость и сохранять тождественность. Одновременно определение тождественности и уникальной самости предполагает в мире культуры отнесение к другим. И эта соотнесенность «Я» с другими в мире культуры опосредована предметными реалиями сущего. Соприсутствие «прочитывается» через совместную реальную или потенциальную деятельность с предметами, наполняющими мир, принадлежащими мне и другому [там же, с. 125]. Мир культуры оказывается наполненным смыслом, совместно извлекаемым соприсутствующими из наличных отношений к себе, друг другу и вещным образованиям – сущему<sup>1</sup>. Одновременно, как показал Хайдеггер, само по себе соприсутствие содержит для каждого из участников мира потенциальную возможность усредненности и утраты смысла под гнетом таковой, что в финальной инстанции может обернуться и потерей собственного «Я».

Интерсубъективная разделенность мира предполагает не только наличие осмысленной картины его составляющих, ранжированных в пространстве, но и постоянную возможность его трансформации во времени. Такая возможность онтологически задана самой структурой присутствия и соприсутствия. Раскрывая динамику присутствия, Хайдеггер наметил тему открытости мира, благодаря связи основных ипостасей времени – прошлого, настоящего и будущего, находящихся единение в экзистенциальной диспозиции заботы. «Исходное единство струк-

---

<sup>1</sup> В построениях Хайдеггера была лишь эскизно намечена тема значимости диспозиции по отношению к собственной телесности для конституирования мира соприсутствия. Она составила в дальнейшем поле для обсуждения многими крупными представителями экзистенциальной феноменологии и герменевтики. «Наше тело, – заключает М. Мерло-Понти, – в той мере, в какой оно способно к самодвижению, то есть в той мере, в какой оно неотделимо от взгляда на мир и в какой оно есть осуществление этого взгляда, есть условие возможности не только геометрического синтеза, но и всех экспрессивных действий и всех достижений, образующих культурный мир» [12, с. 493]. В аналогичном плане трактуется роль телесности и Ж.-П. Сартром: «Следовательно, сказать, что я вошел в мир, “пришел в мир”, или что есть мир, или что я имею тело, – это одно и то же» [15, с. 338]. Диспозиция по отношению к собственной телесности – важное условие создания смысловой целостности мира культуры.

туры заботы лежит во временности. Вперед-себя основано в настоящем. Уже-бытие-в... дает опознать в себе бывшесть. Бытие-при... делается возможным в актуализации» [там же, с. 327]. Присутствие означает наличие мира как уже оформившееся в прошлом, актуальное соприсутствие сущему в различных его проявлениях и экзистенциальный порыв к будущему, делающему мир открытым. Хайдеггер делает акцент на ипостаси будущего присутствия, соединяя тематику открытости с феноменологическим прочтением христианской эсхатологии личностного существования. Это отличает его как от Августина, так и от Ж.-П. Сартра, избравших настоящее в качестве основной характеристики времени. Именно через порыв в будущее в хайдеггеровском варианте «метафизики присутствия» обретает смысловое наполнение и постоянно ревизируемая хронотопически ранжируемая картина мира.

Открытость мира, как справедливо полагает Хайдеггер, означает возможность постоянной реализации экзистенциальных диспозиций понимания и интерпретации, сопряженных с поиском его новых смысловых граней. При этом в контексте такой трактовки темы за рамками обсуждения остаются многие проблемы. Прежде всего здесь не рассматривается сюжет, связанный с онтологией вторжения непредвиденного события в мир, характеризующийся сложившимися смысловыми характеристиками. Впоследствии он будет занимать «позднего» Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, П. Рикёра, а также противоположного им по стратегии мысли А. Бадью. Конституирование, сохранение и разложение миров под влиянием события – важнейшая проблема современной философии культуры. Не менее важен и не раскрываемый Хайдеггером в деталях сюжет создания мира в соприсутствии, т. е. в совокупности интересубъективных связей. Он опирается на выяснение механизма признания осмысленного образа мира, создаваемого одним «Я» другими. Принимаемый образ «мирности» выступает и как возможность мыслить традицию в диахронии. «С фактическим присутствием как бытием-в-мире есть всякий раз и миро-история» [16, с. 393]. В этом ракурсе прочтение истории будет сопряжено с некоторыми заданными в традиции способами хронологизации минувшего, коррелятивными миру и принципиально доступными пересмотру в перспективе его открытости.

