

УДК 111; 303

Ячин С.Е.
Yachin S.E.

Парадигмальная логика родовых культур

The paradigmatic logic of generic cultures

В работе обсуждается проблема исторической судьбы родовых культур в плане их способности обеспечивать преемственность поколений посредством хранения живого образца. Под родовой культурой понимается такая культурная общность, которая рождает и воспитывает детей. Принципиально вопрос состоит в том, от чего зависит устойчивость трансляции опыта, как и почему традиция деградирует, почему одни культурные общности живут тысячелетиями и веками, а другие умирают, не сумев передать свой опыт следующему поколению, почему одни культуры растворяются в других? В работе показано, что понятие культурной парадигмы призвано выражать смысловое единство опыта той или иной культурно-исторической общности. Чтобы обеспечивать эту связь, парадигма должна в истоке культуры указывать на живой образец, по образу и подобию которого человек может осмысленно решать свои жизненные задачи.

Ключевые слова: *Культурная парадигма, закон пайдеи, живой исторический пример, схемы мышления и деятельности, рефлексивность, деструкция опыта*



The concept of cultural paradigm expresses the principle of semantic unity of experience of various cultural community, unity, which provides a living historical link between generations. In order to ensure that this relationship paradigm must at the source point to a culture living specimen, that will allow a person to solve their life problems. The vitality of culture is directly dependent on the viability of such a sample. The degradation of culture, understood as the destruction of experience – means the loss or weakening of this connection. Paradigm performs its tasks, if the sample permeates the entire fabric of the culture in the form of reflective schemes of thought and action.

Key words: *Cultural paradigm, generic culture, schemes of thought and action, reflexivity, destruction of experience, Christian cultural paradigm*

Сегодня под вопрос поставлена историческая судьба каждой культурно-исторической общности. В отличие от совсем недавнего прошлого, которое в интересующем нас аспекте можно характеризовать как «восстание масс», сегодня вопрос поставлен рефлексивно для мало-мальски образованной медийной публики. Погружённая в медийное пространство, она знает, что все формы её идентичностей носят относительный или угасающий характер, но вместе с тем не может отказаться от поиска самоидентичности в многоликих формах современной культуры [5].

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта №17-27-10001/17

ЯЧИН Сергей Евгеньевич, д. филос. н., профессор департамента философии и религиоведения Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток). **E-mail:** Yachin.se@dvfu.ru

Как всегда, экзистенциально поставленный вопрос позволяет дать два полярных ответа. Одни – пытаются скрепить угасающую идентичность государственными узами (отсюда всплеск этнического национализма), другие – заранее соглашаются с условностью культурных различий и только отстаивают своё право конструировать разного рода эфемерные общности (часто – достаточно экзотического вида).

Но стоит теоретически подняться над «естественной» рефлексивной установкой медийной аудитории, тогда вопрос может быть поставлен иначе. Примем в качестве очевидного, что ни одна культурно-историческая общность не может существовать вне какого-то механизма трансляции опыта от одного поколения к другому. Человеком мало родиться, им ещё нужно стать – «обучаясь». (Формула: «Стать тем, кто ты есть – обучаясь», – принадлежит древнегреческому поэту Пиндару – VI век до н.э.). Логика культуры аналитически предполагает какой-то вариант обучения «традиции». Минимально в традицию должен входить язык, позволяющий людям понимать друг друга. Проблема, однако, в том, что на одном языке могут говорить общности в остальном враждебные друг другу. Полноценная традиция предполагает трансляцию смыслового и ценностного порядка жизненного мира, и, как бы ни дробился наш мультикультурный мир, всегда можно спросить, каков источник того смыслового порядка (при всей его возможной «шизофреничности» в смысле симптома эпохи, как он обозначается в известной работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Капитализм и шизофрения»), которого придерживается данная культурная или субкультурная общность, т.е. общность, осмысляющая себя в качестве таковой (допустим, как русские, европейцы, христиане, либералы, «готы» ... и всякие там фанаты, некой звезды пр.)

Мы можем даже допустить, что вопрос об исторической судьбе *родовых культур* потерял свою практическую актуальность, но теоретически в высшей степени интересно понять, от чего зависит устойчивость трансляции опыта, как и почему традиция деградирует, почему одни культурные общности живут тысячами веками, а другие умирают, не сумев передать свой опыт следующему поколению, почему одни культуры растворяются в других? Принципиально вопрос стоит в том, каким образом культура хранит себя в истории? Как ни странно, теоретического ответа на эти вопросы не существует, если не считать таковым простое эмпирическое обобщение: одни родовые культуры живут, а другие умирают. Но почему?

Попытаемся, в достаточной степени гипотетически, осветить эту проблему, опираясь на идею культурной парадигмы [3; 11].

