

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 130.2

Т.П. Берсенева

СИНЕРГИЯ В КУЛЬТУРЕ

Предлагается определение культуры и рассматривается возможность синергического к ней подхода. Исходя из определения синергии, согласно которому она выступает универсальной категорией, объединяющей «территории» богословия, философии и синергетики, сделана попытка выделить общие условия синергии в культуре, а именно диалогическое взаимодействие противоположностей; направленность культурного развития к высшему абсолютному идеалу; преобразование человека, способствующее творческому преобразению мира.

Ключевые слова: культура; синергия; взаимодействие; ядро культуры; теозис; «обожение».

Как известно, понятие синергии, широко используемое в последнее время в научных и околонаучных сферах, свою первичную концептуализацию получило в православии, точнее в мистико-аскетической традиции исихазма. Философский словарь толкует синергию как ««сорботничество» человека и Бога в реализации Божия замысла о спасении мира и человека, взаимодействие божественной благодати и человеческой свободы» [1]. В своих работах, рассмотрев возникновение и развитие этой категории в теологии [2], проследив связь синергии с синергетикой [3], представив ее как вид диалектического противоречия, акцент в котором смещен с момента борьбы на момент единства, кооперации и сотрудничества [4], мы предложили следующее определение синергии. *Синергия – совместное действие, взаимодействие различных потенциалов или энергий, имеющее общую направленность к идеалу, с одновременным достижением синергического эффекта.* Для того чтобы выделить синергические процессы в культуре, надо решить: возможно ли в принципе вести разговор о синергии в культуре; если возможно, то какие условия необходимы для осуществления синергии в культуре. Но прежде необходимо определиться, что в данной работе будет пониматься под культурой, так как именно выбор концепции культуры задает определенный ракурс исследования проблемы.

А.С. Кармин пишет, что на международном философском конгрессе в 1980 г. приводилось более двухсот пятидесяти определений этого понятия. В настоящее время их число доходит до полутысячи [5. С. 16]. Представления о том, что такое культура, весьма разнообразны: от понимания ее как научаемого поведения, как механизма защиты, совокупности социальных сигналов и ответов, до вариантов, в которых культура исчезла, как не обладающая онтологической реальностью. Энциклопедия «Культурология. XX век» определяет культуру как «совокупность искусственных порядков и объектов, созданных людьми в дополнение к природным, заученных форм человеческого поведения и деятельности, обретенных знаний, образов самопознания и символических обозначений окружающего мира» [6. С. 338]. В «Философском энциклопедическом словаре» дается следующее определение: «Культура – специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе соци-

альных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе» [7. С. 292]. М.С. Каган предлагал понимать под культурой «системную, исторически образованную и исторически изменяющуюся многогранную целостность специфически человеческих способов деятельности и ее опредмеченных плодов – материальных, духовных и духовно-материальных, художественных» [8. С. 43]. Можно приводить еще множество различных определений культуры, но чтобы понять, что же все-таки представляет собой культура, важно выяснить, как развивались представления о ней, каким образом и почему сформировались различные подходы к ее пониманию.

Слово «культура» стало употребляться в качестве научного термина в историко-философской литературе европейских стран со второй половины XVIII в. Одной из важнейших тем, волновавших европейскую общественную мысль в тот период, была сущность, или природа, человека. Продолжая традиции гуманизма, идущие от эпохи Возрождения, и отвечая на социальный запрос времени, связанный с происходившими тогда переменами в общественной жизни, выдающиеся мыслители Англии, Франции, Германии развивали идею исторического прогресса. Они стремились понять, к чему он должен вести, как в ходе него совершенствуется разумная свободная сущность человека, как должно быть устроено общество, соответствующее человеческой природе. В размышлениях на эти темы возник вопрос о специфике человеческого бытия, о том, что в жизни людей, с одной стороны, обусловлено «человеческой природой», а с другой – формирует «человеческую сущность».

Этот вопрос имел не только теоретическое, но и практическое значение: дело касалось выработки идеалов человеческого бытия, т.е. образа жизни, стремление к которому должно определять задачи общественных сил, борющихся за социальный прогресс. Так, в XVIII в. в общественную мысль вошла проблема осмысления специфики образа жизни человека. Соответственно возникла потребность в специальном понятии, с помощью которого могла быть выражена суть этой проблемы, зафиксирована идея о существовании таких особенностей человеческого бытия, с которыми связано развитие способностей человека, его разума и духовного мира. Словом «культура» и стали пользоваться для обозначения этого нового понятия.

Таким образом, значение термина «культура» в научном языке с самого начала заключается в том, что он служит средством, с помощью которого выражается идея культуры как сферы развития человечности, человеческой природы, человеческого бытия, человеческого начала в человеке – в противоположность природному, стихийному, животному бытию. Выбору именно этого слова для такой функции, по-видимому, в немалой степени способствовало то, что в латинском языке слово «cultura», первоначально означавшее возделывание, обработку, улучшение (напр. *agri cultura* – обработка почвы), противостояло слову «*natura*» (природа).

На первых порах смысл идеи, воплощенной в понятии «культура», имел еще не слишком ясный характер. В просветительских взглядах на культуру он обрисовывался лишь в самом общем виде. Дальнейшее развитие этой идеи выявило два ее аспекта. С одной стороны, культура трактовалась как средство возвышения человека, совершенствования духовной жизни и нравственности людей, исправления пороков общества. Ее развитие связывали с просвещением и воспитанием людей. Не случайно в конце XVIII – начале XIX в., когда термин «культура» был еще новым и непривычным, его часто заменяли словами «просвещенность», «гуманность», «разумность» (а иногда – древнегреческим словом «*пайдейя*» – «образованность», в которой античные греки видели свое отличие от «некультурных» варваров). Очевидно, что в таком контексте культура представляла как нечто безусловно позитивное, желаемое, хорошее.