Характерно, что даже радикальная критика «метафизики присутствия» Ж. Деррида, исходившая из рассмотрения таковой как проявления фоно-лого-центризма европейской мысли, оказывается сопряженной с ней достаточно тесными связями. В границах деконструкционистской стратегии в качестве фундаментального допущения нового варианта критики метафизики, в спектре проявлений коей оказывается и «метафизика присутствия», все же остается определенный умозрительно-рефлексивный остаток – процедура различения, которая связана со спектром таких понятий, как след, различие, архиписьмо, знак и т. д., и может быть рассмотрена как некоторый новый вариант рефлексивной

метафизики. Характерно, что в своих поздних произведениях Деррида трактует сам деконструктивизм как связанный в конечном счете с движением Dasein по траектории жизненного пути, на котором остаются знаково фиксируемые следы и различия, а следовательно, и основания «мирности». «Как я упоминал ранее, – уже изначально, и даже перед опытами выживания [survivance], которые сейчас мне известны, – я утверждал, что выживания – изначально понятие, которое составляет саму структуру существования, Dasein, если хотите. Структурно мы выживающие, отмеченные этой структурой следа и повторения» [20, р. 51], – говорил Деррида в своём последнем интервью.

Итак, культурное измерение человеческого бытия предполагает феномен мира, наполненного не только многообразием вещей, которые различным образом вплетены в человеческую деятельность, но и включающего совместное существование людей, способных наделять сущее именами, устанавливать свое отношение к его многообразию в общении, предполагающем коммуникацию. Именно в процессе коммуникативного взаимодействия рождается наполненный смыслом мир, способный сплотить коллективные сообщества на базе определенной преобладающей картины действительности с присущим ей единством пространственно-временных координат – «хронотопа», а также ценностных предпочтений. Это превалирующее картинное мировидение, в свою очередь, является той основой, которая может стать отправным пунктом порождения неограниченного многообразия миров. По сути дела, мир культуры как некоторая разомкнутая целостность может и должен мыслиться не как гомогенное единство, а как сотканный из многообразия миров, пытающихся вобрать в себя бесконечность бытия, внимая её вызову – непредвиденности события. Культура в своей «мирности» онтологически фундирована самим существованием человека и присутствием с другими в горизонте времени, но одновременно как коммуникационный феномен запечатлевается в живой практике производства и трансляции смыслов, предполагающей многообразие языковых форм.

#### **Миры культуры как открытая в бесконечность знаково-символическая реальность**

Реалии культуры в их наличном бытии всегда представлены как номинированные в языке, данные в их знаково-символическом оформлении. В зависимости от специфики того или иного культурного мира ему коррелятивны определенные языковые формы и способы коммуникации. Языки культуры моделируют способ существования реалий некоторого мира и задают таковые в их множественности и уникальности через присущие им семантические, синтаксические, прагматические и иные характеристики. В границах языков складываются определенные дискурсивные формы, задающие способ построения осмысленного описания некоторого ракурса мировидения. В первом приближении можно говорить о естественных языках, соответствующих мирам националь-



ных культур, и вторичных знаковых системах, конструирующих особые специализированные миры, например, модальной логики или абстрактного экспрессионизма в искусстве. Л. Витгенштейн, как известно, говорил о первичности естественного языка и вторичности многообразных знаковых систем, которые возникают на его основе, открытом множестве таких. Очевидно, что и в границах той или иной знаково-символической языковой системы возникают и особенности регламентации порождаемых ею вариантов дискурса.