Закон пайдеи

Будем понимать под *родовой культурой* только те культурно-исторические общности, которые рожают (рожают), а затем воспитывают и обучают детей. Родовая – это живая культура, состоящая из живой последовательности поколений, носителей *смысловой формы культуры* [14; 16]. (Таким образом, в дальнейшем, под «культурой» будет пониматься «живая культурная общность», если не оговорено иное, как, например, в сочетании «правовая культура»). Фактическое и вместе с тем существенное отличие родовых культур от разного рода субкультур состоит в том, что для последних рождение и воспитание детей не является предметом непосредственной заботы. Именно процесс *формирования – воспитания – обучения* ребёнка в культуре является конститутивным для судьбы культуры. Потому становится возможен особый взгляд на культуру и историю с точки зрения детства, как это показывает Дж. Агамбен [18]. Пользуясь уже сложившейся терминологической традицией, назовём основание этого процесса – *законом пайдеи* [8]. Этот закон

в первом приближении можно понимать как эмпирическое обобщение, согласно которому воспитывает и учит, прежде всего, живая эстафета опыта, проще говоря – живой пример. Вместе с тем родовые культуры в обязательном порядке порождают механизм и опыт *по-учения*. (Так, знания уже в процессе школьного обучения не могут адекватно передаваться одними примерами). Но опыт пайдеи безусловно свидетельствует о том, что в самом начале жизни каждого человека поучения лишены педагогического смысла и в дальнейшем приобретают его, только опираясь на живой образец, т.е. на парадигму. Заметим для всего дальнейшего, что буквальное значение слова *παράδειγμα* – «образец, поучительный пример» (и мы будем отталкиваться от этого значения). Именно в переходе от живого образца к *по-учению* состоит проблемное место *пайдеи* и всей родовой культуры. В этом месте происходит рефлексивное развёртывание того смысла, носителем которого первично является живой пример. Здесь образец разворачивается в схемы мышления и деятельности, которым более или менее осознанно (рефлексивно) следует данная культурная общность. Потому историческая судьба родовой культуры прямо определяется циклами воспроизводства живых образцов для воспитания нового поколения через последующее усвоение культурных схем мышления и деятельности. Таков общий смысл закона.

Закон пайдеи – это культурный аналог онтогенетического закона, который полагает, что логика становления индивида повторяет логику становления рода. Род, равно как и индивид, для хранения своей культурно-исторической идентичности должен иметь живой пример (примеры) для подражания, постоянно снимая с него схемы мышления и деятельности. Соответственно, логика родовой культуры должна быть генетически аналогична логике личной истории человека. Это одно из условий нормального развития как личности, так и культуры. И в том, и в другом случае, если образец перестаёт транслировать себя в личной и родовой истории, если образцы вступают в смысловой конфликт, то это приводит к деструкции опыта.

Явно или скрыто понимая эту зависимость от живых образцов, каждая родовая культура «заинтересована» в том, чтобы у неё были свои *гении рода* и *герои*, *отцы основатели* и *святые*, в том числе целенаправленно формируя для этого тот или иной культ. История не знает случаев родовых культур, которые бы не транслировали от поколения к поколению кого-то из перечня этих «персонажей». Эту роль формирования и транслирования «примеров для подражания» выполняют миф, национальный эпос, религия, в обществах современного типа за это отвечает государственная идеология, поскольку она определяет характер рассказа о героях национальной истории. Ни в коей мере нельзя преуменьшать влияния «повествования о национальных героях» при формировании культурной ментальности народа. Естественно, что наибольшее значение для исторической преемственности поколений имеет священный живой образец, как «предмет» особого культа. Вот почему в общем случае *значимость хранимого образца* сама по себе во многом определяет устойчивость культурной традиции.

В теоретическом плане закон пайдеи фиксирует способ перехода от живого образца, имеющего вид конкретного исторического События (Лица-события), к схемам мышления и деятельности, используемым при решении жизненных задач. Этот переход подчиняется особой логике, которая и обозначена здесь как парадигмальная логика культуры. Парадигмальный смысл имеют только такие «поучительные примеры», которые способны породить отчуждённые от них *по-учения*. Отсюда: не всякая культурная общность имеет парадигмальный исток. Заметное отличие *суб-* или *контр-* культур от родовых состоит именно в том, что

они не способны устойчиво отделить от «живого примера» его учение и потому срок жизни такой субкультуры, как правило, равен отведённому сроку жизни «его образца». Но и проблемное место любой родовой культуры находится в той же зоне отношения образца и порождаемых им схем. В парадигмальную логику культуры обязательно входит момент отчуждения схемы от образца. И здесь коренится особый риск. Схема (мышления и деятельности) всегда имеет возможность пуститься в самостоятельное плавание в пространстве данной культуры, претерпевая при этом разные превращения.

Таким образом, под *культурной парадигмой* мы предлагаем понимать *образец и схему, рефлексивно* используемые людьми для решения жизненных задач в рамках той или иной родовой культурно-исторической общности.

