

Редеющая телесность артефакта

А. Д. Шоркин

Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского,
Российская Федерация, 295007, Симферополь, пр. Вернадского, 4

Для цитирования: Шоркин А. Д. Редеющая телесность артефакта // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 2. С. 322–337.
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.211>

В статье сопоставляются две версии развития культурологии. В первой (широкой) под культурой традиционно понимается вся искусственно созданная «вторая природа». Согласно второй, доминирующей в настоящее время узкой версии, предметом культурологии являются ментальные (идеациональные) аспекты культур; телесность артефактов здесь вытеснена на периферию исследовательского поиска. Узкое истолкование культуры приводит к ряду концептуальных изъянов и тематических пробелов. Перспективы культурологии усматриваются автором в преимуществах широкой трактовки культуры. Предложена модель морфологии культуры, которая включает в себя фронтир, дискурсивные практики и ключевые ценности. Фронтир культуры на ее границе с внешней средой — природой и другими культурами — образован артефактами трех видов: искусственными вещами, модифицированными организмами и социальными институтами. В номенклатуру дискурсивных практик, делающих возможным построение фронта, входят знания, технологии и нормы. Их историко-культурные конфигурации, а не только содержание претерпевают существенные метаморфозы. Особую функцию межпоколенной трансляции культурных достижений выполняют технологии инкультурации. Ценности культур презентуются прежде всего символами. Кроме того, их передают и перестраивают симулякры, которые способны выполнять как разрушительные, так и созидательные функции. Символы способствуют следованию традициям, симулякры — их обогащению или смене. Символы и симулякры направляют динамику культур. Для описания этой динамики целесообразно использовать синергетические понятия персистентного и трансмутационного аттракторов. В персистентных аттракторах осуществляется все более тонкое приспособление культур к привычным для них внешним вызовам. Резкое изменение вызовов выталкивает культуру в один из двух трансмутационных аттракторов, где она либо гибнет, либо получает шанс стать цивилизацией.

Ключевые слова: культурология, артефакт, дискурсивные практики, симулякр, фронтир культуры, динамика культуры.

Культурология является одной из самых молодых дисциплин гуманитарного исследовательского поля. Наука о культуре еще только продолжает выпутываться из сетей породивших ее дискурсов — философского, исторического, искусствоведческого, из предтеч социологического и психологического толка. Они пока отнюдь не стали *смежными* с культурологией областями знания, из которых что-то охотно принимается, а иное — взыскательно испытывается или блокируется. Значительную часть ее дискурса составляют безоценочные (по сути, ученического тол-

ка) сводки концептов и высказываний авторитетных мыслителей прошлого. Они обычно приводятся в хронологическом, а не в логическом порядке, что избавляет их составителей от аналитических усилий, от попыток упорядочить то, что, как правило, сочетается плохо. Ссылка на щедрый плюрализм авторитетных мнений пока, как правило, предпочтительнее установления собственной позиции и дисциплинарной границы. Различия понятийных аппаратов «культурной антропологии» (которой около ста лет) и «культурологии» (которая примерно вдвое моложе) до сих пор остаются незначительными, нередко можно встретить утверждение, что их предметы «аналогичны» [1, с. 407]. Франц Боас основал первую и считал вообще невозможной особую науку о культуре, в середине XX в. Лесли Уайту приходилось защищать слово «культурология» от насмешек, упреков в претенциозности и абсурдности, от его осуждения как «варварского наименования» [2, с. 151–152].

В XXI в. один из наиболее квалифицированных отечественных обзоров содержательных версий толкования культуры вполне органично размещен в книге, посвященной истории антропологических учений [3]. Лучшие труды о цивилизациях написаны и продолжают создаваться историками, ими же инициированы исследования «культуры повседневности». Вместе с тем соотношения таких базовых понятий, как «цивилизация», «культура», «общество», до сих пор остаются смутными, хотя дискуссии на эту тему как раз за последние полвека (что парадоксально, во времена дисциплинарного становления культурологии) фактически прекратились.

Социологу, сделаем предварительное замечание, вполне оправданно считать культуру «производной» от общества — ведь именно общество находится в фокусе его исследования. Верно и то, что общество является носителем культуры. Но можно ли об информации судить по ее носителю? Анализ состава красок никак не поможет проникнуть в смысловое содержание картины художника. Конечно, культурные модификации социальности несравненно резче, содержательнее и глубже, чем выбор художником холста и красок. И все же судить о всаднике по лошади неосмотрительно. Социальные институты, стратификации, как это неоднократно наблюдалось, могут быть схожими при кардинальном различии ментальностей присущих обществам культур. И, напротив, близкие ментальные ориентиры могут быть присущи по-разному устроенной социальности.

Целью статьи являются уточнение предметной области культурологии, ее базовых понятий, упорядочивание архитектоники (морфологии) артефактов, определение тематических зон конструктивного развития науки о культуре.

Прежде всего большей ясности требует ответ на вопрос, является ли предметом культурологии *весь* искусственный мир или только какой-то, пусть центральный или самый главный, его аспект. «Культура» — это *paideia*, *cultura animi* (*litterarum, linguae, scientiae*) и прочих ментальных сфер бытия человека? Или же в соответствии с древнеримской традицией также — и ничуть не в меньшей мере — *cultura agri*, относящаяся к материальной стороне жизни, к практике человека и ее вещественным плодам? Вся ли «вторая природа» может считаться «культурой», эти понятия синонимичны?