С другой стороны, культура рассматривалась как имеющийся в действительности, реально существующий и исторически изменяющийся образ жизни людей, специфика которого обусловлена достигнутым уровнем развития человеческого разума, науки, искусства, воспитания, образования. Но когда речь шла о реально существующей культуре определенного народа и определенной эпохи, то обнаруживалось, что далеко не все плоды деятельности человеческого разума «хороши». Т.е. любая реальная культура несет в себе как позитивные, так и негативные, нежелательные проявления человеческой активности (например, преследование инакомыслящих, религиозные распри, преступность, войны).

Необходимость разрешить это противоречие стимулировала последующую эволюцию представлений о содержании понятия «культура». В ходе этой эволюции определились два подхода к истолкованию его содержания – аксиологический, опирающийся на первый из отмеченных аспектов идеи культуры, и антропологический, рассматривающий культуру во втором аспекте.

Аксиологический подход к истолкованию содержания понятия «культура» исходит из того, что она есть воплощение истинной человечности, подлинно человеческого бытия. Культура призвана быть ареной духовного совершенствования людей, и потому к ней относится только то, что выражает достоинства человека и способствует их развитию. Следовательно, не всякий результат деятельности человеческого разума заслуживает того, чтобы называться достоянием культуры. Культура должна пониматься как совокупность лучших творений человеческого духа, высших непреходящих духовных ценностей, созданных человеком: «Во всех

явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком» [9. С. 70]. Такой взгляд на культуру сужает ее сферу, относя к ней лишь ценности, т.е. позитивные, «хорошие» результаты деятельности людей. Сведение культуры только к ценностям ведет к исключению из нее таких явлений, как преступность, рабство, социальное неравенство, наркомания и многое другое, что никак нельзя считать ценностью. Но ведь подобные явления постоянно сопровождают человеческое бытие и играют в нем немаловажную роль. Невозможно понять культуру какой-либо страны или эпохи, если игнорировать их существование.

Антропологическое, или деятельностное, понимание культуры, в отличие от аксиологического, расширяет круг относящихся к ней явлений. Оно предполагает, что культура охватывает все, что отличает жизнь человеческого общества от жизни природы, все стороны человеческого бытия. С этой точки зрения, культура не есть безусловное благо. Еще Ж.-Ж. Руссо – один из первых критиков культуры – утверждал, что такие ее составные части, как искусство и наука, не способствуют нравственному совершенствованию человека. По его словам, культура не делает людей счастливыми и не дает им больше наслаждений, чем те, которые доставляет природа. Культура как реальный исторически развивающийся образ жизни людей охватывает все многообразие видов человеческой деятельности. Не только разум, но и результаты его использования человеком (изменение окружающей природы, создание искусственной среды обитания, техника, формы общественных отношений, социальные институты) характеризуют особенности жизни того или иного общества и составляют его культуру.

Итак, в антропологическом понимании культура включает в себя все, что создано людьми и характеризует их жизнь в определенных исторических условиях. В русле этого направления, как отмечает А.С. Кармин, «развивается функциональная концепция культуры, ведущая начало от Б. Малиновского, который рассматривал культуру как порожденную обществом систему способов удовлетворения потребностей. К этому направлению примыкает и марксистская деятельностная теория культуры как исторически развивающейся совокупности внебиологически выработанных способов, средств и механизмов деятельности общества» [5. С. 20]. Например, М.А. Булатов прямо определял культуру как «способ деятельности». Это определение вытекало из общей идеи: деятельность есть способ существования человека, культура – способ деятельности. Как отмечал М.А. Булатов, эта идея «вполне правильная, если учесть, что природа дана человеку, а культура – создана» [10. С. 9].

Понятие «культура» вследствие такого расширения содержания входит в поле зрения целого ряда наук об обществе, каждая из которых, однако, ставит задачей исследование не столько культуры в целом, сколько отдельного ее аспекта. При этом главное внимание в них направляется не на теоретическое осмысление проблемы культуры, а на эмпирическое изучение кон-

кретного историко-культурного материала. В результате возникают различные частные научные представления о культуре: археологическое, этнографическое, этнопсихологическое, социологическое и т.д. Таким образом, как совершенно справедливо замечает А.С. Кармин, антропологический подход к трактовке культуры привел фактически к распаду общего содержания этого понятия на ряд частных представлений, отражающих лишь отдельные стороны и проявления культуры [5. С. 20].

Кроме двух названных, существует третий – семиотический подход к трактовке культуры, когда «культура понимается как система информационных кодов (знаков и символов вкпе с их значениями и смыслами). В этих шифрах упакован человеческий опыт; коды транслируют программы поведения, общения и деятельности; с их помощью программируется и регулируется поведение нынешних и будущих поколений» [11. С. 6]. Если рассмотрение культуры как мира человеческой деятельности раскрывает главным образом ее материальные проявления, то культура как мир знаков предстает в единстве материального и духовного. Действительно, знак есть чувственно воспринимаемый материальный предмет, а его значение (смысл, информация) есть продукт духовной деятельности людей. Знаки выступают как своего рода «материальная оболочка» человеческих мыслей, чувств, желаний. Чтобы продукты духовной деятельности человека сохранились в культуре, чтобы они передавались и воспринимались другими людьми, они должны быть выражены, закодированы в этой знаковой оболочке. Связь значения и знака (или, иначе говоря, информации и кода, в котором она фиксируется и транслируется) определяет неразрывность духовного и материального аспектов культуры.

Перечисленные подходы к пониманию культуры, как и другие существующие подходы, конечно, правомерны, каждый из них описывает культуру в том или ином аспекте. Но наша задача – представить культуру в синергичном аспекте, т.е. осуществить синергичный подход к рассмотрению развития культуры. Так как понятие синергии свою первоначальную концептуализацию получило в православном богословии, точнее в мистико-аскетической традиции исихазма, то необходимо обратиться к религиозным концепциям культуры. Существует много теорий, рассматривающих религию в культуре как онтологическое основание ее смысла: любая культурно-историческая среда базируется либо на религии (средневековая Европа, Россия и славяно-византийский культурно-исторический тип, мир ислама, индо-буддийский и дальневосточный культурно-исторические типы), либо формирует свои основания, основываясь на негативном отношении к религии (Античность, западноевропейский Ренессанс, Новое время, культура Советского Союза). Нас же интересует православная традиция и основанные на ней понимание и определения культуры.