Гипотеза состоит в следующем. Родовая культура способна хранить себя в истории ровно настолько, насколько она сохраняет рефлексивную (смысловую) связь между породившим её Событием и теми способами или, точнее, *схемами* решения жизненных задач, которые порождают *верность* этому Событию. (Понятие «схемы» берётся в смысле близком великой кантовской интуиции относительно априорного схематизма мышления). Разрыв этой связи всегда оборачивается деструкцией опыта культуры и, тем самым, утратой её жизненности.

Культурная парадигма: опыт концептуального осмысления

Предварительно стоит заметить, что понятие *культурной парадигмы* относится к числу наиболее употребимых в культурологическом дискурсе (Электронная научная библиотека eLibrary выдаёт почти 40 000 названий (ключевых слов) с этим именованием, и это только за последние пять лет!). Однако беглый обзор показывает, что работ, которые бы концептуально осмыслили данное понятие, – единицы [3]. В итоге это понятие стало предельно широким по объёму и (согласно закону логики) утратило какое-либо конкретное содержание. Никакого внятного различия между парадигмой, паттерном, стереотипом, архетипом, образцом, просто правилом – обнаружить не удаётся. Вместе с тем широта использования показывает, что этот концепт подразумевает нечто такое, без чего родовую культуру помыслить невозможно. Невозможно потому, что явно или неявно, но идея парадигмы выражает базовый регулятивный принцип культуры: её смысловое единство, которое обеспечивает операциональную способность людей понимать друг друга, транслировать в поколениях свой опыт. Здесь существует полное соответствие с понятием научной парадигмы, которую в широкий обиход научной общественности ввёл Т. Кун. Научная парадигма – это образцы, которые явно или неявно использует научное сообщество для решения исследовательских задач. Быть может, в силу очевидности для истории науки, но Кун не акцентирует внимание на том, что за каждой парадигмой стоит лицо – тот, кто впервые предложил данный способ решения научных проблем. Неслучайно многие законы и теоремы носят печать личного имени. Не только в философии (как полагают Делез и Гваттари), но и в позитивной науке «концепты всегда несли и несут на себе личную подпись» [6, с. 17]. Впрочем, для конкретной науки авторство настолько же институционально значимо (как признание заслуг), в какой не имеет особого значения в качестве «живого примера». Собственно в этом направлении и будет осуществлено расширение понятия парадигмы: от «научной» – к «культурной». Акцентируя внимание на исторической устойчивости эстафеты опыта культуры, мы утверждаем, что эту устойчивость (соотв. преэминентность) обеспечивает, в первую очередь, живой пример некоторого реального или мифического лица, а во-

вторую, сама прочность связи этого образца с его учением. (В науке этому соответствует научный авторитет). Базовые тексты культуры (типа «Лунъюя» Конфуция или христианского «Евангелия») утрачивают свою культуuroобразующую силу ровно настолько, насколько «поучения» отрываются от живого примера. В силу *закона пайдейи*, утрачивая характер «живого слова», эти тексты становятся «буквой», «мёртвыми» памятниками культуры.

Для последователей парадигма обязана иметь исток в виде конкретного исторического События: «события, которое понуждает решиться на *новый* способ быть» [2, с. 64]. Хотя в общем случае *Событие* не обязано иметь статус исторического лица, но, только имея такой статус (как пример – «Событие-Гайдн» в цитированной работе А. Бадью), *Событие* может обрести культуuroобразующую силу. Как таковое, это *Событие* ведёт к новому способу самопонимания человека и порождает культурную общность, цементированную особой иерархией смыслов и ценностей. Но при одном условии: если «субъект сохраняет *верность* событию». Согласно А. Бадью, субъект есть носитель верности, а хранение верности есть этика истин, так что «не сохранять верность есть Зло как предательство» [2, с. 102]. Мало заметить, что культура хранит себя в истории в силу верности традиции – эта устойчивость традиции возможна только как верность людям, которые ей следовали, сохраняли живую эстафету опыта.

Культура решает, каким должно быть *образцовое* человеческое бытие. Потому парадигмальные культурные образцы должны иметь моральную силу. Такой образец, согласно *закону пайдейи*, может быть только живым и конкретным, иначе он не будет «работать». Чем более *живым* для современников является образец, а это означает, что он *доступен* для уподобления, тем устойчивей будет культурная традиция, тем больше у него будет последователей, тем более жизненной будет культура.

Обратим внимание на то, что наиболее устойчивые эстафеты культурного опыта предполагают непрерывную цепь рукоположений, и это характерно не только для религиозной традиции (как в буддизме, христианстве, исламе и др.), но и для научных школ, в которых преемственность поддерживается трансляцией дискурсивно не выразимого личного знания. (Здесь уместна ссылка на историю пифагорейских школ или платоновской академии, но вместе с тем на фактор личного знания в науке вообще [15]. И как следствие, от обратного. Если вы хотите развалить научную школу, вам надо только формализовать отношение учитель-ученик, сделать учёных автономными единицами, свободно плавающими в академическом пространстве).

