МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ

ЛУБЕНСКИЙ ФИНАНСОВО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ КОЛЛЕДЖ

ПДАА

**РЕФЕРАТ**

**С КУЛЬТУРОЛОГИИ**

НА ТЕМУ: ***Подходы к изучению отношения "личность-культура"***

Выполнил студент 25 группы

**Мотузный Василий**

Лубны 2009

## Подходы к изучению отношения, личность-культура

С. Неретина и А. Огурцов в интересной книге "Время культуры" показывают, что в работах Н. Бердяева, М. Бубера, М. Бахтина, B. Библера личность рассматривалась или как самостоятельная сущность, отделенная от культуры (культура есть всего лишь условие бытия личности), или в рамках диалогического отношения, где культура образует второй план бытия личности, или, наконец, как дополняющий аспект бытия: личность и культура - это одно целое, культура реализует себя в диалоге и бытии личности, личность реализует себя в жизни культуры. Для Бердяева личность человека противостоит его родовой сущности, Христос - вот тот образ, который более всего характеризует личность. Личность "всегда конкретна, неповторима, сосредоточивает в себе всю полноту бытия", в ней совершается мистическое рождение в человеке Бога [108. C.103]. Подобно Христу, личность - это дух, свобода, творчество, самостоятельный, независимый мир. Культуру же Бердяев понимает амбивалентно: с одной стороны, это "культура духа", "живой процесс", вечное бытие ("в более глубоком смысле - культура вечна. Античная культура пала и как бы умерла. Но она продолжает жить в качествах, а не количествах, она уходит в глубину"), с другой - культура "не есть осуществление новой жизни, нового бытия", поскольку овеществление духа в произведениях культуры ведет к его "отяжелению", "охлаждению", "падению" [28. С.253, 256; 108. С.106]. Хотя личность у Бердяева как-то связана с культурой, вероятно, посредством духа и творчества, личность и культура характеризуются сами по себе, кроме того, сегодня нас вряд ли может устроить подобный нестрогий анализ культуры.

В работах Бубера личность в качестве Я уже получает свое культурное определение: она существует не только в контексте непосредственных взаимоотношений Я и Ты, но и опосредствующих Оно, под которым понимается язык и другие реалии культуры. "Если отношение "Я-Ты", - поясняют Неретина и Огурцов взгляды Бубера, - непосредственно, то отношение "Я-Оно" опосредовано и отчуждено. Отношение Я и Ты снимается в отношении Я и Оно.

Уже язык затрудняет непосредственность в отношениях Я и Ты. Между Я и Ты возникает некая опосредствующая сфера - сфера объективных смыслов культуры, область произведений культуры, языка, литературы, науки. Между Я и Ты, опосредованным миром Оно, уже нет никакой понятности, прозрачности, непосредственной связности. Мой образ, воплощаясь в произведениях языка и культуры, становится частью мира Оно, чтобы вновь и вновь становиться Ты, "одаряя счастьем и вдохновением"" [108. С.235].

Но все же Я в работах Бубера - это не совсем личность, а культура, представленная весьма бедно. Кроме того, здесь так же, как и у Бердяева, речь идет о личности как таковой, неизменной во времени и в разных культурах.

И Бахтин рассматривает личность не саму по себе, в культуре. Для него ведущей точкой зрения является эстетическая, а культура трактуется как диалогическая эстетическая реальность (мир как литература, искусство). Новизна в трактовке личности в том, что последняя рассматривается как реализующая, проживающая себя в форме (через форму) произведения культуры; при этом именно произведение становится местом схода и одновременно границей диалогирующих личностей. При чтении или слушании поэтического произведения, пишет Бахтин, "я не оставляю его вне себя, как высказывание другого, которое... нужно просто услышать и значение которого нужно просто понять; но я в известной степени делаю его своим собственным высказыванием о другом, усвояю себе ритм, интонацию, артикулированное напряжение, внутреннюю жестикуляцию... как адекватное выражение моего собственного ценностного отношения к содержанию... Я становлюсь активным в форме и формой занимаю ценностную позицию вне содержания - как познавательно-поэтической направленности" [24. С.59].