Возвращаясь вновь к значению наследия Канта для создания современного взгляда на феномен культуры, можно констатировать, что идея априоризма, транскрибированная из сферы анализа структуры индивидуального сознания на область изучения создаваемой людьми intersубъективно значимой природной реальности, фиксированной в многообразных знаково-символических системах, является не утратившей своего значения и ведущей к раскрытию доопытных правил их регламентации. И в этом смысле вполне современно сегодня звучит и полемика Хайдеггера с Э. Кассирером (см.: [10]). Спустя многие десятилетия после ее завершения, современному читателю отнюдь не кажется исключенной линия примирения герменевтической перспективы, намеченной в «метафизике конечности», и платформы культурного априоризма, предложенного создателем философии символических форм. Крайности вполне сходятся, и логично предположить, что контекстуальная интерпретация текстов культуры не исключает правил априорной организации таких. При этом, конечно же, речь идет о культурном априори, появляющемся и живущем в некотором исторически определенном мире, чему нас научили не только кассиреровские штудии, но и построения К. Леви-Стросса, М. Фуко, Т. Куна, П. Фейерабенда и иных теоретиков.

«Мирность» предполагает наличие определенного описания, создающего ее единство. Очевидно, что миры культуры предполагают некоторое множество объектов и субъектов, которые их населяют и потенциально могут подлежать описанию в некотором языке. В этом смысле можно констатировать вслед за Н. Гудменом, который во многом солидарен с Кассирером: «Мы ограничены способами описания, что бы ни описывалось. Наша вселенная, если можно так выразиться, состоит из этих способов в большей степени, чем из мира или миров» [4, с. 3]. Способы языкового описания, стало быть, задают саму возможность многомирия культуры. При этом изначально появляется проблема редукции одних миров к другим и их рядоположенности. Связь миров и их принадлежность некоторому «мирному» единству не означает оправдания в этой области процедуры редукционизма. Нет и не может быть никаких универсальных правил сведения феноменов психического мира к тем, что фиксируемы в биологии, химии или физике, равно как несводимыми друг к другу, по верному утверждению Гудмена, будут художественные миры, запечатлеваемые В. Ван Гогом или Д.А. Каналетто, каждый из которых

обладает особой характеристикой картинности. Миры действительно могут сохранять определенные черты филиации, но могут и быть просто рядоположенными, существующими друг рядом с другом. Тому способствует отличие языков их выстраивания, которые могут быть как дискурсивно-вербальными, допускающими истинность как оценочную характеристику утверждений, так и образно-символическими, которые в ней не нуждаются. Остается проблемной возможность объединения миров в некотором единстве, равно как и мыслимое существование культурной «мирности» как универсального – пусть и разомкнутого – целого. Рефлексивное обнаружение такого рода единства на базе различных методологических подходов – предмет оживленного обсуждения в современных исследованиях.

Наличное бытие культурных миров как запечатлеваемых в знаково-символической реальности рассматривается в различной перспективе в границах логической семантики и прагматики, семиотического подхода, феноменологии и герменевтики, математической онтологии и иных вариантов современной мысли. При всем различии платформ подхода к анализу знаково-символической реальности культурных миров теоретики, обращаясь к этому сюжету, так или иначе задаются вопросом о конституировании таковых как некоторых фиксируемых языком множеств, включающих в себя определенные подмножества, среди которых могут быть и состоящие из одного элемента. Различение тождества и различия может рассматриваться как фундаментальная операция, осуществляемая сознанием на базе обращения к знаковой форме фиксации феноменально данного. Деррида, как известно, полагал, что подобный взгляд вырисовывает предельное основание архиписьма как способа созидания различных запечатлеваемых в языке культурных миров. Так или иначе открытость вызову бесконечности – основа конституирования знаково-символически оформленных многообразных культурных миров. Одновременно подобная открытость составляет и базу постоянного пересмотра содержания миров и даже их деструкции. В этой реляционной посылке реально заложена возможность подрыва влияния любых тотализирующих конструкций.