Одна из концепций принадлежит протоиерею Г.В. Флоровскому. Религиозный философ, упоминая строчку из стихотворения Ф.И. Тютчева о том, что русскую землю «В рабском виде Царь небесный исходил, благословляя», и уподобляя русскую культуру паутине,

нити которой от Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.В. Гоголя и Ю.Ф. Самарина, старцев Амвросия Оптинского, Серафима Саровского «тянутся... куда-то назад, в заволжские чащи, к Нилу Сорскому и прп. Сергию, а оттуда на Афон и далее в раскаленные пространства Фиваиды» [12], всю русскую историю и культуру связывал с православной верой. Через века и пространства, по словам Г.В. Флоровского, «безошибочно осязается единство творческой стихии». И «точки сгущения» данной стихии «не совпадают с центрами быта», т.е. находятся «не в Петербурге, не в древлестольном Киеве, не в Новгороде, не даже в “матушке” Москве, а в уединенных русских обителях, у преподобного Сергия, у Варлаамия Хутынского, у Кирилла Белозерского, в Сарове, в Дивееве чувствуется напряжение русского народного и православного духа. Здесь издревле лежали средоточия культурного творчества» [12]. В связи с этим мыслитель призывал славянство вспомнить о своей исторической матери – православной Византии и о первоучителях – равноапостольных братьях.

По сути дела Г.В. Флоровский продолжил мысль К.Н. Леонтьева, который отмечал, что, хотя византизм в России не смог переродиться в эпоху западного Возрождения, он, несмотря на русскую «бесцветность, простоту, бедность, неприготовленность... всосался у нас общими чертами своими чище и беспрепятственнее» [13. С. 23]. По мнению Леонтьева, традиционная религия является условием сохранения национальной культуры. Кроме этого, философ был убежден, что сила государства и его устои, просвещение, поэзия, художественное творчество, «великорусская» жизнь – «словом, все живое у нас» органически сопряжено с православием и влиянием византийских идей и византийской культуры, ослабление авторитета византизма приведет к ослаблению Русского государства.

Другой религиозный философ И.А. Ильин также видел основу русской культуры в православной вере и исповедующей ее русской душе. Русская душа, как писал Ильин, «дитя чувств и созерцания», а ее культуротворческий акт заключается в «сердечном ведении и религиозно совестливом порыве». Русская культура основана на «чувстве и сердце, на созерцании, на свободе совести и свободе молитвы». И только к вторичным принципам по отношению к первичным основам И.А. Ильин относил волю, мысль, правовое сознание и организаторские функции, т.е. то, что является первоосновой европейской культуры [14].

Среди различных концепций происхождения и понимания культуры в русской философской мысли выделяется теория, которую развивали два известных философа – священник П. Флоренский и С.Н. Булгаков, в 1918 г. также ставший священником. В целом ряде своих философских трудов они показывали, что культура произрастает из религиозного культа. Религию они считали материнским лоном культуры и этим объясняли тот неоспоримый факт, что великое множество самых знаменитых памятников мировой культуры носят религиозный характер. П. Флоренский писал: «Natura – то, что рождается присно, cultura – что от культа присно отщепляется, – как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни – это

первичное творчество человека; культурные ценности – это производные культа» [15].

Современный богослов игумен И. Экономцев по-своему интерпретирует религиозную основу русской культуры и понимание культуры как Богочеловеческого сотворчества. Учением о творческом процессе он считает святоотеческое аскетическое учение. Аскетика, с точки зрения Экономцева, есть высочайшее художественное творчество, материалом которого является сам человек. Именно благодаря такому творчеству – духовно-нравственному преобразению человека – формируется и развивается культура [16. С. 182–186]. Если сопоставить взгляды русских религиозных философов на проблему взаимосвязи культуры и религии, то по некоторым конкретным вопросам их точки зрения не совпадают. Но в целом они единодушны: религия и религиозное мировоззрение – это основа культуры.

Рассмотренные концепции культуры, разработанные представителями русской религиозной мысли, представляется возможным согласовать с основными теоретико-методологическими подходами, которые носят секулярный характер. Г.В.Ф. Гегель, говоря о культуре, размышлял о творчестве как ее наиважнейшей характеристике [17. С. 1–20, 263–283]. В этом случае религиозные концепции можно соотнести с деятельностью подходом, который связан с пониманием культуры как возделыванием, улучшением и земли, и человеческой души, и общества. Согласно религиозной концепции, творчество – это не просто деятельность, а деятельность, опирающаяся на религиозный идеал и идею Божьей помощи в делах. В православии в этих случаях и употребляется понятие «синергия» как содействие, сотворчество. Следовательно, деятельностная концепция в принципе не противоречит религиозному пониманию культуры: с православных позиций нельзя рассматривать творческую деятельность в отрыве от религиозного образа жизни. Христианство в целом основано на духовно-нравственных установках: на божественных заповедях и добродетелях (любовь, смирение, кротость, терпение и т.д.). Эти установки можно назвать ценностями, что в принципе не противоречит аксиологическому подходу. Представляя собой «культурный интеллект» (Ю. Лотман) в виде текстов, знаков, передающих информацию, религиозное понимание культуры не противоречит и семиотическому подходу. Семиотика позволяет увидеть в религии способ общения, т.е. коммуникативную систему, обладающую содержанием и возможностями передавать, сообщать это содержание. Исходя из описанных концепций, сформулируем рабочее определение культуры, которое позволит выделить в ней явления, характеризующие синергией. Культура – это преобразование человека и общества в процессе осуществления культуротворческой деятельности на основе духовно-нравственных религиозных установок.