Согласно некоторым известным специалистам Российского института культурологии, в предметную область культурологии входит *все* то, что искусственно [4, с. 7–9], и перечень артефактов как «единиц изучения культуры» открывают вещи, т. е. созданные и используемые людьми физические объекты [3, с. 81]. Также авторы

некоторых учебников (правда, очень немногих) не просто декларируют, но и последовательно проводят такую широкую трактовку культуры [5]. В то же время многие (и также известные) отечественные ученые, как будто солидаризируясь с данной позицией, считают нужным сделать существенную оговорку. Так, согласно А. Я. Флиеру, технологии и их продукты — это *объекты* культурологического познания, но его *предметом* являются инкорпорированные в них смыслы, идеальные содержания. Выражая доминирующее в настоящее время мнение, автор пишет: «...культурология исследует прежде всего относительно универсальное *ценностно-смысловое содержание* социальной жизни человека, *тексты*, в которых эти содержания манифестируются, и соответственно *языки* (как вербальные, так и особенно невербальные), на которых это содержание передается от индивида к индивиду, от поколения к поколению» [6, с. 10].

Бесспорно, экспликация и прояснение ментальных содержаний культуры, которые здесь перечислены, весьма (и часто первостепенно) важны. Но что именно (помимо того, что исследуется, по выражению А. Я. Флиера, «прежде всего») также составляет предмет культурологии? Проведенное автором разграничение между объектом и предметом нам представляется методологическим приемом, цель которого состоит в отстранении от телесной вещественности целого класса артефактов, в превращении вещи в знак. Отчасти, в семиотическом ракурсе, плодотворность которого несомненна, вещи таковыми и являются. Но под семиотическим покровом всегда скрыта телесность искусственной вещи — ее прагматическая функциональность во взаимодействии с миром природы, а также ее существование вообще вне культуры, в мире натуры.

Между тем стратегия элиминации телесности вещи из мира культуры издавна и успешно доминирует. Для Ж. Бодрийяра, например, интересны не реальные вещи, а то, как они «переживаются» человеком, и он редуцирует функциональность вещи к «элементу игры, комбинаторной исчислимости в рамках всеобщей системы знаков» [7, с. 54]. Т. Парсонс и другие социологи, как и многие гуманитарии, очерчивают поле культуры символически значимыми системами. «Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, опутанное сотканным им самим сетями смыслов, я, — пишет К. Гирц, — полагаю, что этими сетями является культура» [8, с. 173]. Подобные ментальные (идеациональные) версии культуры получили широкую известность и распространение. В отечественной гуманитарной традиции «культура» долго оставалась просто синонимом «духовности», в которой слиты религиозные, нравственные и эстетические истоки жизни. А как же вещи? Принятое еще в советской философии культуры ее разделение на «материальную» и «духовную» составляющие (что с наибольшей последовательностью отстаивал М. С. Каган и что охотно воспроизводится в большинстве современных учебников) в какой-то степени противостоит доминирующей стратегии элиминации вещей из мира культуры. Но в основном постольку, поскольку нужно пояснить феномены художественной культуры: статуя или собор и духовны, и вещественны, в них эти составляющие культуры слиты. И далее история культуры привычно трактуется как история искусств, дополненная историей религии и философских идей. Однако историю вещей и технологий в культурологических студиях встретить почти так же трудно, как динозавра у подъезда.

Итак, налицо две версии культурологии. Согласно широкой, культура — это весь мир второй природы. В соответствии с узкой трактовкой под культурой понимается только часть — ментальная, символическая — созданной человеком реальности. В чем состоят их достоинства и недостатки?

Амбициозности первой версии противостоит гораздо более привычная и более проработанная вторая версия в ее нормативно-поведенческой, аксиологической, семиотической и прочих акцентуациях. Идеациональная трактовка культуры сводит ее к одной из характеристик социальности, превращает в «надстройку» экономического «базиса», делает фрагментом антропологии или частью, аспектом политики (культурная политика, политическая культура). В очерченной таким образом нише вербального «биоценоза» обитать, конечно, комфортнее. Досадно упорствующую самим фактом своего существования телесность искусственных вещей, казалось бы, проще (чтобы не вылезать из ниши и ни с кем не ссориться) провести по другому «ведомству», называемому цивилизацией.

Культура, воспользуемся распространенной здесь лексикой, оказывается «метафизикой цивилизации», а цивилизация — «вещно воплощенной культурой» в ее предсмертном состоянии. Последователи Шпенглера откровенно предпочитают «целостность» и «органичность» тех стадий культуры, которые предшествуют цивилизации как «завершающей фазе упадка», когда начинают доминировать не идеи, а вещи. Цивилизация — это лишь «видимое тело культуры», за которым скрыта в качестве главного предмета культурологического поиска ее «сокровенная душа» [9, с. 81]. Телесность искусственных вещей в подобных дискурсах подобна чемодану без ручки, который и выбросить не получается, и нести неудобно.

Справедливость негативных коннотаций в отношении вещей, когда за достижения в сфере техники и технологий в пору каяться (к чему склонны, например, сторонники экологических движений, Ортега-и-Гассет, Мэмфорд), тем не менее большей частью опровергается как фактами реальной истории, так и тем, что при построении типов культуры чаще всего невозможно игнорировать хозяйственно-экономический уклад жизни. Неолитическая революция, например, как важнейшая веха развития культуры началась с доместикации, возделывания сада и поля при сохранении (и последующей медленной трансформации) систем табуирования, ритуалов и мифов. Аналогично «существенный импульс для развития эскимосской культуры появился *после* того, как эскимосы приспособились зимовать на морском льду и охотиться на моржей» (курсив наш. — А. III.) [10, с. 182].

У Тойнби, как видим, культура отнюдь не завершается цивилизацией, а пробуждается ею. У Данилевского цивилизация — вовсе не фаза бесплодия, а период «цветения», творческого развития. Цивилизационный подход санкционирует аналитический доступ к вещам, выворачивая при этом соотношение понятий культуры и цивилизации: более общим здесь полагается цивилизация, культура же — ее часть. Но какую из этих противоречащих позиций следует предпочесть, какой вердикт относительно столь явных разногласий способна вынести теоретическая культурология? Увы, даже лучшие сводки ее достижений, не говоря уже об учебниках, довольствуются простой констатацией и детализацией разночтений, в придачу окончательно запутывая читателя этимологическими отсылками и позитивистской трактовкой цивилизации в «законе трех стадий» всемирной истории.