В общем случае предполагается, что если некая общность обозначает свою идентичность прямым указанием на историческую преемственность, как наследников некоторой традиции («мы – христиане, мусульмане и пр.»), то можно говорить о существовании культурной парадигмы. Я буду защищать тезис, что не всякая культурная общность способна создать устойчивую парадигмальную связь поколений. Никакой набор обычаев, традиций, паттернов, если он не цементирован *значимым* историческим примером живого лица, не способен при диффузии культур обеспечить их историческую идентичность и «конкурентоспособность». Целенаправленное создание образов национальных героев – характерный пример политики государственной власти, озабоченной культурной идентичностью своего народа. Такого рода идеологические усилия будут, однако, совершенно напрасны, если «персонаж» парадигмы не отвечает определённым требованиям. Конечный исторический эффект от попыток искусственно создать *культ личности* или образ национального

героя может быть только обратным желаемому. Если *лицо-событие* не несёт в себе идеи, выходящей за рамки узких интересов данной культурной общности, то её влияние на судьбу этой общности будет исторически не созидательным, а разрушительным.

Роль рефлексивности

Важно заметить, что использование кого-то в качестве «примера для подражания» может происходить только на рефлексивном уровне, т.е. субъект всегда знает, кому он подражает, *кто* для него является примером. (Это верно даже в случае «идола толпы»). Именно рефлексивностью культурная парадигма отличается от культурных стереотипов и паттернов поведения. В отличие от последних – парадигма эпистемична, она призвана к осмысленному *решению* жизненных задач и как таковая – составляет оппозицию автоматизму стереотипов и паттернов поведения. Только будучи рефлексивной – парадигма способна порождать *рефлексивные схемы* мышления и деятельности. Успешность трансфера образца от одного поколения к другому (а значит и жизнённость культуры) прямо зависит от того, насколько живой пример может трансформироваться в рационально понятую схему поведения. Отсюда следствие: только тот образец может устойчиво воспроизводить себя в истории, который допускает свою рационализацию (схематизацию) в системе норм и правил мышления и деятельности. Потому «идолы толпы» преходящи, что они не способны порождать парадигмальных схем, функционирующих на рефлексивном уровне. Можно предположить, что главный недостаток масс-медийных подражаний в том, что они переходят от живого образца в паттерн поведения, минуя какую-либо рационализацию. Допустимо полагать, что только рефлексивная связка образца и схемы в конечном итоге обеспечивает жизнённость культуры.

Подчёркивая рефлексивность культурной парадигмы, стоит заметить её связь с важнейшим механизмом социального воспроизводства, согласно теории Э. Гидденса [4], с *рефлексивным мониторингом деятельности*. Этот механизм отвечает за последовательность и связность общего потока активности в условиях необходимости выбора среди множества возможностей действия. Механизм работает в оппозиции и наряду с *рутинизацией*, т.е. автоматическим выполнением привычных операций. При этом рутинизация – неизбежное следствие рефлексивной самоорганизации, условие того, что сообщество может ставить перед собой новые цели и задачи, отодвигая «старые» на задний план. В этом контексте парадигмальная логика будет представлять разновидность рефлексивного мониторинга, отвечающую за последовательность и связность культурной традиции.

Концепт культурной парадигмы часто используется наряду и как синоним «стереотипов и паттернов поведения». Но в таком словоупотреблении сминается самое главное: переход рефлексивного образца в стереотип (рутинизация). Именно на механизм этого перехода обращает внимание парадигмальный подход к логике культуры. Концепт культурной парадигмы охватывает и характеризует состояние культуры *до начала* «деструкции опыта», т.е. до того момента, когда носители культуры перестают понимать связь между образцом и схемой, когда они начинают использовать культурные схемы как стереотипы поведения и мышления. Культурная парадигма *может* вырождаться в стереотип мышления и поведения вне рефлексивного мониторинга деятельности. Более того – это происходит неизбежно. Рутинизация убивает культуру! Таков будет общий ответ на вопрос, почему традиции умирают.

Как было уже отмечено, далеко не каждый образец способен порождать рациональную схему мышления и деятельности. Существенное

отличие *героических персонажей* истории народа от *священных образов* национальной религии состоит именно в том, что только последние обладают достаточной универсальностью, чтобы охватить смысловой континуум всей культуры. «Простые герои» истории, если только они не действуют в русле *священного*, значимы только для решения частных задач и потому полноценных мыследеятельностных схем породить не могут.