Теперь целесообразно вернуться к вопросам, поставленным в начале статьи: возможно ли в принципе вести разговор о синергии в культуре? если возможно, то какие необходимы условия, чтобы можно было говорить о синергичном развитии культуры?

В одной из наших работ синергия была определена как одна из форм диалектики, имеющая специфические

черты [4]. Проблема взаимоотношения диалектики и культуры (хотя М.А. Булатов в свое время и писал, что «взаимосвязь диалектики и культуры... только начинает становиться предметом самостоятельного исследования» [10. С. 3]) в советской философии была проработана основательно [18. С. 53–66], был сделан вывод, что «диалектика как теория развития имеет особенно тесную связь с культурой. Эта связь подтверждается и исторически» [10. С. 31]. Не останавливаясь подробно на рассмотрении вопроса о взаимоотношении культуры и диалектики, отметим, что в самом общем виде эти взаимоотношения характеризуются следующим образом: диалектика есть форма существования и развития культуры. Связь диалектики и культуры носит объективный характер. Диалектика как общая теория развития в своих принципах, законах и категориях отражает всю объективную и духовную реальность, которая членится на природу и культуру. Поэтому, признавая синергию одной из форм диалектики и учитывая связь диалектики и культуры, представляется возможным говорить о синергичном развитии как одной из форм диалектического развития культуры. Допустив мысль, что синергия есть процесс, логично предположить, что для осуществления этого процесса необходимы определенные условия.

Исходя из определения синергии, одним из ее признаков является согласованное взаимодействие противоположностей. Представляется, что проблема взаимодействия в культуре может быть рассмотрена с двух ракурсов: как внутренние (внутрикультурные, происходящие в рамках одной культуры) и внешние взаимодействия (или межкультурные). К внутренним взаимодействиям относятся, к примеру, взаимодействия различных культурных феноменов. В частности, взаимодействие науки и искусства имело место в Древней Греции, где с помощью математики изучалась гармония. Взаимодействие различных уровней культуры также можно отнести к внутренним взаимодействиям. Традиционно противопоставляются «высокая» (элитарная) и «низкая» (массовая) культура. Необходимо также сказать о взаимодействии традиций и инноваций в культуре. Иллюстрацией этого являются сохранение, трансформация и совмещение с христианскими целого ряда языческих праздников, которые представляют собой одну из форм бытования традиции.

Кроме этого, на основании разделения деятельности на деятельность по удовлетворению материальных потребностей людей и на интеллектуальную и эмоционально-психологическую деятельность и соответственно выделения утилитарных и духовных идеалов культуру часто подразделяют на материальную и духовную. Признавая, что духовная культура обладает некоторыми важными чертами (неутилитарный характер, большая свобода творчества для человека, высокая чувствительность), считаем, что разграничивать и противопоставлять друг другу духовную и материальную культуру как две особые области культуры невозможно. Ибо, с одной стороны, вся культура в целом духовна, потому что она есть мир смыслов, т.е. духовных сущностей. С другой стороны, она вся в целом материальна, потому что представлена, материализована в чувственно воспринимаемых кодах, знаках и текстах.

Поскольку общество распадается на множество групп – национальных, демографических, социальных, профессиональных, постепенно у каждой из них формируются собственные идеалы и собственные культуры (субкультуры). Специфический вид субкультуры – контркультура, которая не просто отличается от доминирующей культуры, но противостоит, находится в конфликте с господствующими идеалами, создает свои собственные нормы и ценности. Особо ярко контркультура была выражена в «молодежной революции» 1960-х гг., движении хиппи и панк. В СССР примером контркультуры являлась андеграундная рок-культура. Возникновение контркультуры на самом деле – явление вполне обычное и распространенное. Доминирующая культура не способна охватить все многообразие явлений. Контркультурами были раннее христианство в начале новой эры, затем религиозные секты, позже – средневековые утопические коммуны. Сейчас к контркультуре можно отнести преступную субкультуру, произрастающую в тюрьмах и отличающуюся специфическим поведением, правилами и даже языком. Таким образом, культура как целостность представляет собой взаимодействие, согласованное действие, синергию ее различных феноменов, уровней, аспектов, групп.

Неизолированное существование культур предполагает рассмотрение внешнего ракурса взаимодействия, когда элемент другой культуры включается в пространство заимствующей его культуры, существенно трансформируясь. При этом адаптированное внешнее становится внутренним вплоть до архетипических форм.

Е.А. Филимонова, анализировавшая проблему взаимодействия в культуре, на основе анализа наиболее распространенных типологий межкультурных взаимодействий выделила следующие «идеальные типы» взаимодействия культур: диалог, взаимное подавление, ассимиляция, одностороннее влияние, трансформация, параллелизм и взаимоизоляция [19. С. 42].

Исходя из поставленной проблемы, нас интересует не всякое, а лишь синергичное взаимодействие, для которого характерно совместное, кооперативное, согласованное взаимодействие различных потенциалов или энергий. Согласно исихастской теории, энергии Божественные и человеческие имеют максимально различную природу, принадлежат к разным горизонтам бытия. Их соединение требует особых предпосылок, которые и создает исихастская практика *диалога* человеческих и Божественных энергий. Поэтому представляется, что из всех видов культурного взаимодействия только диалогическое взаимодействие идеалов можно отнести к синергичному.

Диалог – универсальный способ существования культуры. Будучи полифункциональным целостным общественным явлением, культура с древнейших времен для выживания, развития и обновления форм своего существования использует диалог как универсальное средство реализации целей человека в мире. В форме диалога закрепляется и передается культурный опыт человечества, традиция, и вместе с тем обновляется ценностное содержание культуры. В контексте нашего исследования особый интерес представляет

диалогическая концепция взаимодействия культур М.М. Бахтина. По Бахтину, каждая культура живет только в вопрошании другой культуры, а великие культуры рождаются только в диалоге, в точке пересечения с другими культурами. Способность одной культуры осваивать достижения другой – один из источников ее жизнедеятельности: «Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже... Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом... между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур... При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, но они взаимно обогащаются» [20. С. 354].