Недаром некоторые авторы хороших книг де-факто по эмпирической культурологии (например, Джаред Даймонд) избегают по возможности употребления понятий «культура» и «цивилизация», предпочитая говорить об обществах в их взаимодействиях с природной средой и с иными обществами. Так, по крайней мере, привычнее и понятнее. Дискурс социологии обогащается, теоретическая культурология по недоразумению уступает ему свою, казалось бы, имманентную проблематику: темы взаимодействия миров природы и культуры, кросс-культурных интеракций.

Узкая (идеациональная) трактовка культуры, сопряженная со страгемой элиминации вещей, также провоцирует многочисленные методологические атаки на статус ее онтологической (точнее, сказал бы Хайдеггер, «онтической») реальности. Если «культура» — это лишь слово, соотносимое с другими ментальными содержаниями и символами, то за миром знаков и слов в этом дискурсе действительно царит только пустота. Распространенные суждения, согласно которым культура является лишь «ненаблюдаемой и неуловимой абстракцией», «статической фикцией», «не имеет онтологической реальности», более полувека назад аргументированно опроверг Л. Уайт [11]. Но и спустя семьдесят лет продолжает «подразумеваться», что под культурой «имеется в виду социально-научная категория, а не реальный объект» [3, с. 12]. Как видим, в денотат понятия здесь традиционно включены опять-таки только знаки, но не реальные вещи и их отношения. Но в таком случае реальные дефиниции сводятся к определениям номинальным. Ими же только произвольно вводятся *имена* понятий, использование которых закрепляется конвенциональным путем. Поэтому любое номинально определенное понятие, включая «культуру», каждая из школ вправе толковать по-разному (или вовсе объявить эфемерным, как это делают, например, А. Р. Радклифф-Браун или М. Е. Спиро). Свидетельством чему является беспрецедентный и недопустимый с позиций научной рациональности разноречивый в определениях культуры.

Если под культурой понимать *весь* мир, который создал человек, *все* природное, то дальнейшие уточнения этой ясной исходной определенности смогут детализировать морфологию искусственного мира, функциональные особенности его фрагментов и аспектов, их взаимное влияние, факторы целостности, динамики и т. д. Схожим образом складывается вопрос о дефинициях в дисциплинах естествознания. Исходная определенность в понимании того, что является «физическим миром», вполне достаточна для его исследований, результаты которых наилучшим образом отвечают на вопрос, каков предмет физики. В качестве иронического отношения к особенностям определения своего предмета гуманитариями («лириками») среди представителей естествознания даже стало популярным шутовское определение: «Физика — это то, чем занимаются физики в свободное от работы время». В узкой версии культуры, представляющей типичный дискурс «лириков», такой базовой определенности нет. Ее отсутствие и призваны компенсировать специальные определения культуры, число которых измеряется многими сотнями.

Большинство из них логически ущербны: эти дефиниции либо неполны (когда акцентируют лишь один из многих аспектов культуры), либо вообще содержат скрытую тавтологию — «круг в определении». Вполне справедливо, например, утверждать, что культура включает способы порождения текстов и их межпоколен-

ной трансляции. Но считать такое утверждение одним из типов *определения* культуры (как это повелось после известной работы А. Кребера и К. Клакхона) столь же странно, как считать утверждение «груша вкусная и полезная» определением груши. В логике действительно известны около десятка типов определений, но они никак не корреспондируют с вариантами упорядочения той пополняющейся коллекции определений культуры, которой не столько обескуражены, сколько втайне гордятся культурологи — мол, вот какой у нас бесконечно сложный предмет. Типы определений в логике не расчленяют содержания определяемого понятия, а представляют его целостность в дополнительности разных аспектов видения этой целостности: синтаксического (через употребление), генетического (через создание), операционального (через измерение) и иных. Варианты же попыток определения культуры, как их обычно называют — «типы» или «направления исследований», изначально связаны с разделом «пирога» содержания понятия «культура» на его лакомые ломти. Естественно, такие попытки приводят к неполным, логически ущербным дефинициям. Конечно, они не всецело бесполезны — потому что все-таки схватывают отдельные важные содержательные стороны. Но чем их больше, чем мельче отрезанные куски «пирога», тем сильнее мы крошим содержание понятия, которое, наоборот, желали бы представить целостным. Так что гордиться тем, что число таких хронически дефектных определений растет, не стоит.

В итоге фрагменты культуры в ее идеациональной трактовке не составляют целостной картины, разрабатываются порознь. Некоторые из них — прежде всего художественная культура, социальные институты, коммуникативные нормы — получают лучшее освещение, другие привлекают мало интереса, оставлены и почти забыты на периферии исследовательского поиска. В числе заброшенных тем ожидаемо оказывается история технологий (кроме гуманитарных), тем более в ее связи со смыслами, ценностями и нравственными установками. К непопулярным вопросам, продолжим примеры, относятся историко-культурная типология знания, вопросы о способах трансляции когнитивного наследия, эффективных при той или иной системе организации знания.

Невнятным в узкой версии культурологии также остается вопрос об антропогенезе: начало культуры обычно сопрягается с появлением мифов, датируется 40–30 тысячелетиями до новой эры. Но к этому времени орудия труда уже использовались более двух миллионов лет, и огнем гоминиды пользоваться научились, и членораздельной речью овладели, а *Homo sapiens* существовал более двухсот тысяч лет. Успешные навыки коллективной (или еще только стайной?) охоты даже на крупных хищников сложились уже 400 тысяч лет назад. Археологам известны захоронения *Homo neanderthalensis* с пыльцой цветов, которые предназначались усопшим. Согласно данным современных генетических и археологических исследований, сто тысяч лет назад кроме сапиенсов существовали не менее пяти других биологических видов людей, два из которых обменивались с сапиенсами генами и каменными инструментами [12, с. 17].