Современный подход к культурным мирам как наличной знаково-символической реальности несомненно предполагает обращение к основополагающим идеям аналитической философии, которые учитываются при разработке этого предметного поля и всеми иными направлениями. В границах логического атомизма мир предстал как обладающий единством логической организации, доступный строгому анализу, способному выявить aberrации неверного использования языка как на уровне отдельных атомарных высказываний, так и в пределах их молекулярных констелляций. На базе фрегеанского разграничения значения и смысла знака выстраиваются расселовская теория типов и описаний, построения раннего Витгенштейна. Мир, сообразно с воззрениями Вит-

генштейна этого периода, предстает как априорно данный в языке с его универсальной логической структурой, способной запечатлеть фактуально случающееся. «Логическая картина способна изображать мир» [5, с. 9]. Сообразно с этой установкой типологически ранжируются и основные предложения языка, возникает идея его очищения от метафизических наслоений, которая затем найдет поклонников среди представителей Венского кружка. Вместе с тем и в ранний период своего творчества Витгенштейн констатирует наличие элемента мистического, неизречимого в строгом мире логических конструкций.

Появление философии лингвистического анализа переводит проблему «мирности» в принципиально иной регистр анализа ее воплощенности в обыденном языке. Именно обыденный язык оказывается в сочинениях позднего Витгенштейна той средой, в которой в процессе intersubъективной коммуникации рождается «мирность» как создаваемая им изначальная картина реальности. Логика остается каркасом языка, своеобразной подводной частью его айсберга, но первичной оказывается именно семантическая грань языка, связанная с конструированием осмысленной картины мира. Витгенштейн полагал, что в границах определенного сообщества, принимающего в качестве базового для общения в нем некоторый язык, цементирующим началом взаимопонимания служит феномен доверия к привносимым им смыслам. В свете такого подхода сама картинность языка является в финальной инстанции укорененной в семантике его обыденного использования. «Начиная верить чему-то, – замечает Витгенштейн, – мы верим не единичному предложению, а целой системе предложений (Этот свет постепенно осеняет все в целом)» [6, с. 341]. Обыденный язык в его целостности задает некоторую картину мира, в которую могут вписываться отдельные предложения, прорисовывающие ее детали. Акцент примата семантики по отношению к логике, как впоследствии констатирует Гадамер, обнаруживает единство подхода к языку, которое характерно для философии обыденного языка и герменевтики.

Витгенштейн провозгласил, что язык существует в постоянной игровой активности использующих его субъектов. При этом правила, регламентирующие игру, коррелятивны ее специфике. Обыденный язык, который подобен структуре города с его историческим центром и периферией, находится в процессе постоянного становления. Возникающие на его основе и, можно было бы добавить, в границах картины его мира многообразные специфицированные языки обладают своими собственными игровыми правилами, формирующими образы реальности [7, с. 131]. По сути, эти правила создают многообразие допытных условий конструирования картин мира, и рассуждая в этом ракурсе, многие последователи Витгенштейна возвращаются к идее априоризма, трактуя его как имманентный языку способ работы со знаками, который и позволяет видеть реалии в некотором заданном измерении. Правила языковых игр

возникают в истории и, разумеется, подвержены трансформационным изменениям через механизм конвенций в контексте интересубъективных связей. В подобной перспективе значение знака начинает трактоваться как его использование в языковой практике и, по сути, в противовес фрегеанскому пониманию отождествляется со смыслом. Языковые игры конституируют многообразие культурных форм, за пределами которых поздний Витгенштейн также видел неизречимо мистическое начало.