"Как и для Бердяева и Флоренского, - замечают Неретина и Огурцов, - культура для Бахтина онтологична, совершается в глубинах сознания субъекта культуры, являясь основанием для его постоянного внутреннего самоизменения и выражая себя в произведениях-объектах... самой идеей вхождения творцом в невидимое, преодолевая материальный внетворческий характер формы, идеей преодоления себя другим, с помощью, через другого, Бахтин обнаруживает способ "записи", а точнее "переписи себя"... через субъект-субъектные отношения автора и читателя (слушателя, зрителя), осуществляющиеся сквозь произведение, размытая форма которого и является границей культурных областей, однако, не так, как на географических картах, то есть свободно располагаясь внутри очерченных границ. Напротив, культура вся подтягивается к границам, сосредоточивается на них, поскольку "внутренней территории у культурной области нет; она вся располагается на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее... Каждый культурный акт существенно живет на границах"" [24. С.25; 108. С.248 - 253].

Проблематизируя эти замечательные идеи Бахтина, которые я, безусловно, разделяю, можно, тем не менее, обратить внимание на два момента. Эстетический план культуры - не единственный, и диалог - не единственный процесс, определяющий культуру. Достоинство подхода Бахтина в совместной трактовке личности и культуры, но в этом же и определенный недостаток. Соотносительный анализ предполагает не только истолкование изучаемых целостностей относительно друг друга, но и каждой по себе отдельно. В этом плане необходимо ответить на вопрос, что собой представляют личность и культура как самостоятельные целостности и параллельно, как они определяют друг друга.

Если для Бахтина предельная реальность задается идеей диалогизирующих сознаний, то для Библера - идеей диалогизирующих разумений (разумов), схватываемых в познании с помощью диалогики. "Диалогика, - пишет Библер, - логика диалога двух и более логик. Предполагается, что всеобщее множественно, и каждая из логик актуализирует одну из возможностей бесконечного бытия... Диалогика есть "общение логики и логики", не совпадающих одна с другой, выходящих на "грань с другой логикой, с другой всеобщей культурой"" [108. С.255; 33. С.14-15]. Всеобщий разум не только множественен, он подобно гегелевскому духу развертывается, проходя ступени развития, при этом он действует как бы не сам, а посредством человека, "ибо без сосредоточения в уме и руках индивида всеобщий разум бездейственен, безволен, не способен к следующему шагу своего восхождения" [108. С.262].

Каждый шаг восхождения разума обусловлен особой экзистенциальной ситуацией, состоящей в том, что индивид исчерпывает все свои возможности мыслить и действовать привычными способами; в результате, поясняют Неретина и Огурцов, "он побуждается к выходу за собственные пределы, в "ничто", во внелогическое. Используя неопределенную способность суждения, индивид в этом самом "ничто" обнаруживает новые возможности бытия, нового мира ("мира впервые", в терминологии Библера) и соответственно нового субъекта, который и является носителем другого разума, другой логики" [108. С.258].

Необходимым условием происходящего в этой точке "ничто" начинания нового разума является, по Библеру, с одной стороны, создание нормативных Образов личности как произведений культуры, с другой - самодетерминация индивида, т.е. "выход ее в горизонт личности", с третьей стороны, выслушивание (действие совести) личностью начинающегося в этой точке нового разума, а, по сути, получается выслушивание современности. "Смысл таких перипетий в том, - полагает Библер, - что именно они "формируют коренные Образы личности - образы культуры различных исторических эпох - Прометей и Эдип; Христос; Гамлет, Дон Кихот, Фауст... Эти образы личности вступают между собой в напряженное внеисторическое нравственно-поэтическое общение - общение в нашей душе". Средоточием, сердцевиной так понятой нравственности является совесть (совесть), смысл которой во "внутреннем напряженном общении моего эмпирического, индивидуального, вслушивающегося я и Я всеобщего, уже понимающего всю мою жизнь, и всю жизнь, предшествующую моему индивидуальному бытию, завязанную моим бытием в будущее". Именно совесть является основанием диалога, той "болевой точкой", которая сводит воедино разные голоса и "порождает нравственный катарсис современного духовного (нравственно-поэтического) бытия. Только в таком сведении воедино, сосредоточенности, единственности возможно свободное нравственное решение, совершается мгновенный свободный и ответственный поступок... Только в горящем очаге современных нравственных проблем оживают (в нашем сознании) и преображаются (в свободной воле) трагедии и исторические формы культуры, вступают в живое общение исторические Образы личности".

Но взаимососуществование двух (многих) диалогизирующих субъектов разума, логики, двух (многих) диалогизирующих образов культур, двух (многих) оспаривающих друг друга возможностей поступка в одном человеке предполагает, что этот самый индивид должен созреть в личность и, истощив себя, начать заново себя производить. Такой индивид существует не как личность, а в горизонте личности..." [34. С.7-8, 10, 29; 108. С.258-259].