Генезис *Homo sapiens* осуществлялся, таким образом, не только как естественная эволюция, его направляли также длительные предшествующие практики гоминид по изготовлению орудий труда и координации усилий их совместного использования. Однако даже осторожное понятие «протокультура», казалось бы, уместное в данном контексте, находит лишь робкое и редкое применение. Факты

же пресоциального поведения животных, как и утверждение о том, что появление орудий труда не могло не повлечь за собой существеннейших сдвигов в коммуникациях гоминид (К. Лоренц и др.), чаще всего молчаливо игнорируются или прямо клеймятся как смертный грех биологического редуционизма. Возможно, когнитивная революция действительно началась не ранее 70 тысяч лет до новой эры и в основном завершилась с появлением таких ее результатов, как наскальные изображения, знаки-насечки на костях, «палеолитические Венеры» и мифы. Но разве только тогда, 40 тысяч лет назад, берет свое начало первобытная культура? А ранее, когда искусственные вещи уже, в чем не приходится сомневаться, придумывались и применялись, была какая-то вещная «цивилизация»? Разве возможны социальные структуры, создание и осознанное использование искусственных вещей до появления культуры (пусть несовершенной и усеченной), без нее?

Впрочем, подобные концептуальные неувязки просто игнорируются сторонниками идеациональной версии культурологии. Тема генезиса культуры может быть корректно поставлена лишь в широкой версии трактовки культуры как всего искусственного мира, а не только его ментальных аспектов. Правильная, на наш взгляд, постановка этой проблемы состоит в том, чтобы пояснить, каким образом (какими факторами и этапами) складывалось общество из пресоциального поведения стайных хищников, проследить путь формирования слова не в качестве сигнала, коими располагали уже животные, а как «сигнала сигнала». Такие (и вполне добротные) разработки широко известны. Однако они почти не используются культурологами в объяснении процессов «эмбрионального» роста культуры, когда она проходит странные и загадочные стадии и состояния, скорее лишь намекающие на уже «рожденную», а потом растущую и взрослеющую культуру.

Отмеченные изъяны молодой культурологии тем не менее не умаляют ее сильных сторон. К числу достижений отнесем прежде всего концептуально проработанные и эмпирически апробированные представления о структуре культуры. Конечно, они более детальны в сферах ментальной, «духовной» культуры; «материальная» же культура прописана менее тщательно, «крупными мазками». Воспользуемся достигнутыми результатами для построения концептуальной архитектуры широкой версии культуры.

Внешней средой для всякой культуры является не только природа (что справедливо подразумевается всеми исследователями), но и другие культуры, с которыми она конкурирует (что констатируется далеко не всегда). *Фронт* культуры, который она выстраивает в ответ на вызовы внешней среды, образован неорганическими, органическими и социальными артефактами.

Неорганические артефакты — это искусственные вещи, которыми окружил себя человек. Их было много в первобытных культурах, но все же не настолько, чтобы кочующие охотники-собиратели не могли их собрать и унести на собственных плечах. С переходом к оседлости число вещей стало стремительно расти, в настоящее время оно, полагаю, измеряется многими триллионами. Не то что унести, их целиком и перевезти почти невозможно. Мощностность множества неорганических артефактов превысила размеры популяций видов животных, сравнима с мощностностью популяций видов насекомых. Для изготовления вещей используются колоссальные природные ресурсы, изъятые из их естественного оборота. В экологическом плане мы взрастили всеядного и прожорливого хищника, который уверенно возглавил

пищевые цепочки и самонадеянно пытается их регулировать. Былая биосфера бесповоротно (поскольку существует человек с его активностью) стала ноосферой.

Столь существенная роль вещей в мире природы тем не менее парадоксально остается незначительным стимулом для культурологического анализа мира вещей. Как упорядочить его множество, в каких целях и какими путями следовало бы на него воздействовать — подобные вопросы составляют предмет лишь редкого и побочного интереса. Бесспорно, Ж. Бодрийяр с изяществом и остроумием показал некоторые важные аспекты «системы вещей». Но, увы, *системы*-то он не построил. На фронтире культуры нельзя ограничиваться знаковой трактовкой вещи. Когда рыба погибает от проглоченной детской игрушки, бездумно выброшенной в океан, чем она подавилась — знаком, функцией или все же куском пластика? «Артефакт» изначально был понятием археологов, которым они обозначали искусственные вещи, отличая их от предметов природы. Этот почти забытый его смысл достоин реабилитации.

Органические артефакты — это искусственные, выращенные людьми организмы. Их количество также очень велико и оказывает сильнейшее давление на естественные биоценозы. Но вот номенклатура, в отличие от вещей, легко обозрима: пока людям удалось вырастить (одомашнить и изменить) только несколько десятков организмов. Без органических артефактов население планеты и сегодня, как в первобытные времена, не превышало бы нескольких миллионов человек. Люди давно перешли на искусственную пищу. Естественный кукурузный початок не крупнее большого пальца человека, дикий предок пшеницы дает в десять раз меньше зерен, чем ее современный колос. Искусственные организмы без присмотра человека погибают или обращаются в первобытное состояние. Традиционно они выводились путем селекции; позже добавились технологии опыления; сегодня возможности и темпы их продуцирования резко расширились и ускорились биотехнологиями генной инженерии. Но во всех случаях мы изменяем геном организма и уже давно потребляем, за редкими исключениями, только генно-модифицированные продукты.

Одним из следствий domestikации животных стало изменение биома человека (ранее сложившегося за длительное время симбиоза организма человека с обитающими в нем микробами) под воздействием полученных от них новых микроорганизмов. Выработанный иммунитет, однако, не всегда защищает от вирусов, которые подвержены перманентным мутациям. Вакцины и антибиотики делают биом человека еще менее стабильным, расшатывают его. Современная пандемия вируса COVID-19, сопровождаемая экономическим спадом и социальными возмущениями, только продолжает издавна начатую и далеко не завершенную серию вирусных атак. Скорее всего, устойчивость биома в недалеком будущем возглавит список глобальных проблем.