Философия обыденного языка уже в процессе ее создания в трудах Витгенштейна обозначила возможные дальнейшие перспективы истолкования мира культуры как запечатлеваемого в многообразных знаково-символических системах. В плане реализации её семантического потенциала прежде всего возник вопрос о тех индивидуальных реалиях, которые изначально существуют в культурных мирах и могут рассматриваться как элементы определенных множеств. Этот вопрос нашел интересную интерпретацию, например, в построениях П. Стросона, характеризовавшихся им как «дескриптивная метафизика». В границах его представлений мир, явленный в нашем восприятии в пространственно-временном измерении, наполнен не только индивидуальными вещными субстанциями, но и человеческими субъектами. Описание последних, как он признает вслед за Кантом, не возможно вне изначально заданной оппозиции телесного и ментально-невещного начал [24, с. 101–102]. Эта дуальная полярность всегда будет присутствовать в языковой дескрипции мира. Интенциональные акты человеческих существ, предполагающие мотивацию действия при описании культурных реалий противоположны описанию внешней оболочки причинно-следственных связей, порождающих определенный эффект.

Ещё один важный вопрос, возникающий при фиксации миров культуры в языке, поднимаемый в формате аналитической традиции, – относительность тех лингвистических ликов, которые запечатлевают реалии миров, их словарей. Ему сопутствует и постоянно репродуцируемая дискуссия о переводимости реалий, запечатлеваемых в одном словаре, в иные. По сути, это спор о «прозрачности» содержания миров, фиксированных несхожими словарями. Разделяя положения теории описания Рассела, С. Крипке, как известно, в пределах собственных логико-семантических построений допускает возможность фиксации феноменов мира таким образом, что перевод может быть реализован точно. По-иному видят эту проблему У. Куайн и Д. Дэвидсон, для которых наличие различных базовых словарей – свидетельство крайней относительности и ограниченности любых вариантов перевода [11, с. 83–85; 8, с. 258–276]. Восприняв историю споров о непрозрачности миров и языков, Р. Рорти и вовсе заговорил о невозможности перевода одного культурного словаря в иной, закрытости друг для друга культурных миров.

Прагматика обыденного языка, анализируемая в рамках аналитической философии, задает еще один важный ракурс истолкования про-

цесса конституирования миров культуры. Опираясь на философию позднего Витгенштейна Д. Остин заговорил о том, что речевые акты сопряжены не только с утверждением, констатацией феноменов мира в некоторой ситуации (локуция), но и с определенным зарядом отношения к обсуждаемой предметности, призванным воздействовать на собеседника и выражающимся в императиве приказа, вопрошании, предостережении и т. д. (иллокуция) [13, с. 84–93]. Речевые акты сообщают также собственное отношение говорящего к обсуждаемому явлению (перлокуция). Интециональность речевых актов стала предметом специального обсуждения Д. Серля, прямо связавшего ее с ориентацией на конституирование социокультурной реальности. По сути, речевые акты несут на себе отпечаток властных устремлений говорящего субъекта и именно на это обстоятельство, изученное лингвистической философией, обратили влияние представители постструктурализма.

Подходы к анализу знаково-символических средств фиксации культурных миров, предложенные в границах аналитической традиции, оказались совместимыми с платформой семиотики, в пределах которой знаковая реальность рассматривается в её постоянном умножении – пролиферации – и одновременно в ее упорядоченности некоторыми культурными кодами. Характерно, что именно на эти два аспекта семиотического подхода к рассмотрению культурных миров обратил внимание У. Эко, для которого собственные постструктуралистские построения немыслимы вне синтеза идей лингвистической философии и семиотической доктрины Ч. Пирса, равно как и без наследия герменевтической традиции от Хайдеггера до Рикёра.

Современный семиотический взгляд на конституирование реалий мира культуры, предполагает, как справедливо считает Эко, обращение к наследию Пирса. Этот автор действительно предложил такое видение семиозиса, которое созвучно современности своим пафосом нелимитированного умножения знаковой реальности. Пирс, как известно, считал семиотику – «формальную науку о знаках» – тождественной логике. Он, как и впоследствии Эко, полагал ее во многом обязанной усвоению уроков кантовской мысли, в границах которой рождается учение о продуктивном воображении, позволяющее создать представление о содержании процесса семиозиса. О своем видении работы механизма сознания Пирс говорил, что в нем «нет ничего, что отличало бы его от многого из того, что было сказано на этот счет Кантом» [14, с. 34]. Знаковая реальность, как полагал Пирс, фиксирует не только мир данного, но и то, что связано с работой воображения и приращения знания. Своеобразная «чреватость» человеческого опыта будущим в его понимании всегда содержит момент порождения нового значения знака. В этом плане производство нового значения знака оказывается сопряженным с процессом его соотнесения с иным знаком – интерпретантом [там же, с. 48]. Комментируя представления Пирса о семиозисе и его незавершенности в