К. Ясперс полагал, что духовное содержание культуры возникает только в диалоге личностей на уровне осевых проблем и осознания трагизма бытия. С другой стороны, диалог в культуре протекает в разнообразном уровне диапозоне, причем личность включается в различные контакты с обществом, природой, предшествующей культурой и т.п. Реальное культуротворчество происходит в контексте диалога индивида с мирозданием, космосом и Теосом, другим индивидом, народом, государством, правительством, классами и странами, с культурными традициями.

Большое значение для раскрытия этого вопроса имеет освоение диалогических идей В.С. Библера, в том числе идей «Школы диалога культур», в рамках которой работают такие ученые, как С.Ю. Курганов, А.В. Ахутин, М.С. Глазман, И.Е. Берлянд, Р.Р. Кондратов и др. В.С. Библер до предела заострял вопрос о диалогическом механизме культуры, живущей и развивающейся «только на грани культур, в одновременности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми “на себя” культурами». Культура оказывается «особой формой общения и одновременного бытия людей прошлых, настоящих и будущих культур». Философ в своей работе «От наукоучения к логике культуры» писал о «диалогике», когда «разум культуры актуализируется именно как разум общения (диалога) логик, общения (диалога) культур» [21]. Диалогическая природа культуры неотрывно связана с кардинальной особенностью личностного становления. Культурная, смыслотворческая деятельность человека неизбежно диалогична. Это ее сущностное свойство. *Таким образом, первым условием синергичного взаимодействия в культуре будет диалогическое, кооперативное взаимодействие различных, даже противоположных, видов деятельности и идеалов.*

Однако синергия – это не статичное состояние, поэтому, выделив в качестве синергичного диалогическое, кооперативное взаимодействие, необходимо признать, что взаимодействие идеалов, основанное на диалоге, может переходить во взаимодействие, приводящее к конвергенции идеалов. Ведь идеал вряд ли может быть одинаковым у всех и располагающим к постоянному диалогу. Как уже было сказано, синергично-диалогическое взаимодействие – это только один из видов взаимодействий в культуре наряду с подавлением, ассимиляцией, конвергенцией и т.д. Такая дискретность синергично-диалогического взаимодействия обя-

зательно приведет к тому, что диалог идеалов перейдет в другую форму взаимодействия. В результате конкуренции и даже конфликта признаваемый большинством идеал может исчезнуть, в культуре воцарится хаотичность, люди потеряют общий язык, расшатается организация совместной деятельности. В итоге наступит кризис, который выразится в прогрессирующей дифференциации идеалов. Результатами этого кризиса станут неверие во всякие идеалы вообще, полная бездуховность (идеологический вакуум). Все это, однако, вызовет и противоположную реакцию: появится потребность в новом интегральном идеале.

Вот здесь и возникает вопрос: каким же образом происходит выбор нового идеала? Так как синергия является базовой категорией синергетики, то ответить на этот вопрос представляется возможным, используя такое важное синергетическое понятие, как бифуркация. Дело в том, что открытая система (к которой относится и культура) имеет свои специфические величины («управляющие параметры»), характеризующие свойства этой системы. Каждый параметр имеет свое критическое (пороговое) значение, при достижении которого в количественной эволюции системы происходит качественный скачок – точка разветвления эволюционной линии, которая и получила название бифуркации. Получается как бы «разветвление исходного качества на новые качества. Число ветвей, исходящих из данной бифуркационной точки, определяет дискретный набор новых возможных диссипативных структур, в любую из которых скачком может перейти данная (актуально существующая) структура. ...Диссипативная система в состоянии бифуркации напоминает васнецовского «Витязя на распутье», причем спектр возможных альтернатив может быть не менее экстравагантным и драматичным» [22. С. 502].

Обусловлен ли чем-то бифуркационный скачок от одного идеала к другому? Как пишет В.П. Бранский, если речь идет о природных системах, кажется, что выбор из указанных альтернатив является делом чистого случая (или, как говорят физики, результатом случайной флуктуации). Однако это мнение ошибочно. Ученый, характеризуя бифуркационный скачок в природных системах, отмечает, что «ответственность за выбор в действительности ложится на внутреннее взаимодействие между элементами системы», которое «...представляет собой столкновение противодействующих причин, часть из которых находится в отношении конкуренции-борьбы, а часть – в отношении кооперации-сотрудничества» [Там же]. Так вот в основе выбора направления развития и природных, и природных систем лежит объективный закон, которым является соответствующий принцип устойчивости, основанный на кооперативном взаимодействии. Т.е. любое направление, которое не может быть компенсировано внутренними механизмами поддержания устойчивости, неизбежно приводит к катастрофе и гибели системы. Поэтому выбор направления – это определение наиболее устойчивого состояния, в которое система должна перейти.

Следовательно, и в нашем случае выбор одной из бифуркационных ветвей определяется стремлением системы к некоторому устойчивому состоянию, назы-

ваемому в синергетике аттрактором. Наиболее устойчивое состояние для аскета-исихаста – это достижение «обожения», когда соединяются Божественные и человеческие энергии, когда снимается противоречие между сакральным и профанным в процессе синергического взаимодействия. Для культуры наибольшей устойчивостью является состояние, связанное с ее «ядерным идеалом». Не являясь сторонником организмических теорий, все же признаем, что использование понятия «ядро культуры» отражает реалии социокультурных процессов.

Если культура имеет «ядро», значит, имеются и определенные элементы, уровни культуры, непосредственно с этим «ядром» связанные и образующие структуру, которую представляется возможным рассматривать в рамках ядерно-сферической концепции, активно разрабатываемой сейчас Н.В. Поддубным. В соответствии с данной концепцией система рассматривается как двойственное в структурном плане образование, состоящее из двух основных сфер: хорошо структурированного ядра и относительно слабо структурированной периферии. Ядро представляет собой особый, узловый элемент системы, образуя квинтэссенцию всех имеющих существенное значение системных связей и отношений. Периферия системы – сфера, на которую распространяется упорядочивающее влияние ядра.