Самое интересное далее. Мы обращаем внимание на то, что рефлексивная схема жизнедеятельности, отчуждая себя от образца, способна пуститься в «самостоятельное плавание». Эта схема, выражаясь словами Ю.М. Лотмана (у него речь идёт о естественном языке), выполняет роль «штампующего устройства», которое тиражирует образец и структурно организует целостность мира данной культуры [12, с. 328]. С одной стороны, этот процесс тиражирования парадигмы неизбежен и продуктивен, но с другой – в этой неизбежности содержится значительный риск. Это всегда чревато для судьбы культуры, чревато утратой корней и кризисом культуры. Кризис родовой культуры проявляется в том, что её носители предают забвению парадигмальный исток культуры, и это обрекает схему, которой они, тем не менее, продолжают пользоваться, на своеобразное вырождение. Отрываясь от живого примера, схема становится мёртвой.

Парадигмальная логика и риск деструкции опыта

Таким образом, концепт культурной парадигмы призван теоретически объяснить кризис культуры через риск отрыва схемы от образца, что и будет обозначать *деструкцию опыта*. Для этого концепта понятие опыта (центральное в современной философии) является опорным.

Современная философия (феноменология, аналитическая философия, герменевтика, экзистенциализм и др.) позиционирует себя преимущественно как концептуально разные или близкие по духу аналитики человеческого опыта. В этом контексте я хочу привлечь внимание к той аналитике опыта, которую осуществляет Дж. Агамбен. Он утверждает, что «вопрос об опыте сегодня может быть поставлен только при условии признания, что он более недоступен для нас. В такой же мере, в которой современный человек лишён собственной биографии, точно так же у него экспроприирован собственный опыт» [18, p.15]. Причину этого Агамбен видит в том, что опыт авторитетов («живых образов»), которые признаёт современный индивид, для него фактически неповторим. Опыт кумира (певца, спортсмена), тиражированный массмедиа, недоступен для его поклонника (фаната). Опыт футболиста или кинозвезды не может быть передан массовому зрителю как его *собственный опыт*. Современный «авторитет базируется на том, что не может быть испытано» [18, p.15]. Заметим, что живые образцы, которым следовали традиционные (религиозные) культуры, были именно примерами для подражания. При всей недостижимости высоты опыта жизни Иисуса Христа, Мухаммеда, Конфуция и Будды (и несоизмеримости с примером жизни какого-то кумира), этот опыт указывал путь для обычного человека. Так, в этих обществах никому бы не пришло в голову использовать безусловный авторитет императора, как пример для подражания. Если эти общества и имели своих кумиров, то только как вторичных фигур.

Таким образом, понятие культурной парадигмы позволят в новом свете увидеть феномены воспроизводства (автопойэзиса) культур, с одной стороны, и показать причины их кризиса, с другой. Роль теоретической аналитики этого процесса состоит в том, чтобы решить следующую задачу. Необходимо установить, какого рода схему деятельности и мышления несёт в себе образец. Фактически анализу подлежат культуроо-

бразующие тексты, которые, как правило, представляют собой жизнеописания «гениев рода», сопровождаемые их наставлениями. Требуется ответить на вопрос, какова объединяющая идея жизнеописания/наставления, формирующая мироотношение данной культурной общности.

Но хотя в самом именовании великих культур как «христианской», «буддийской», «исламской», «конфуцианской» уже содержится признание стоящего в истоке образа Лица-События невятной остаётся схема, которую образ набрасывает на жизненный мир данной родовой культуры. Ещё раз подчеркну, что речь идёт о рефлексивных схемах *решения* жизненных задач, которые предполагают особую конфигурацию («фигурный синтез» – по Канту) универсальных структур мышления (мыследействия).

В предварительном плане (перед лицом сложности радикального обобщения) постараюсь показать логику трансформации образца в схему на примере христианской культурной парадигмы. Эта парадигма «удобна» тем, что, как никакая другая, призывает человека быть и жить «по образу и подобию». Как таковая она порождает наиболее чистый схематизм мышления, контрастно явленный в европейском теоретическом естествознании.

Образец и схема в христианской культурной парадигме

Парадигмальный подход к логике культуры акцентирует внимание на *механизме* трансляции некоторого содержания, а значит и на *способе* его хранения. Этот подход позволяет заметить, что даже те культурные продукты (художественные произведения, научные теории, философские учения и др.), которые содержательно дистанцируют себя от образца, тем не менее, сохраняют с ним парадигмальную связь. Подход к исторической логике культуры с содержательной стороны (со стороны традиции как таковой) указанное обстоятельство значительно прикрывает. Именно содержательное или «идейное» отношение к христианскому вероучению мешает рассмотреть, что его парадигма проникла во все поры европейской культуры и цивилизации и именно во всей своей формальной «чистоте» представлена как раз в тех аспектах и разделах культуры, которые прямо себя с этой религией не связывают или даже пытаются ему идейно противостоять. Так, сама атеистическая критика религии (как, например, у Фейербаха, Маркса, Ницше и Фрейда) носит парадигмально христианский характер. Новоевропейская наука, пытается ли она заявить о своей светскости и атеистичности или же считает себя нейтральной – в самом непосредственном виде базируется на христианской парадигме мышления. Коротко говоря, суть той схемы мысли, которую предполагает христианский Образец – это особый *операциональный приоритет* существования над сущностью.