свете работы открытого Кантом механизма «продуктивного воображения», Эко говорит о принципиальной безграничности этого процесса [21, р. 71]. При этом одновременно прорисовывается и вопрос о нормативных правилах интерпретации прочтения знаковых ансамблей.

#### **Наличие в языке имманентных ему кодов, правил прочтения знаковых систем**

Языки культуры, не только в варианте национальных, но и принадлежащие к разряду вторичных (от языков мифа до искусства, высокоспециализированного аппарата науки), доопытны по отношению к миру вещей, вторгающихся в область данного субъекта. Коды, по мысли Эко, позволяют вычитывать смысловое содержание текстов, рожденных в том или ином мире, дают возможность опознания реалий, их динамических констелляций, событийного наполнения [17, с. 45]. При этом, согласно Эко, код может принадлежать как миру автора, так и иному миру, в котором пребывает читатель, что диктует возможность их потенциального расхождения как своеобразных доопытных оснований смыслопорождения. Он подчеркивает, что «идеологические пристрастия читателя могут действовать и как “переключатели кода”, заставляя читателя читать тот или иной текст в свете “отклоняющихся” кодов (в данном случае – просто отличных от тех, которые были предусмотрены автором-отправителем)» [18, с. 45]. Учитывая ситуацию возможности синхронного и диахронного культурного многомирия, о которой любит говорить Эко, варианты такого несовпадения кодов прочтения текста, по сути, дела нелимитированы. В качестве примеров такой смены кодов прочтения в зависимости от ситуации истории Эко называет средневековую интерпретацию Вергилия или же пролетарскую интерпретацию «Парижских тайн» Э. Сю.

Постоянное порождение культурных миров через процесс нелимитированного семиозиса – центральный тезис постструктуралистской концепции Эко, вырастающей на базе синтеза идей Канта, Пирса, Витгенштейна и целостной традиции лингвистической философии, а также конструктивной критики структурализма и восприятия построений П. Рикёра. Концепция конституирования и умножения культурных миров как результата принципиально неограниченного семиозиса подробно эксплицирует тематику самопорождения образов, воплощенных в многообразной знаково-символической форме, но оставляет неразрешенным вопрос об источнике подобной трансформации. Ответ на этот вопрос предполагает в реалиях современной мысли два способа его решения – стратегии феноменологической онтологии и онтологии бытия и события.

Первый из них наиболее обстоятельно представлен в феноменологической герменевтике П. Рикёра. В полемике с наследием Э. Гуссерля в творчестве П. Рикёра складывается специфический вариант синтеза феноменологии и герменевтики [1, с. 321–335]. Формулируя собственный взгляд на возможность переосмысления классической фе-

номенологической установки, Рикёр полемизирует прежде всего с «гуссерлианским идеализмом», присущим этой версии трансцендентализма поклонением идеалу научности, приходящему в противоречие с феноменами принадлежности субъекта миру, конечности познания, обусловленности понимания «бытием-в-мире» [23, p. 105]. Гуссерлианское обращение к интуиции противоречит опосредованности любого понимания интерпретацией. Продолжая полемику с Гуссерлем, Рикёр утверждает необходимость критического рассмотрения Cogito. Критика идеологии и психоанализ должны, на его взгляд, помочь в осуществлении этой цели, демонстрируя включенность личности в совокупность intersубъективных связей. Высказав свое несогласие с определенными установками учения Гуссерля, Рикёр создает программу герменевтической феноменологии, основополагающими положениями которой должно стать прежде всего осознание фундаментальности проблемы смысла существующего, его знаковой оформленности в многообразии языков. Единство феноменологии и герменевтики достигается, по Рикёру, путем осознания зависимости языка и процесса смыслопорождения от игрового и исторического характера опыта человеческого существования в перспективе, намеченной Х.-Г. Гадамером [23, p. 117–119].