Таким образом, личность в трактовке Библера - это не просто индивид и даже не только индивид, самодетерминирующий свою судьбу, но индивид, через которого начинается новый разум, строится как особое произведение новый образ культуры; именно в этом процессе индивиду приходится входить в горизонт личности и самодетерминировать свою судьбу. Из какой позиции Библер выходит на такое понятие личности? Во-первых, он идет от проблем современности, где действительно разные логики, разумения и образы культуры сошлись лоб в лоб и претендуют на единственность представления бытия. Во-вторых, Библер, следуя за Гегелем, исходит из интеллектуального представления реальности как разворачивающегося разума. В-третьих, это разворачивание Библер понимает как становление разных культур и личностей, как все расширяющийся синхронный диалог суверенных разумений и образов культуры.

В этой картине много верного, но и метафизического. Она верна, если считать, что культура и разум - это, по сути, одно и то же. В "точках личности", если последнюю понимать, как Библер (т.е. как зачинающую новый разум), с таким отождествлением можно согласиться, но в общем случае - нет. Правда, Библер разводит культуру и цивилизацию, связывая с последней не личность, а как раз "обычного человека своего времени" и моменты функционирования социальной жизни (цивилизация - это "жесткая умеренность", "снятие" культуры, а не зачинание нового разума) [35. С.298]. Но хотелось бы понять особенности становления цивилизации, культуры и личности. Кроме того, лично мне более импонирует стиль мышления, свободный от гегельянских реминисценций.

## Обратное влияние личности на культуру

Нельзя понимать дело так, будто античная личность рождается в античной культуре. Античная культура и личность складываются одновременно, взаимно определяя друг друга. Так, одновременно, обусловливая друг друга, формируется античная личность и античный театр, античная личность и рассуждения, а затем и мышление. Рассмотрим в связи с этим еще один пример - формирование концепции, а затем и практики платонической любви, сложившихся в значительной мере под влиянием становящейся античной личности.

Описанный Платоном в "Пире" идеал любви весьма странный: высшая форма любви - это не страсть, а разумное занятие, не любовь мужчины к женщине, а любовь к прекрасному юноше, любовь, не требующая брака, зато обязательно предполагающая дружбу, совершенствование, даже стремление к бессмертию [121].

Такое понимание любви решительно расходилось с принятыми в античной культуре представлениями. Любовь в это время понимается преимущественно как страсть. Античная любовь-страсть имеет много общих черт с архаической любовью: она сакрализирована, практически не связана с браком, по форме представляет собой сценарий, но уже не охоты, а борьбы-состязания. Читая раннюю греческую лирику и мифы, все время приходишь к одной картине: чтобы возникла любовь, необходимо внешнее действие - или богини Афродиты или ее сына, бога любви Эрота. Это подчеркивается уже самим способом возникновения любви - Эрот должен поразить человека стрелой из своего волшебного лука. Если в архаической культуре в женщину "выстреливает" отец будущего ребенка (он понимается одновременно как жених и охотник [145. С.122-125]), то в античной - бог любви, и теперь уже равноценно как в женщину, так и в мужчину. Но опять любовь - это не действие и усилие самого человека, а то, что ему посылают боги, то, что захватывает человека, как огонь охапку сухих дров. У поэтов того времени Алкея Мессеннского и Филодема читаем [Цит. по: 7]:

Я ненавижу Эрота.

Людей ненавистник, зачем он,

Зверя не трогая, мне в сердце пускает стрелу?

Дальше-то что? Если бог уничтожит вконец человека,

Разве награда ему будет за это дана?

В почке таится еще твое лето. Еще не темнеет

Девственных чар виноград. Но начинают уже

Быстрые стрелы точить эроты, и тлеться

Стал, Лисидика, в тебе скрытый на время огонь.

Впору бежать нам, несчастным, пока еще лук не натянут!

Верь мне - скоро большой тут запылает пожар.

Мы знаем, что один из центральных сюжетов греческой мифологии - любовь бессмертных богов к прекрасным земным женщинам и юношам. Но за что боги их любят, что привлекает их в людях? Ясно, что не ум, не добродетель, не домовитость, а красота и девственность, возможность любить и получать наслаждение. Однако для самих людей через любовь бессмертных богов на землю сходили благословение, сила, первородство. Таким образом, связь между богами и человеком мыслилась прежде всего через чувственную любовь, через рождение (дети, рождавшиеся от богов и земных женщин). Греческая скульптура, изображавшая прекрасных обнаженных богов, практически ничем внешне не отличимых от людей, схватывала, художественно выражала эту связь.