Социальные артефакты составлены общественными структурами и институтами; «общество» определим как консолидацию людей, которая регламентирует кровнородственные отношения, а также процессы разделения труда и обмена его продуктами. В конституировании древнейших обществ, согласно многочисленным исследованиям, доминировала первая из перечисленных функций. В настоящее время общественные интересы (и, соответственно, оптимальное социальное устройство) в основном связаны со стратегией увеличения влияния на процессы

обмена продуктами труда. Поэтому, например, со второй половины XX в. растет популярность социальной модели, известной как «общество потребления»: внутренний обмен сбалансирован так, чтобы все могли (или хотя бы стремились) потреблять. Нормы же ВТО во внешних обменах некоторыми странами (прежде всего США) в целях собственной выгоды с привычным постоянством заменяются односторонними рестрикциями — таможенными ограничениями и даже, как это нагло именуется, негативными «санкциями» (т. е. наказаниями). Недавние колониальные режимы были лишь несколько прямолинейнее. Тогда открыто признавали, что «лучше отнять, чем обмениваться», или гордились обменом стеклянных бус на меха.

Номенклатуры социальных артефактов разнообразны и переменчивы. Люди всегда старались подыскать подходящее устройство общества, но редко когда (разве что в далекой древности) были им довольны. Любое общество также во все времена испытывало мощнейшее внешнее давление со стороны конкурирующих с ним обществ. В глубокой древности всякий «не наш» априорно воспринимался как смертельная угроза и подлежал уничтожению. Многие культуры успешно справлялись с вызовами природы, но их фронтиры оказались беспомощными перед агрессивной внешней средой инородных социальных артефактов, были подавлены армиями воинов и миссионеров. Кросс-культурные интеракции, справедливо отмечают историки, обычно начинаются не с красивого диалога, а с «давления» и «ущемления».

Бытие на фронтире культуры в терминологии экзистенциализма именуется «порубежной ситуацией», границей с небытием. Фактом является то, что большинство культур прошлого (обществ, цивилизаций) действительно погибли, исчезли. Их вымирание могло быть платой за недостаточный ответ на вызовы природы, но одновременно и, полагаю, отнюдь не в меньшей мере — на вызовы инокультурные. Тем важнее упорядочить, каким-то образом согласовать и определить понятия, которыми культурологи описывают межкультурные взаимодействия, не делая при этом даже попыток координации применяемых понятий¹.

Под давлением факторов внешней среды культуры вынуждены изменяться. Динамика культуры чаще всего описывается (после Н. Я. Данилевского) последовательностью примерно одних и тех же стадий, которые характерны также для процессов жизни всякого растения или животного. Отчасти эта организмическая модель полезна, но она не совпадает с фактами реальной динамики некоторых культур, которые после «цветения и плодоношения» вовсе не «навсегда» лишаются своей «жизненной силы», их «апатия» носит только временный характер, они отнюдь не «разлагаются». Подавленная и, казалось бы, гибнущая культура в таких случаях упорно возрождается, восстанавливает и умножает былое достоинство. Возможно, именно такие культуры стоит именовать цивилизациями.

Следуя М. К. Петрову, назовем первую стадию развития культуры *персистентной* (*per sisto* — пребывать, оставаться, упорствовать). Ее суть состоит во все более совершенном постепенном приспособлении культуры к мало меняющемуся набору внешних вызовов. В персистентном аттракторе технологии, нормы и социальные порядки получают все более тонкую детализацию, с течением времени отшли-

¹ Чаще других в текстах встречаются следующие их именованья: перенос, заимствование, диффузия, аккультурация, транскультурация, ассимиляция, диалог, полилог, конфликт.

фовываются до высокой, близкой к идеальной эффективности. Растет число обязательных предписаний, ужесточаются каноны, увеличивается бюрократический аппарат, который эти предписания санкционирует, следит за их выполнением и карает за отступления. Так социокультурная система укрепляется и стабилизируется, но становится менее гибкой: достоинство твердого ответа на привычные вызовы оборачивается недостатком в случаях, когда внешние вызовы внезапно и резко меняются. Чрезмерная полнота приспособления, излишняя жесткость делают культуру хрупкой. И она действительно может «сломаться» — погибнуть под натиском вызовов, с которыми раньше не сталкивалась.

Рано или поздно всякий персистентный аттрактор поэтому завершается зоной *бифуркации* (разветвления), из которой культура выйдет в один из двух *трансмутационных* аттракторов. В первом — деструктивном трансмутационном — аттракторе носителей культуры в прошлом зачастую ожидала физическая гибель; в «лучшем» случае культура здесь обречена на ассимиляцию. Этот проторенный путь культур и описывает организмическая модель. Во втором аттракторе — конструктивной трансмутации — культура также вовлекается в вихрь перемен, но оказывается в состоянии их освоить, не утратив при этом исходных ключевых смыслов самоидентификации. Так она получает шанс стать цивилизацией. Конечно, это случается заметно реже, сопряжено с преодолением существенных трудностей. Цивилизация не складывается без многих испытаний на стойкость и на готовность к инновациям. Новшества в аттракторе становления цивилизации впитываются в традиции, не сокрушая их, цивилизации всегда хранят верность своей истории.

Таким образом, фронтир культуры, которым она взаимодействует с внешней средой и так детерминирует собственную динамику, образован артефактами трех родов — неорганическими, органическими и социальными.

Все эти артефакты имеют продуцирующее основание в иных констелляциях культуры — в *знаниях, технологиях и нормах*. Назовем их *дискурсивными практиками*. Артефакты фронта не непременно телесны, продуцирующие их констелляты — дискурсивны. В непосредственном взаимодействии с природой находятся, конечно, не дискурсивные практики культуры, а порожденные ими артефакты. В кросс-культурных интеракциях конкуренция дискурсов никогда не уступала значимости вторжений и обменов вещей; в настоящее время она с очевидностью доминирует.

Каждый из констеллятов дискурсивных практик имеет сложную структуру, иногда изменяющуюся в культурно-исторических контекстах не менее радикально, чем содержательная сторона дискурсов.

В дисциплинарных конфигурациях *знания* разных культур зачастую сложно обнаружить хоть какое-то сходство. Например, средневековая схолия и современная science — совершенно разные типы знания. Культурологов, однако, это мало интересует. К тому же структурная организация обыденного и профессионального знания вплоть до Нового времени менялась незначительно. Из умозрительного знания, возникшего после распада тотальности мифа, в культурологических штудиях обычно учитываются только его ключевые достижения: рациональный характер первых философских построений, ренессансные гуманистические и пантеистические идеи, более поздние установки на всеобщее просвещение и прогресс. Дисциплинарные конфигурации знания, однако, заслуживают гораздо большего

внимания по той причине, что одна из них привела к появлению науки и ее последующему соединению с производством — к научно-технической революции, которая сильнее всего повлияла на всю современную культуру. Чем позже в культуры проникал этот, как говорил М. К. Петров, «микроб» научно-технической цивилизации, тем под более сильным разрушающим давлением со стороны так называемых «цивилизованных» культур они оказывались.

На основе некоторым способом организованного знания всякая культура вырабатывает *технологии*. Их посредством люди производят и применяют неорганические, органические и социальные артефакты. Межкультурные трансмиссии технологий осуществляются заметно более скупой, чем обмены вещей. Секреты некоторых технологий тщательно охраняются, проходят по реестру государственной или коммерческой тайны. Передача иных новейших технологий жестко регламентируется и тормозится патентным правом. В конкурентных отношениях «удочка» в итоге справедливо оказывается ценнее «рыбы».

История технологий составляет неотъемлемую часть реальной истории культуры, но, к сожалению, отнюдь не учебных пособий по культурологии². О технологических прорывах и спадах в прошедшей истории, о головокружительных перспективах и не менее масштабных рисках современных технологий культурологи, как правило, говорят поверхностно и вскользь (либо по причине неосведомленности не упоминают вовсе). Симптоматично, например, что среди словарных статей одной из лучших книг, посвященных исторической культурологии, нет статьи о технологиях, о них говорится лишь в контексте определения иных понятий [4].

Технологии производства и применения вещей и организмов невозможны без технологий социальных — без языка, коммуникативных норм, дискурсивных регламентаций процедур разделения труда и обмена его продуктами. Они не только характерны изобретательным и щедрым разнообразием в содержательном отношении (что демонстрируют многие эмпирические исследования). В теоретическом плане существенно то, что менялось само их устройство. Структуры языков исследованы в лингвистике, но разве освоены и представлены в дискурсе культурологии обобщения полученных там результатов? Номенклатура различных норм ошеломительно широка, но понятие нормы обычно используется вообще без попыток анализа ее структуры и спецификации. Между тем от доли «предписаний» в пространстве нормы, очерченной «запретами», и от оставшейся в нем части «разрешенного» прямо зависит санкционирование, например, творческого поиска, технического «допуска» или персональной свободы.

Особое место в социальных технологиях занимают технологии инкультурации: ими осуществляется межпоколенная трансмиссия культурного достояния. Чаще процессы этой трансляции по традиции именуются социализацией, хотя овладение социальными ролями не исчерпывает задач инкультурации, связанных также с передачей смыслов культуры. Когда нормы и регламенты резко меняются, между поколениями возникает разлад, множатся и радикализируются субкультуры, падает солидарность, общество теряет устойчивость. Неполнота инкультурации приводит к утрате части культурного наследия, за два-три поколения общество может одичать и распасться. Именно наличие способов инкультурации позволяет обще-

² Серия статей об истории технологий опубликована автором в журнале «Ученые записки» КФУ им. В. И. Вернадского.

ству быть носителем культуры, сохранять и продолжать ее во времени. Палитра методов инкультурации также многоцветна и переменчива. Но разве в дискурсе теоретической культурологии построены ее основные модели, динамика или затронуты острые проблемы современной инкультурации?

Помимо артефактов фронта и констеллятов дискурсивных практик, культура содержит, как принято говорить, ценностно-смысловое ядро. В отличие от плоской настойчивости норм и технологий, регламентирующих, как что-то делать и поступать, оно отвечает также на более глубокий вопрос, *ради чего* это нужно. Ценности (смыслы) культуры представлены в ядре, что справедливо считается общепризнанным, только *символически*. Символы не предписывают, а увлекают людей в свои многозначные глубины. Их цель — вызвать переживания, эмоции. Парадигмы символов ценностей не навязываются людям, а лишь предлагаются, но их кажущаяся мягкость оборачивается мощным суггестивным влиянием. Закономерно, что продуцируются они на протяжении вот уже многих тысячелетий, как правило, художественной культурой — искусством, литературой.

Эта распространенная (и в целом корректная) культурологическая трактовка ядра культуры, на мой взгляд, не учитывает некоторых существенных нюансов. Один из них — неопределенность соотношения понятий «ценности» и «смыслы» (не случайно их зачастую пишут через дефис). Не исключая иных способов интерпретации, рискнем утверждать, что *ценность* и есть не что иное, как *смысло-жизненная ориентация*. Жизнь, лишённая смыслов, не стоит того, чтобы ее сохранять, перестает быть ценностью. Иными словами, эти понятия близки к синонимии (если исключить, конечно, что «смыслом» нередко именуют значения слов). Другой нюанс состоит в странном упорстве декларировать, что ценности составляют некоторую иерархию. Реально ее, конечно, почти никто не приводит: в самом деле, как можно определить, что выше и что ниже — скажем, истина или польза, добро или красота? В ясной и строгой иерархии ценности, понятно, расположены в теологических дискурсах, например, у Шелера или Плеснера. Но допустимо ли подменять в столь важном вопросе культурологический дискурс теологическим?

Еще одно замечание методологического характера состоит в том, что ядро культуры, в отличие от всех других ее компонентов, не является и не может считаться продуктом деятельности. В процессе деятельности ее субъект всегда превращает предмет деятельности в продукт. Символы, конечно, продуцируются художниками, но разве являются продуктом чьей-то деятельности (тем более, согласно ее определению, осознанной и целенаправленной) сами символизируемые ценности, которые наполняют жизнь смыслами? Способы бытия человека не сводятся, как это часто утверждается, к *деятельности*, она необходима людям так же, как дополняющее деятельность *созерцание*. Предмет созерцания никогда ни в какой продукт не превращается, он остается тем же, в процессе созерцания меняется сам созерцающий субъект. «Недеяние», «у-вэй» столь же важны и нужны для культуры, как и преобразующая мир деятельность. Созерцая, любясь пейзажем, художник не помышляет его тревожить, а впитывает его гармонию, покой или суровость — словом, то, что ему нужно, что находит отклик в душе. Дабы эстетически и эмоционально прочувствовать эти ценности, а затем попытаться с помощью символики изобразительных средств о них что-то сказать.

И последнее. Наряду с символами ядро культуры, возможно, презентуется также *симулякрами*. Ими передаются содержания ядра, находящиеся на самом краю смыслового поля (или даже переходящие его границы) — какие-то странные, парадоксальные, близкие к бессмыслице. В постмодернистской трактовке симулякром считается «пустой знак»: знак, который означает только себя, без иного референта. Их использование приводит к «симуляции» реальности (т. е. в том числе к притворству), к игре как произвольной имитации реальности и в итоге к замене смыслов абсурдом. Симулякры действительно способны задавать ложные ориентиры, расшатывать культуру, увлекать ее в бесплодные и опасные тупики. Но только ли таким, разрушительным, образом они действуют?

На наш взгляд, любые творческие находки в своей исходной фазе также являются не чем иным, как симулякрами. Гипотеза, новый проект или изобретение на стадии замысла способны означать лишь самих себя, референты самолета или алфавитного письма поначалу замыкались только на воображение их творцов. Изобретатели и новаторы в общественном мнении (которое всегда формируется прежде всего символами смыслового поля культуры, а вовсе не экзотическими и малопонятными симулякрами) вплоть до последнего столетия традиционно считались людьми странными, чудаковатыми. Любые новшества в культуре — улучшения способов социального устройства или инкультурации, изобретения полезных вещей и языковые игры, оставляющие язык живым, коррекции моральных норм — эти и все иные новации зарождаются в уязвимом, назойливом и маргинальном виде симулякров. Большинство из предположений и проектов оказываются ошибочными, ненужными или даже вредоносными, но некоторые воплощаются в жизнь, обрастают референциями вне себя, перестают быть пустыми знаками. В таком случае былой симулякр становится нужным культуре артефактом.

В ядре культуры симулякры, таким образом, выполняют как разрушительную, так и созидательную функцию. Ими в культуру встроены «механизмы» интенциональной (внутренней, самопроизвольной) динамики. Симулякры, оставшиеся пустыми, обычно паразитируют на превращенной мнимым «креативом» функции вещи (например, престижные часы, бренды одежды). Они специфицируют субкультуры, в современном мире эффективно используются как вирусы межкультурной конкуренции. В лучшем случае они со временем за ненадобностью забываются, в худшем — мутируют и размножаются, заводя культуру в глухие лабиринты замещающих реальность декораций. В персистентных аттракторах их доля устойчиво растет. Судьбы культур, особенно современных, во многом зависят от того, не является ли в них доля безответственных симулякров чрезмерной, не увлеклись ли люди избыточными и ненужными играми. Конструктивные же симулякры проходят жесткий отбор на непустоту референции. Их доля растет в трансмутационных аттракторах, здесь их продуцирование имеет решающее значение. Многие из таких попыток оказываются несостоятельными, но те, которым удалось выдержать испытания, перерастают инфантильную игрушечность симулякра, обогащают культуру творческими достижениями и оставляют ее живой.

Подведем основные итоги. Фронт культуры составлен прежде всего артефактами трех родов — неорганическими вещами, искусственными организмами и социальными институтами. Их продуцирование и применение регулируются дискурсивными практиками — знаниями, технологиями и нормами. Смыслы ядра

культуры артикулируются посредством символов и симулякров. Все артефакты любой конкретной культуры координированы в уникальные целостности. Динамика культуры носит синергетический характер. Предложенная архитектура артефактов позволяет уточнить базовые понятия культурологии, является моделью широкой версии культуры, открытой критике и дополнениям.

Отметим также в заключение, что выбор между узкой, доминирующей в настоящее время, и широкой, в которой реабилитирована телесность артефактов фронта, версиями культуры сопряжен с глубокими методологическими тенденциями современной науки. Традиционно научное знание развивалось в плане его дисциплинарной дифференциации, но в последнее столетие все большее значение приобретают междисциплинарные исследования, попытки интеграции ранее разобщенных его отраслей. Приведем один из многих примеров, который здесь наиболее уместен. В. И. Вернадский в учении о ноосфере интегрировал в природные процессы преобразующую активность человека и так увидел культуру в естественно-научном ракурсе. Достанет ли культурологам дерзости, настойчивости и компетентности также создать междисциплинарное учение, когда-нибудь увидеть и понять телесность природы в ракурсе культуры? Наука будущего может складываться дополнительно таких ее базовых интегративных дисциплин, как ноосферология и культурология. Или культурологии суждено остаться в комфортном пространстве интерпретации текстов, а культуре с редеющей телесностью артефактов — тающей улыбкой Чеширского Кота?

Литература

1. Юрчук, В. В. (1999), *Современный словарь по культурологии*, Минск: Современное Слово.
2. Уайт, Л. (1949), Наука о культуре, пер. Резвых, П. В., в *Антология исследований культуры, т. 1: Интерпретация культуры*, СПб.: Университетская книга, с. 141–156.
3. Орлова, Э. А. (2010), *История антропологических учений*, М.: Академический проект; Альма Матер.
4. Шулепова, Э. А. (2015), Культурология и ее исторические основания, в *Историческая культурология*, ред. Шулепова, Э. А., М.: Академический проект; Альма Матер, с. 5–9.
5. Flier, F. Y. (2015), Историческая культурология как область знания, в *Историческая культурология*, ред. Шулепова, Э. А., М.: Академический проект; Альма Матер, с. 9–18.
6. Солонин, Ю. Н. и Каган, М. С. (2007), *Культурология*, М.: Высшее образование.
7. Бодрийяр, Ж. (1995), *Система вещей*, пер. Зенкин, С. Н., М.: Рудомино.
8. Гирц, К. (1973), «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры, пер. Лазарева, Е. М., в *Антология исследований культуры, т. 1: Интерпретация культуры*, СПб.: Университетская книга, с. 171–200.
9. Найдорф, М. И. (2005), *Введение в теорию культуры: основные понятия культурологии*, Одесса: Друк.
10. Тойнби, А. Дж. (1991), *Постижение истории*, пер. Жарков, А. Е., М.: Прогресс.
11. Уайт, Л. (1959), Понятие культуры, пер. Лазарева, Е. М., в *Антология исследований культуры, т. 1: Интерпретация культуры*, СПб.: Университетская книга, с. 17–48.
12. Харари, Ю. Н. (2016), *Sapiens. Краткая история человечества*, пер. Сумм, Л., М.: Синдбад.

Статья поступила в редакцию 14 мая 2020 г.;
рекомендована в печать 10 марта 2021 г.

Контактная информация:

Шоркин Алексей Давыдович — д-р филос. наук, проф.; alexshorkin@mail.ru

The thinning physicality of an artifact

A. D. Shorkin

V. I. Vernadsky Crimean Federal University,
4, Vernadskogo pr., Simferopol, 295007, Russian Federation

For citation: Shorkin A. D. The thinning physicality of an artifact. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2021, vol. 37, issue 2, pp. 322–337.
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.211> (In Russian)

The article compares two versions of the development of cultural studies. In the first (wide) version, culture is traditionally understood as the whole artificially created “second nature”. According to the second, currently prevailing narrow version, the subject of cultural studies is the mental (ideational) aspects of cultures; the physicality of artifacts is supplanted to the periphery of research. A narrow interpretation of culture leads to a number of conceptual flaws and thematic gaps. The prospects of cultural studies are seen by the author in the advantages of a broad interpretation of culture. A model of the morphology of culture is proposed, which includes the frontier, discursive practices, and core values. Three types of artifacts form the frontier of culture on its border with the external environment (nature and other cultures): artificial things, modified organisms and social institutions. The nomenclature of discursive practices that make it possible to build a frontier includes knowledge, technology, and norms. Their historical and cultural configurations undergo significant metamorphoses. A special function of intergenerational translation of cultural achievements is performed by enculturation technologies. The values of cultures are presented, first of all, by symbols. In addition, they are transferred and rebuilt by simulacra, which are capable of performing both destructive and creative functions. Symbols promote following traditions and, simulacra — enriching or changing them. Symbols and simulacra direct the dynamics of cultures. To describe the dynamics of cultures, it is advisable to use the synergistic concept of persistent and transmutation attractors. In persistent attractors, cultures are delicately adapted to external challenges they are accustomed to. A drastic change in challenges pushes culture into one of two transmutation attractors, where it either perishes or gets a chance to become a civilization.

Keywords: cultural studies, artifact, discursive practices, simulacra, frontier of culture, cultural dynamics.

References

1. Yurchuk, V.V. (1999), *Modern Dictionary of Cultural Studies*, Minsk: Sovremennoe Slovo Publ. (In Russian)
2. White, L. (1949.) *Science of Culture*, transl. by Rezvyh, P.V., in *Antologiya issledovaniy kul'tury, vol. 1: Interpretatsiya kul'tury*, St. Petersburg: Universitetskaia kniga Publ., pp. 141–156 (In Russian)
3. Orlova, E. A. (2010), *History of Anthropological Doctrines*, Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Al'ma mater Publ. (In Russian)
4. Shulepova, E. A. (2015), *Culturology and its historical foundations*, in *Istoricheskaya kul'turologiya*, ed. by Shulepova, E. A., Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Al'ma mater Publ., pp. 5–9.
5. Flier, A. Y. (2015), *Historical Cultural Studies as a region of knowledge*, in *Istoricheskaya kul'turologiya*, ed. by Shulepova, E. A., Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Al'ma mater Publ., pp. 9–18.
6. Solonin, Yu. N. and Kagan, M.S. (2007), *Cultural Studies: Textbook*, Moscow: Vyshee obrazovanie Publ. (In Russian)
7. Baudrillard, J. (1995), *System of Things*, transl. by Zenkin, S.N., Moscow: Rudomino Publ. (In Russian)
8. Geertz, C. (1973), *The Interpretations of Culture*, transl. by Lazareva, E. M., in *Antologiya issledovaniy kul'tury, vol. 1: Interpretatsiya kul'tury*, St. Petersburg: Universitetskaia kniga Publ., pp. 171–200. (In Russian)
9. Najdorf, M.I. (2005), *Introduction to Theory of Culture: Basic Concepts of Cultural Studies*, Odessa: Druk Publ. (In Russian)

10. Toynbee, A. J. (1991), *A Study of History*, transl. by Jarkov, A. E., Moscow: Progress Publ. (In Russian)
11. White, L. A. (1959), The Concept of Culture, transl. by Lazareva, E. M., in *Antologiiia issledovanii kul'tury, vol. 1: Interpretatsiia kul'tury*, St. Petersburg: Universitetskaia kniga Publ., pp. 17–48 (In Russian)
12. Harari, Yu. N. (2016), *Sapiens. A brief history of Humankind*, transl. by Summ, L., Moscow: Sindbad Publ. (In Russian)

Received: May 14, 2020
Accepted: March 10, 2021

Author's information:

Alex D. Shorkin — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; alexshorkin@mail.ru