Пусть не покажется странным, что христианскую парадигму отчётливее видят те, кто смотрит на христианскую *тему* извне. Они лучше понимают, каково влияние христианской идеи на нерелигиозные сферы культурной и общественной жизни, находясь вне её веры как таковой. Три примера тому – С. Жижек, А. Бадью и А. Кожев.

Так, С. Жижек, бывший коммунист и атеист, в работе, название которой говорит само за себя: «Хрупкий Абсолют или почему стоит бороться за христианское наследие», считает главным в христианском наследии стремление к разрушению всяких, и в первую очередь, социальных иерархий. «Христианство вводит в глобальный уравновешенный космический Порядок один принцип, ... который с точки зрения языческой космологии является его «чудовищным искажением». Это принцип, согласно которому у каждого индивида есть непосредственный доступ к

универсальному (Святому Духу или, сегодня, к правам и свободам человека)» [7, с. 128].

Ещё более определённо на принцип универсальности, как определяющий христианское мышление и мировоззрение, указывает А. Бадью [1]. Основная мысль А. Бадью относительно проповеди Ап. Павла состоит в том, что тот «создал теорию универсального субъекта». Европейская демократия (её не нужно отождествлять с античной), равно как и принцип прав человека, по их убеждению, свои корни имеют именно в этом христианском принципе.

А. Кожев, такой же воинствующий атеист, в работе под названием «Христианское происхождение науки», утверждает, что «найётся немного исторических фактов столь же трудно оспоримых, как факт взаимозависимости науки, современной техники, христианской религии и даже теологии» <...> «ни один нехристианский народ не смог (или не захотел) переступить границы эллинской науки» [9, с. 416, 417].

Эти авторы (как и многие другие из тех, кто дистанцируется от самого христианского вероучения) предлагают отчётливо схематизированное понимание христианской мировоззренческой парадигмы. Как для самих христиан, так и для их «неверующих, но сведущих» оппонентов вполне очевидно, что всё самосознание европейской культуры опирается на особое – «богоподобное» понимание человека. Никакая другая религия и культура не поднимают человека на такую высоту, с которой и открывается перспектива обоснования прав человека. Признание этой основы хорошо просматривается в определении тех ценностей, на которых Европа строит (или пытается строить) свой Союз. Провозглашая ценности человеческого достоинства, свободы, демократии, равенства и приоритета прав человека, проект Конституционного договора ЕС (Статья 1.2) исходит (и насколько можно судить, в этом мало кто сомневается) из христианского понимания человека, но в то же время установить это признание легитимно из соображений политкорректности всё же не решается.

Новоевропейская наука как наиболее характерное проявление христианской культурной парадигмы

А. Койре, авторитетный историк европейской науки, характеризует её установку двумя взаимосвязанными чертами: крушением античного Космоса и геометризацией (математизацией) природы [10, с. 130]. Хотя среди историков и философов науки нет согласия относительно достаточного и необходимого набора признаков возникшей в XVI веке математической физики, но эти два – признаются всеми. Согласно этому общему пониманию, суть новоевропейской науки состоит в возможности применения математических числовых формул и *идеальных* геометрических фигур для описания подвижных и несовершенных процессов природы. Такого рода использование математики было невозможно для античной физики, которая устанавливала непроходимую пропасть между миром небесным и земным, божественным и человеческим. Математическое исчисление движения применялось, но только для описания идеального движения небесных светил.

Что должно было случиться для того, чтобы идеальное и небесное стало пониматься как естественно присутствующее в мире земном? А. Кожев считает, что решающим условием является образ Боговоплощения, вошедший в ткань культуры. Бог, сошедший на Землю и *ставший человеком* (прошедший путь человека), становится идеально-реальным эталоном, как для оценки человеческих деяний, так и принципом, позволяющим использовать идеальную меру для описания и измерения «грубых» физических процессов. Идеализация – метод, на котором до сих

пор держится вся математическая физика, а вслед за ней и все теоретические науки. Вера в возможность бесконечного приближения реальному к идеальному лежит в основе движения от «мира приблизительности к универсуму прецизионности» (согласно А. Койре), а также математизированного эксперимента и создания точной машинной техники.