Конечно же, употребление этих понятий (ядро, периферия, структура) первоначально производилось только по отношению к материальным системам. Например, Н.В. Поддубный отмечает, что даже поверхностный анализ многих естественных систем говорит о том, что ядро имеют самые различные системы: элементарная частица, атом, молекула, живая клетка, организм в целом, плоды растений, общество, биосфера, планета, Галактика, Вселенная. Можно сказать, что ядро – обязательный атрибут всякой системы [23. С. 80]. Б.М. Кедров отмечал, что «во всех случаях, когда обнаруживалось существование центрального ядра при изучении того или иного объекта природы, значение этого ядра для данного объекта неизменно оказывалось для этого объекта принципиально важным, нередко даже решающим. Это касается не только функционирования объекта как уже сложившейся системы, но и его генезиса, его происхождения» [24. С. 359]. Так, например, если ядро атома полностью лишено своих электронов, то оно способно последовательно восстановить всю структуру атома, извлекая электроны из окружающей среды. Возникновение нашей солнечной системы также связано с тем, что материал для образования планет возник в результате вещественного излучения Солнца как будущего центрального светила. Подобная картина, как указывал Б.М. Кедров, обнаруживается и в области биоорганической химии. Основное ядро или костяк сложного биоорганического соединения достраивает периферические, наружные части молекулы, образуя готовую молекулу соответствующего вещества.

На ядерно-оболочечное строение многих природных объектов, как отмечает Н.В. Поддубный, обращали и обращают внимание различные исследователи. В свое время ставил вопрос о центре мироздания

Т. де Шарден. Мир как сфера, по его мнению, имеет свой центр, «точку Омега», куда ведут все линии развития и где они сомкнутся и поглотятся: «...не следует представлять себе Омегу как просто центр, возникающий из слияний элементов, которые он собирает или аннулирует в себе. По структуре Омега, если его рассматривать в своем конечном принципе, может быть лишь отчетливым центром, сияющим в центре системы центров. Группировка, в которой персонализация всецелого и персонализация элементов достигают своего максимума, без смешивания и одновременно под влиянием верховного автономного очага единения – таков единственный образ, который вырисовывается, если мы попытаемся логически до конца применить к совокупности крупинок мысли понятие общности» [25. С. 207]. По мысли Шардена, Омега – это мыслящий центр Универсума, «аккумулятор отдельных человеческих сущностей». «Точка Омега», считает Тейяр, – это не только кульминационный пункт развития ноосферы Земли в направлении синтеза духовных составляющих человеческих личностей. Это ещё и общий закономерный финал развития всех очагов сознания во Вселенной. Так создаётся духовный полюс Вселенной, «точка Омега» всего мироздания. Тейяр в своём учении указал конкретные пути, по которому человечество пойдёт к «точке Омега». Это – доминирование научных знаний и технологий во всех областях общественной жизни, превращение человека в главный предмет всех без исключения наук и соединение науки и религии в единую область знаний. «Точка Омега», по взглядам мыслителя, – это не только абстрактное физическое пространство – время. Ноогенез (эволюция ноосферы) обязательно венчается очеловечиванием или даже сверхчеловечиванием времени и пространства. Эта самостоятельная Вселенная будет построена по законам Космической Любви – законам неизбежного синтеза во всё более сложные системы всех объектов мироздания, будь то атомы, молекулы, живые организмы, люди или социальные системы. В ней не действуют законы разрушения и хаоса, свойственные физическому миру. С этой точки зрения, индивидуализм, навязываемый личности технологизированным обществом массового потребления, не имеет будущего и является помехой на магистральном пути космической эволюции человеческого сообщества к «точке Омега».

Однако еще в 1870-х гг. русский философ Н.Н. Страхов предложил аналогичную модель мироздания. В предисловии к своему главному философскому произведению «Мир как целое» он выделял пять основных положений, отражающих его системные представления [26]. 1. Мир есть целое, так как он связан во всех направлениях, в каких только может рассмотреть его наш ум. Здесь отражена всеобщая взаимосвязь всех явлений. 2. Мир есть целое, так как он не распадается на несколько сущностей. Это положение выражает сущность диалектического принципа «единства в многообразии», оно, в сущности, раскрывает субстанциональную основу взаимосвязи, о которой шла речь в первом положении. 3. Мир есть связанное целое, так как все его части и явления находятся во взаимной зависимости. В нем нет никаких особых начал, ничего неизменного, самого по себе существу-

ющего. Здесь подчеркивается самодостаточность, самодетерминированность мира, проявляющаяся во всеобщей взаимопревращаемости его элементов. Как говорили древние: «все во всем». 4. Мир есть стройное целое, т.е. гармоничное, органическое целое. При этом части и явления мира не просто связаны, а соподчинены, представляют иерархию вещей и явлений. Н.Н. Страхов подчеркивал, что мир как организм имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие, и отношения между этими частями таковы, что они представляют гармонию, служат одна для других, образуют одно целое, в котором нет ничего лишнего и бесполезного. Таким образом, мир у Страхова – не просто целое взаимосвязанных элементов, но вполне упорядоченное целое, имеющее свою цель, о которой он говорит в последнем тезисе. 5. Мир есть целое, имеющее центр, именно он есть сфера, сосредоточие которой составляет человек. Человек есть вершина природы, узел бытия. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое. Он есть главная сущность, и главное явление, и главный орган мира. В этом тезисе – кульминация, квинтэссенция предыдущих положений. В нем отражены структурная и функциональная сущность мира как системы. Нетрудно заметить, что модели Тейяра де Шардена и Н.Н. Страхова очень близки друг другу.

Таким образом, ядерно-сферическая концепция мироздания не нова, и все исследователи отмечают, что ядро как центр системы распространяет свое «влияние» на все системные элементы и уровни, оно подтягивает их к себе, заставляя жить по своим законам. Именно ядро является основным связующим звеном системы, т.е. «посредником» («средним членом» в терминологии Э.В. Ильенкова) во взаимодействии элементов между собой. Конечно, элементы системы связаны между собой не только через центр, но именно на центр приходится наибольшее количество пересечений сил взаимодействия между элементами. Единство ядра и его среды, их взаимное отражение заключается в том, как пишет Н.В. Поддубный, что программа (информация), отражающая всю систему в целом и находящаяся в ядре, опредмечена в этой среде в виде различных функциональных элементов, так же, как, например, информация о производстве в целом, содержащаяся в голове руководителя как ядре организации, опредмечена в реальных подструктурах – цехах, бригадах, отделах и т.д. [23. С. 87]. Н.В. Поддубный, проанализировав строение различных систем (биологической, химической, физической), сделал вывод, что особенности сферической организации системы делают ее универсальной формой существования любых систем, в том числе и культуры. Эту мысль поддерживает Д.В. Пивоваров, выделяя в культуре «твердое ядро» и так называемый «защитный пояс» [11. С. 13].

Таким образом, исходя из принципов ядерно-сферической концепции, культура представляет собой сочетание двух противоположных, но системно связанных между собой принципов изменчивости и стабильности. Стабильность заключена в культурном ядре, а изменчивость – в ядерной оболочке. Поэтому можно сказать, что использование понятия «ядро культуры» позволяет зафиксировать некоторую специфиче-

скую систему объективных значений, которая раскрывает внутренний смысл и направленность культуры. В этом смысле ядро культуры представляет собой единство предметных и духовных характеристик человеческой деятельности, обладающих устойчивостью и прочностью, а также передающихся от поколения к поколению в виде информации, правил и норм, гарантирующих историческую воспроизводимость и самоидентичность социума. Именно ядро культуры концентрирует в себе нормы, стандарты, эталоны и правила деятельности, а также систему ценностей, выработанных в реальной истории данного этнического, профессионального или религиозно-культурного целого. Эти специфические стандарты, правила, нормы, законы связаны с судьбой общества, его победами и поражениями, реальными условиями, в которых оно формировалось, спецификой окружающей социальной и природной среды, национальными привычками, адаптационными процессами и теми цивилизационными условиями, в которых изначально формировалось это ядро. Главная функция ядра культуры – сохранение и передача самоидентичности социума, поэтому оно обладает высокой устойчивостью и минимальной изменчивостью. Структурами, в которых реализуется ядро культуры, являются фольклор, мифология, религиозные представления, предрассудки, национальные и социальные обычаи, привычки, правила бытового поведения, исторические традиции, обряды и, разумеется, основные языковые структуры. Если ядро культуры исчезает, растворяется или изменяется под воздействием тех или иных исторических и прочих причин, то соответственно исчезает, растворяется или изменяется сама культура. Культура, не имеющая такого ядра, принимаемого этническим большинством, не способна к достаточно длительному существованию.

Разные подходы к пониманию культуры в целом предполагают разное «наполнение» этого ядра, но в любом случае одно остается неизменным – в роли «твердого ядра» принимаются «предельные ценности, т.е. идеалы, субъективно оцениваемые людьми как нечто безусловно исходное и совершенное» [11. С. 16]. Такие «предельные ценности» задают человеку высший смысл жизни, для культуры же они являются целью и направлением развития. Ядро культуры является высшим уровнем в иерархии системы, так как, во-первых, в его организации отражена, закодирована основная информация о всей системе и истории ее развития, во-вторых, ядро – наиболее энергетически заряженный элемент, в-третьих, оно принципиально определяет взаимодействие всех остальных частей системы, а также ее взаимодействие с внешней средой.

Как это ни удивительно, но современная ядерно-сферическая концепция культуры в своих основных положениях согласуется с исихастскими представлениями о Божественной сущности и энергии, с учением о синергии. Центром, ядром мироздания для исихаста-аскета, без сомнения, является сущность Бога. Все другое, отличное от ядра, в том числе и человек с его энергиями, этому ядру противопоставляется. Вот как писал об этом Григорий Палама: «Всякое естество крайне удалено и совершенно чуждо божественного естества. Ибо, если Бог есть естество, то все другое не есть есте-

ство, и, наоборот, если все другое есть естество, то Бог не естество. И Бог не есть сущее, если все другое сущее. А если Он сущий, то все другое не есть сущее» [16. С. 176]. Таким образом, *вторым условием осуществления синергии в культуре будет наличие «твердого ядра», связанного с идеалом «обожения», т.е. возможностью человека в процессе «сотворчества» стать «богом по благодати».*

Сущность Бога непознаваема, но Бог существует не только в себе, но и во вне. И это существование Бога, обращенное во вне, есть не что иное, как божественная воля или Божественная энергия. Будучи отличной от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый. Эта неподдающаяся логическому объяснению концепция, вытекающая из самой сути антиномичного христианского учения, – единственная возможность объяснить «выход» Бога из своей трансцендентности, факты божественного творчества, воплощения Логоса и действия Святого Духа. Григорий Палама со свойственной ему резкой выразительностью замечал: «Если бы божественная и непознаваемая сущность не обладала отличной от нее энергией, она вовсе не существовала бы и была бы лишь порождением ума» [19. С. 177].