Итак, любовь в ранней греческой культуре понимается как страсть, как телесное наслаждение, как внешнее по отношению к человеку действие, в котором он сам мало участвует. Спрашивается, могло ли Платона устроить подобное понимание любви? Чтобы понять это, учтем, что Платон, безусловно, был личностью. О том же несколько иначе, например, говорит Мишель Фуко, показывая, что условием политической деятельности, процветавшей в Древней Греции, как и отчасти самого познания (философии), было формирование новой индивидуальности античного человека, что отразилось в концепции epimeleia/cura sui ("заботы о себе").

"В концепции epimeleia, - пишет Фуко, - следует различать такие аспекты:

*во-первых,* налицо тема некоторого общего отношения, своеобразной манеры смотреть на мир, действовать, вступать в отношения с другими людьми;

*во-вторых* - это своего рода направление внимания, взгляда. Забота о себе подразумевает переключение взгляда, перенесение его с внешнего, окружающего мира, с других и т.д. на самого себя. Забота о себе предполагает своего рода наблюдение, что ты думаешь и что происходит внутри твоей мысли;

*в-третьих,* epimeleia также всегда означает определенный образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к самому себе, а именно, действие, которым он проявляет заботу о самом себе, изменяет, очищает, преобразует (transforme) и преображает (transfigure) себя. Для достижения этого результата необходима совокупность практических навыков, приобретаемых путем большого количества упражнений, которые будут иметь в истории западной культуры, философии, морали и духовной жизни долгосрочную перспективу" [162. С.288-289].

Фуко делает два важных для нашей темы вывода, а именно: платоновская традиция характеризуется тем, что "забота о себе" в греческой культуре и дальше "*обретает свою форму и свое завершение в самопознании"* и это самопознание ведет к признанию *божественного начала* в человеке. "Познать самого себя, познать божественное начало, узнать его в себе, - пишет Фуко, - это, я полагаю, является основополагающим в платоновской и неоплатоновской форме "заботы о себе"" [162. С.292-293].

Взглянем с точки зрения этих представлений на любовь-страсть и на греческую женщин). Любовь-страсть является внешней, привходящей в том смысле, что не человек приходит к любви, а любовь к нему, она его охватывает, проникает в него, зажигает. В этом смысле человек не субъект любви-страсти, а ее объект. Идеал же Платона - забота человека о себе, сознательная работа, нацеленная на свое изменение, преобразование, преображение. Это полная противоположность любви-страсти. Далее, любовь-страсть - это именно страсть, состояние, противоположное разуму, познанию, самопознанию (недаром Афина Паллада вышла прямо из головы Зевса и неподвластна Афродите и Эроту), в этом состоянии человек все забывает - и себя и богов. Опять же она - полная противоположность идеям Платона о том, что забота о себе, включая, естественно, любовные отношения, обретает свою форму и завершение в самопознании, что самопознание так же, как и любовь, должно привести к открытию, обнаружению в человеке божественного начала. А раз так, любовь-страсть - это не путь к Благу, не забота о себе. Приходится, к сожалению, если следовать концепции заботы о себе, расстаться и с любовью к женщине. Почему? Да ведь именно с этой любовью для античного человека ассоциируется страсть (адюльтер, любовь к гетере или проститутке), а также обыденность, деторождение, семейные проблемы и претензии (любовь к супруге).

И вот Платон начинает удивительное мероприятие - создает в "Пире" концепцию любви, соответствующую его пониманию жизни философа; в нашей схеме жизнь философа - это один из первых образцов античной личности. Для этого, правда, Платону сначала нужно было "подменить" бога любви; столь полюбившийся грекам Эрот, за которым стояла Афродита, явно не годился для задачи, поставленной великим философом. Тем более что вера в старых богов уже отчасти пошатнулась. В стихотворении "Музы и Киприда" (Платон, как известно, писал и стихи) мы читаем:

Молвила музам Киприда: "О девушки, вы Афродиту

Чтите, не то напущу мигом Эрота на вас!"

Музы в ответ: "Болтовню эту сбереги для Арея,

Нам же не страшен, поверь, мальчик крылатый ничуть".

В "Пире" решение этой задачи - смены Эрота - Платон поручает Эриксимаху, Агафону и Диотиме, которые последовательно доказывают, что Эрот пронизывает собой всю природу, внося в них гармонию, порядок, благо, что он добр, рассудителен, наконец, мудр. Когда Эриксимах указывает, что и в природе, "и в музыке, и во врачевании, и во всех других делах, и человеческих и божественных", присутствует Эрот, что проявляется в благом устройстве всех этих вещей, он, по сути, намекает, что любовь - это не страсть, а познание, занятие наукой, искусством, врачеванием и т.д. Когда Агафон говорит, что "Эрот не обижает ни богов, ни людей", что "насилие Эрота не касается", что "ему в высшей степени свойственна рассудительность", то Платон тем самым переводит "поезд любви" на совсем другой путь - к ясному сознанию, воле и разуму.

"Ведь рассудительность, - говорит Агафон, - это, по общему признанию, умение обуздывать свои вожделения и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эрота. Но если слабее, чем он, - значит, они должны подчиняться ему, а он - обуздывать их. А если Эрот обуздывает желания и страсти, его нужно признать необычайно рассудительным" [121. С.124]. Не правда ли, с точки зрения любви-страсти, Эрот удивительный, прямо-таки Эрот-самоубийца?

Когда Диотима говорит Сократу, что "мудрость - это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот - это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом" [121. С.134], то Платон, с одной стороны, продолжает ту же линию - замены Эрота-страсти, с другой - видно, позабывшись, приоткрывает свою личную заинтересованность во всем мероприятии. Ведь получается, что Платон ставит на пьедестал не просто Эрота, а бога любви для философов.

Затем Платон переходит от бога к человеку. Он определяет, что такое любовь для смертного. На первый взгляд, это определение вполне годится и для любви-страсти. "Любовью, - говорит Аристофан, - называется жажда целостности и стремление к ней" [121. С.120]. Однако продолжение речи Аристофана и далее речь Диотимы показывают, что и целостность, и стремление к ней Платон понимает не столько как физическое соитие, сколько как стремление к прекрасному, благу, творчеству, совершенствованию, бессмертию. При этом Платон вводит удивительный образ людей, "беременных духовно", разрешающихся духовным бременем в совершенствовании себя и творчестве. Не отбрасывает Платон и обычную любовь, которая совершается, однако, не ради наслаждения, а ради рождения. И все же духовное зачатие и рождение он ставит неизмеримо выше обычного, физического. "Те, - говорит Диотима Сократу, - у кого разрешиться от бремени стремится тело, обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно - ведь есть и такие, беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели... каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных" [121. С.119-120].

Речь Диотимы показательна во многих отношениях. Оказывается, что Платон ограничивает обычную любовь между мужчиной и женщиной очень небольшой территорией - деторождением; кстати, это оказалось весьма ценным для христианской церкви в следующей культуре - средневековой. Далее, он утверждает, что объект любви - не тело, а душа; соответственно продукты любви - не страсть и наслаждение, а духовное творчество и забота о себе. И, наконец, что естественный объект любви в этом случае - не женщина, а прекрасный юноша. И понятно почему: юноша легко поддается воспитанию, склонен к дружбе и усвоению прекрасного. Немаловажное обстоятельство, что, с одной стороны, юноша - не женщина, с которой уже связаны обыденность, рождение детей, любовь-страсть, а с другой - он чем-то похож на женщину (красив, пластичен, не загрубел, как взрослый мужчина и т.д.).

Но что это за странный идеал любви, к которому в конце концов приходит Диотима - "прекрасное само по себе, вечное, не знающее ни того и ни другого" [121. С.142-143] ? Это идеал философской жизни, как его понимает Платон: обнаружение в себе божественного начала (оно вечно и не может меняться), позволяющего все понять, жить для Блага, предписывать другим. Путь к этому и способ идти - сливающиеся воедино любовь и духовная работа. Вот какое интересное, можно сказать, эзотерическое представление о любви создал Платон.

Конечно, Платон как личность действует не на пустом месте: он включен в античную интеллектуальную традицию, прекрасно знает всех участников стяжания мудрости и их концепции. Но Платон не был бы Платоном, если бы он не создавал нового, не преодолевал традицию и сложившиеся способы мышления. В этом качестве деятельность Платона может быть истолкована как творчество, важнейшая же характеристика последнего (и это очевидно) - личность творца. Платон понимает свою жизнь именно как творчество, "как вынашивание духовных плодов", для него не существует отдельно творчества и собственной жизни, это одно и то же. Но Платон, даже будучи эзотериком, реализует в творчестве не только самого себя, а свое время, он всей своей жизнью с полной ответственностью отвечает на вызовы современности. То же самое можно сказать иначе: через творчество и мышление Платона реализуется античное модернити, т.е. становится античная культура и одновременно античная личность.

## Использованная литература

1. Культурология: Розин В.М. Учебник. - 2-е изд., перераб. и доп. - М.: Гардарики, 2003. - 462 с.