Феноменологическая герменевтика в её рикёровской редакции исходит из априорной упорядоченности языковых форм, в которых воспроизводятся многообразные культурные миры. Отталкиваясь от «мира повседневности», данного в обыденном языке, субъект, ориентированный на коммуникативную взаимосвязь с другими субъектами, способен создать в различных дискурсивных формах образ специализированного мира, который дискурсивно оформлен, с тем чтобы потом быть адресованным к иному миру читателя и зрителя, запечатлеваемому также в форме дискурса. Так или иначе онтология со-бытия, со-присутствия в мире с другими – отправная и финальная точки истолкования природы знаково-символических миров в феноменологической точке истолкования природы знаково-символических миров в феноменологической онтологии.

Второй вариант поиска источника конституирования культурных миров связан с осуществленной А. Бадью попыткой построения универсальной математической онтологии, которая, на его взгляд, может стать основанием постижения многовариантных логик культурных миров. В формате своих размышлений французский философ полемизирует с построениями теоретиков лингвистической философии, постструктурализма и герменевтики, полагая возможным создание онтологии явленной множественности бытия, постоянно «взрывающейся» и пересоздаваемой возникающим из ничто событием, устремленной к бесконечности и лишенной начала Единого (см.: [3, с. 8–27]).

Анализируя культурные миры в их многообразии, Бадью опирается на платформу разрабатываемого им варианта «объективной феноменологии», которая предполагает устройство каждого из них сообразно

с его собственной трансцендентальной структурой. Таким образом, мир, где чистые множества явлены как объекты, структурно упорядочен и задает сеть тождеств и различий составляющих его элементов. Кант и Гуссерль, с точки зрения Бадью, не осознали зависимости трансцендентального логического порядка от онтологии ситуаций бытия [19, с. 173–174]. Критикуя их версии трансцендентализма, он, однако, прибегает к идее «объективного априори».

Несмотря на критическое отношение к постмодернизму, Бадью при описании культурных миров в их статике и динамике руководствуется арсеналом категорий, который вполне созвучен постклассическому типу философского теоретизирования. В ракурсе «объективной феноменологии» миры в их статической форме предстают в его понимании как состоящие из объектов («единиц являющего себя в мире», его атомов, определяемых на базе трансцендентального индексирования в перспективе их феноменологических свойств), также их связей. «Мир онтологически утверждается тем, что является, и логически утверждается отношениями между явленными феноменами» [19, р. 305]. Через принадлежность миру определяются тождественность и различие, существование и несуществование объектов. Различные миры подвержены изменению и определяются Бадью категориями места события – сайта, слабой и сильной единичности, события. В качестве рефлексивного множества, которое принадлежит себе и, следовательно, превосходит границы бытия, сайт наводит мосты между бытием и конкретно существующим, является, чтобы исчезнуть, открывая сильную единичность приходящего в мир явления, которое несет истину. Можно согласиться с тем, что явление, вторгающееся в область бытия, будет требовать новой номинации объектов и установления априорных конфигураций взаимосвязи, но в этом случае вряд ли возможно снять герменевтическую проблему переописания реалий мира, совместимости словарей, предполагаемых этой операцией, и т. д. Таким образом, остается и вопрос о вовлеченности субъекта в априорно заданные конфигурации мироописания, которые вполне могут меняться под влиянием непредвиденного события, манифестирующего собой полюс бесконечного.