Новоевропейская наука демонстрирует эту революцию в мышлении наиболее ярко и концентрировано. Ф. Бэкон, Р. Декарт, Н. Коперник, Г. Галилей и И. Ньютон – отчётливо мыслят иначе, нежели античные мыслители и достаточно близко тому, как мыслили средневековые схоласты. Коротко говоря, они мыслили, веруя, что зримый нами мир есть *откровение* Бога, этот мир не видимость или бледная копия совершенных (конечных) сущностей, как в целом полагала античная мысль; они верили, что динамика естественных процессов есть сущностное явление физических (установленных Творцом) законов. Этот способ мысли самым непосредственным образом воплощался в убеждении, что правильно поставленный («чистый») эксперимент обладает доказательной силой. Подобное отношение к явленности было немислимо для античной науки, равно как и другим культурам, не знавшим *События* *Богоявления*. (Для ясности следует добавить, «то, чем является Воплощение для христиан, не имеет ничего общего с так называемыми «воплощениями», которые встречаются в языческих мирах и библейских историях: *становится и быть* Человеком совсем не то, что принимать человеческую (или иную) форму (или вид). Это великолепно увидел Бл. Августин и ясно показал христианам» [9, с. 508]). Этот же способ мышления (и познания) мы легко увидим в проблематике соотношения сущности и существования (*essentia-exsistentia* схоластики, в особенности у Св. Фомы), начало которой было положено экзистенциалистской установкой исповедального дискурса Бл. Августина.

Парадигмальная схема мышления в «самостоятельном плавании»

Отщепление парадигмальной схемы от образца – условие существования и развития культуры как целого. Само стремление человека действовать «по образу и подобию» (даже в случае подражания «идолу толпы») предполагает некие соображения о схеме действия применительно к частным ситуациям, действие в которых не может прямо опираться на данный нам Образец. В общем случае схема выходит в социальные практики, где она выступает как набор или совокупность норм, адаптированных к той или иной ситуации.

Если говорить конкретно о христианской культуре, то исходным нормирующим культурным механизмом, который транслировал и тиражировал христианскую парадигму, является принятый ею тип образования, институализированный европейским университетом (время возникновения – IX–XI века). Именно эта модель образования, главной особенностью которой являлась позиция учителя как транслятора *частного* теоретического знания, которая, с одной стороны, обозначает процессуальный приоритет многого над единым, но, с другой, формирует духовную установку *поиска* универсального (единого) во многом. Метафизически общее (единое) господствует над частным (многим), но процессуально многое и на законных основаниях – идёт первым. Вплоть до сегодняшнего дня классический предметный способ членения знания, деления преподавателей по кафедрам, подготовка и защита диссертаций («тезисов») сохраняют верность тому способу организации знания и структурирования мышления, который возник в те давние времена. Хотя попытки преодоления этого нормативного института становятся всё более настойчивыми.

Во всех случаях трансфер образца в схему действия не происходит бесконфликтно. Хрупкость ситуации вызывается тонкой и противоречивой связью между попытками построить реальное по образу идеального (как пример – прецизионная техника) и процессуальным приоритетом существования над сущностью.

Возможность и необходимость отделения схемы от образца не может не вести к появлению превращённых форм культурной парадигмы. Одно из самых ярких превращений этого рода – европейский атеистический экзистенциализм. Экзистенциальное понимание человека принципиально для христианского вероучения в силу его убеждения, что человеком мало родиться, им ещё нужно стать. Никто не является христианином по рождению, чтобы им стать – необходимо личное свободное усилие. Экзистенциальная проблематика свободы, понимание человека как проекта самого себя – всё это мы впервые находим в христианском дискурсе (прежде всего, конечно, у Бл. Августина). Поэтому, когда Ж.-П. Сартр («Экзистенциализм это гуманизм») ставит человеческую экзистенцию впереди его сущности, то в категориальном смысле он ничего нового не говорит христианскому мышлению. Но, как атеист, он выражает эту позицию уже в превращённой форме. Человеческое бытие зависает у него в ничто. Дальше – больше. Ж.-Л. Нанси, выражая умонастроенные современных интеллектуалов, говорит: «В отличие от Сартра, для которого существование идёт «первым», здесь (для нас – С.Я.) сущность не приходит никогда» <...> «Ничто не предшествует существованию, ничто не идёт за ним следом» <...> «Оно приходит как пребывание *этим*, здесь и теперь, как *haecceitas* («этость» – пер.) Дунса Скота» [13, с. 155]. (Стоит обратить внимание на ссылку автора на средневекового схоласта, что свидетельствует о ясном понимании источника самой идеи существования).

Для полноты картины добавлю, что атеистическая критика христианства, как она представлена у Фейербаха, Маркса и Ницше, парадигмально базируется на радикальной трактовке человека как того или иного способа существования. Во всех случаях основная линия критики состояла в редукции теологии к антропологии, а антропология понималась как учение о человеческом бытии, деятельности, экзистенции. Общая логика секуляризованной мысли состоит в том, чтобы вначале ослабить, а затем противопоставить сущность и существование человека.

Резюме. Культурная общность способна хранить себя в истории, только цементируя свою общность *живым примером*, когда члены данной общности способны решать свои жизненные задачи по его образу и подобию. Для этого должны выполняться четыре условия (как минимум). 1) Образец должен иметь вид одновременно и конкретного, и священного исторического события (в виде жизнеописания). 2) У него должны быть героические последователи (гении и герои рода). 3) Последователи должны понимать (рефлектировать), кому они уподобляются при решении жизненных задач. 4) Образец должен проникать во всю ткань культуры в виде рефлексивной схемы мышления и деятельности. Выполнение этих условий и составляет парадигмальную логику родовых культур.



Литература

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.-СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1997. 96 с.
2. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. СПб., Machina, 2006. 125 с.
3. Бокач Н.Б. Культурная парадигма как объект социально-философского анализа/ Автореферат дисс... канд. филос. н. Волгоград, 1998.
4. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. 2-е изд. М.: Академический Проект, 2005. 525 с.
5. Гуревич П.С. Идентичность многолика и взыскующая // Философия и культура. 2015. № 7. С. 957–961.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: "Институт экспериментальной социологии", СПб.: Алетейа, 1998. 288 с.
7. Жижек С. Хрупкий Абсолют или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2004. 178 с.
8. Йегер В. Пайдеия. Воспитание античного грека. Т. 1. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2001. 608 с.
9. Кожев А. Христианское происхождение науки // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 416–428; 506–509.
10. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М.: Прогресс, 1985. 285 с.
11. Конончук Д.В., Ячин С.Е. Культурная парадигма: опыт концептуального осмысления // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2012. № 2. С. 7 – 13.
12. Лотман Ю.М. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 3. Таллин: Александра, 1993. С.326–344.
13. Нанси Ж.-Л. Сегодня / Ad Marginem'93. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
14. Пилипенко А.А. Постижение культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. М.: Российская политическая энциклопедия, 2012. 605 с.
15. Поланья М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. 343 с.
16. Ячин С.Е. Состояние метакультуры. Владивосток: Дальнаука, 2010. 267 с.
17. Ячин С.Е. Христианская культурная парадигма // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2014. № 1. С. 87–99.
18. Agamben G. *Infancy and History. The Destruction of Experience*. L., N-Y.: Verso, 1993. 167 p.

Транслитерация по ГОСТ 7.79-2000 Система Б

1. Bad'yu A. Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma. M.-SPb.: Moskovskij filosofskij fond; Universitetskaya kniga, 1997. 96 s.
2. Bad'yu A. Ehtika. Oчерk o soznanii zla. SPb., Machina, 2006. 125 s.
3. Bokach N.B. Kul'turnaya paradigma kak ob'ekt sotsial'no-filosofskogo analiza/ Avtoreferat diss... kand. filos. n. Volgograd, 1998.
4. Giddens EH. Ustroenie obshhestva: Oчерk teorii strukturatsii. 2-e izd. M.: Akademicheskij Proekt, 2005. 525 s.
5. Gurevich P.S. Identichnost' mnogolikaya i vzyaskuyushhaya // Filosofiya i kul'tura. 2015. № 7. S. 957–961.
6. Delez ZH., Gvattari F. Chto takoe filosofiya? M.: "Institut ehksperimental'noj sotsiologii", SPb.: Aleteja, 1998. 288 s.
7. Zhizhek S. KHrupkij Absolyut ili Pochemu stoit borot'sya za khristianskoe nasledie. M.: KHudozhestvennyj zhurnal, 2004. 178 s.
8. Jeger V. Pajdejya. Vospitanie antichnogo greka. T. 1. M.: «Greko-latinskij kabinet» YU.A. SHichalina, 2001. 608 s.
9. Kozhev A. KHristianskoe proiskhozhdenie nauki // Kozhev A. Ateizm i

drugie raboty. M.: Praxis, 2006. S. 416–428; 506–509.

10. Kojre A. Ocherki istorii filosofskoj mysli. O vliyanii filosofskikh kontseptsij na razvitie nauchnykh teorij. M.: Progress, 1985. 285 s.

11. Kononchuk D.V., Yachin S.E. Kul'turnaya paradigma: opyt kontseptual'nogo osmysleniya // Ojkumena. Regionovedcheskie issledovaniya. 2012. № 2. S. 7 – 13.

12. Lotman YU.M. O semioticheskom mekhanizme kul'tury // Lotman YU.M. Izbrannye stat'i: v 3 t. T. 3. Tallin: Aleksandra, 1993. S.326–344.

13. Nansi ZH-L. Segodnya / Ad Marginem'93. M.: Ad Marginem, 1994. S. 148–164.

14. Pilipenko A.A. Postizhenie kul'tury: v 2 ch. CH. I. Kul'tura i smysl. M.: Rossijskaya politicheskaya ehntsiklopediya, 2012. 605 s.

15. Polan'i M. Lichnostnoe znanie. Na puti k postkriticheskoj filosofii. M.: Progress, 1985. 343 s.

16. Yachin S.E. Sostoyanie metakul'tury. Vladivostok: Dal'nauka, 2010. 267 s.

17. Yachin С.Е. КХристианская культурная парадигма // Ojkumena. Regionovedcheskie issledovaniya. 2014. № 1. S. 87–99.

18. Agamben G. Infancy and History. The Destruction of Experience. L., N-Y.: Verso, 1993. 167 p.