Таким образом, отношение между Богом и миром понимается не в соответствии с моделью традиционного христианского платонизма, пролагающего пропасть между божественным совершенством и земным несовершенством, а в соответствии с представлением о «присутствии» Бога в мире и, значит, о возможности для мира стать совершенным. В центре этой концепции находится различие сущности Бога и его нетварных энергий, пронизывающих мир. Пронизанность мира нетварными божественными энергиями задает особенности исихастской антропологии. Богоподобие человека определяется здесь тем фактом, что только он из всего земного бытия способен «воспринять» эти божественные энергии и тем самым сделать их действенными для своей личности и для всего земного мира. Этим и определяется «задание», которое каждый человек обязан (с той или иной степенью полноты) реализовать в жизни. Конечной целью усилий человека является полное преобразование своего бытия, радикальное преодоление своего земного несовершенства и соединение с Богом благодаря синергии – то, что в православной традиции принято обозначать термином «обожение».

Преобразование своего собственного бытия еще недостаточно для того, чтобы выявить свое богоподобие, чтобы стать подобным Богу. Главное «качество» Бога – креационизм. Игумен И. Экономцев пишет: «...творчество является не только модусом существования Бога *ad extra*, но и безусловным атрибутом его сущности» [16. С. 178]. Несомненно, возникновение этого мира есть результат свободной воли Творца. Он мог бы не сотворить его, но мог бы Он не творить? – вопрошает Экономцев и тут же дает ответ на свое вопрошание: поскольку время возникло с возникновением мира, можно сказать, что Бог творит всегда [16. С. 178].

Итак, главное «качество» Бога и, значит, совершенного человека – способность к творению, творчеству, созданию абсолютного совершенства. Но то, что для

Бога является естественным и самопроизвольным, у человека требует зачастую высочайшего напряжения духовных и физических сил. И. Экономцев возвышенно и страстно характеризует творческий процесс: «Втиснутому в тиски физических, биологических и других законов человеку, пожалуй, легче остаться на волне инерции, чем попытаться совершить прорыв в инобытие. Творчество для человека – это кенозис, самоистощение, это жертва, восхождение на Голгофу. Вот почему так велик соблазн отказаться от своего богоподобия, замкнуться в своей монаде, погасив тоску одиночества бесплодными мечтаниями и иллюзиями» [16. С. 180].

Будучи причастным миру и остро осознавая его несовершенство, его несоответствие замыслу творения, человек в своем «обожженном» состоянии не может оставаться на стадии простого осознания несовершенства и зла мира, не может просто сострадать ему. Такое чисто страдательное и пассивное состояние означало бы возвращение к исходной точке пути, означало бы, что никакого преобразования бытия человека, «обождения», не произошло. В своем новом состоянии человек должен раскрыть свою способность преобразить, пересоздать окружающий его мир в соответствии с замыс-

лом божественного совершенства. Он должен стать центром преобразования всего бытия. Главным признаком преобразования человека и распространяющегося от него как от центра преобразования всего мира становится одухотворение, просветление плоти, и следствие этого – творчество как создание нового качества, не существовавшего до того в природе. А это уже проявление *третьего условия синергии в культуре – образовании синергического эффекта, результатом которого является абсолютное прибавление к тому, что существует в мироздании*. «Это космический акт, продолжение божественного творения мира» [Там же].

Таким образом, применив метод экстраполяции, т.е. распространив результаты, полученные при рассмотрении синергического процесса при достижении «обождения» аскетом-исихастом, на процесс развития культуры, были выделены условия осуществления синергии в культуре. А именно диалогическое взаимодействие различных видов деятельности и, соответственно, различных идеалов; направленность культурного развития к высшему абсолютному трансцендентному идеалу, выраженному в ядре культуры; преобразование человека, способствующее творческому преобразению мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Философский словарь*. URL: http://mirslovarei.com/content_fil/sinergija-5058.html#ixzz2PsOdOF70
2. Берсенева Т.П. Категория синергии в теологической традиции // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2012. № 4 (111). С. 116–120.
3. Берсенева Т.П. Синергия и синергетика: категория исихазма и современная наука // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 369. С. 41–47.
4. Берсенева Т.П. Синергия и диалектическое противоречие // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2012. № 3 (27). С. 102–108.
5. Кармин А.С. Культурология. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Лань, 2003. 928 с.
6. Флиер А.Я. Культура // Культурология. XX век: энциклопедия. СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. Т. 1. 447 с.
7. *Философский энциклопедический словарь* / гл. ред. Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. М.: Сов. энциклопедия, 1983. 840 с.
8. Казан М.С. Введение в историю мировой культуры. СПб.: Петрополис, 2003. Кн. 1. 368 с.
9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. М.: Юрист, 1995. С. 69–104.
10. Булатов М.А. Диалектика и культура (историко-философский анализ). Киев: Наукова думка, 1984. 216 с.
11. Пивоваров Д.В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. 536 с.
12. Флоровский Г.В. О народах неисторических. URL: http://krotov.info/library/21_flo/rovsky_006.html
13. Леонтьев К.Н. Византия и славянство // Избранное. М.: Москов. рабочий, 1991. 400 с.
14. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. Гл. 1: Душа // Москва. 1996. № 1–12.
15. Флоренский П. Культ, религия и культура // Богословские труды. М.: Изд. Москов. Патриархии, 1977. Сб. 17. С. 101–119.
16. Экономцев И.Н. Православия, Византия, Россия. М.: Христиан. лит., 1992. 233 с.
17. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Г.В.Ф. Гегель. Сочинения. М.: Академия наук СССР. Институт философии, 1959. Т. 4.
18. Джиоев И.О. Диалектика и культура // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев, 1981. 386 с.
19. Филимонова Е.А. Взаимодействие в эволюции культуры: дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2011. 157 с.
20. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.
21. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. URL: http://www.bibler.ru/bim_ot_nauk.html
22. Бранский В.П. Искусство и философия: Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи. Калининград: Янтарный сказ, 1999. 704 с.
23. Поддубный Н.В. Самоорганизующиеся системы: онтологический и методологический аспекты: дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2000. 335 с.
24. Кедров Б.М. Классификация наук. М.: Мысль, 1985. 543 с.
25. Шарден Т. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.
26. Страхов Н.Н. Мир как целое. М.: Айрис-Пресс, 2007. 576 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 6 сентября 2013 г.