Миры культуры обретают реальность через их номинирование и смысловое воспроизводство в естественном языке и опирающихся на него вторичных знаковых системах. В любом случае разноуровневые миры, коррелятивные им культурные формы и дискурсы организуют определенные множества номинируемых ими реалий в единства на основе некоторых априорно заданных правил – кодов. Именно коды выступают как априорный и исторически преходящий фундамент мира культуры, упорядочивающий знаково-символически запечатленные реалии в некую картину. Использование многообразия языков культуры, соответствующих их мирам, не может осуществляться без кодовых априорных начал, которые, однако, сами подлежат ревизии на базе без-



граничного семиозиса, использования знаковых средств для их переинтерпретации при посредстве иных знаков. Источник динамики этого процесса следует искать в событии, разрушающем иерархичную упорядоченность сложившихся картин миров, ведущем к появлению новых культурных миров и необходимости их описания, герменевтической интерпретации в ранее несуществовавшей перспективе. Событие, посягающее на ревизию современного устоявшегося состояния, сложившейся констелляции культурных миров, способное провоцировать появление новых миров культуры, вызывает от лица бесконечности к смыслосоздающей активности экзистенциального субъекта.

Рассмотрение знаково-символического слоя, наличного бытия культурных миров, запечатлеваемое средствами логики, философии языка, семиотики, феноменологии и герменевтики и иных вариантов их рефлексивной фиксации, в финальной инстанции приводит к экзистенциальной проблематике, запечатленной «метафизикой присутствия». Понимание процесса конституирования культурных миров демонстрирует необходимость раскрытия двух взаимодополнительных моментов, участвующих в их порождении, – априорных онтологических диспозиций человеческого существования во времени, открытого непредвиденно являющемуся в перспективе бесконечности событию, и доопытных констант многообразия знаково-символических форм, созидających миры культуры.

### **Список литературы**

1. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М.: Канон+, 2009. 400 с.
2. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: РОС-СПЭН, 2005. 236 с.
3. Губман Б.Л. Философский универсализм и логика культурных миров: альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания // Западная философия конца XX-го–начала XXI вв. Идеи. Проблемы. Тенденции / под ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2012. С. 8–27.
4. Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-пресс, Практис, 2001. 376 с.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 1–73.
6. Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 321–405.
7. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 75–319.

8. Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Практика, 2003. 448 с.
9. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
10. Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 377–404.
11. Куайн У.В.О. Преследуя истину. М.: Канон+, 2014. 175 с.
12. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 603 с.
13. Остин Д. Избранное. СПб.; М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
14. Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков. СПб.: Алетейя, 2000. 352 с.
15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Терра, 2002. 639 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. 451 с.
17. Эко У. Отсутствующая структура. СПб.: Петрополис, 1998. 431 с.
18. Эко У. Роль читателя. М.: Symposium, 2005. 502 с.
19. Badiou A. Logics of Worlds. Being and Event, 2. L.; New York: Continuum, 2009. 617 p.
20. Derrida J. Learning to Live Finally. The Last Interview. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007. 96 p.
21. Eco U. Kant and the Platypus. L.: Vintage, 2000.
22. Levinas E. Totality and Infinity. - Pittsburg: Duquesne University Press, 1969. - 314 p.
23. Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. - Cambridge; P.: Cambridge University Press, 1981.- 314 p.
24. Strawson P.F. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. -L.;N.Y.: Routledge, 1996. - 255 p.

## **CULTURAL WORLD: EXISTENTIAL SOURCES AND SYMBOLIC REALITY**

**B.L. Gubman**

Tver State University, Tver

The paper is aimed at revealing the unity of existential foundations and symbolic means of cultural worlds constitution. Described in the perspective of logic, language philosophy, semiotics and hermeneutics, the process of plurality of cultural worlds formation appears to be dependent in the final instance on the existential disposition of the subject to the unpredictable event manifesting infinity.

**Keywords:** *culture, existential foundations of culture, presence in the world, cultural worlds, languages of culture, cultural a priori, event, infinity.*

*Об авторе:*

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

*Author information:*

GUBMAN Boris Lvovich – Ph.D., professor, Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru