**Ю.Н. Солонин**

профессор, доктор философских наук,

заведующий кафедрой культурологии

Санкт-Петербургского государственного университета.Целостность как методологический принцип в культуроведении[[1]](#footnote-1)\*

Настоящая статья развивает тему о целостном подходе в познании и науках, его эффективности, методологическом своеобразии и свойствах получаемых результатов. Над нею мы работаем уже несколько лет, но она нуждается в расширении.

Расширение темы необходимо для более убедительной аргументации в поль­зу креативности целостного подхода. В предшествующих публикациях мы опе­рировали главным образом материалом естественных наук[[2]](#footnote-2). И, хотя они имели неизбежно обзорный характер, мы полагаем, что создали предпосылки для более тщательного и систематического рассмотрения этой проблемы. Заявленное рас­ширение предполагается сделать за счет привлечения материала и примеров це­ленаправленного использования целостного или квалитативного подхода в куль­турологическом и вообще гуманитарном знании.

Проблема целостности в различных своих трактовках привлекает внимание и исследова­тельский интерес всё большего числа ученых и философов[[3]](#footnote-3). И, тем не менее, все эти исследования спорадичны, тематически не скоординированы, разрознены и терминологически почти не согласованы. То есть еще не сложились целенаправ­ленная системно-упорядоченная методологическая парадигма и отвечающая ей научно-исследовательская программа.

Идея целостности не является открытием нашего времени. Понимание мира, реальности как особого рода целостности, все части которой находятся во взаи­мозависимой упорядоченности, порождаемой взаимодействием между ними на уровне сущностных структурных связей и генетических детерминаций, присуще было человеческому мышлению, едва оно стало оформляться в философско-научные концепты и представления.

С пониманием мира как целостности связано и представление о качествах. Учение о качественных определенностях действительности (квалитативизм) принято связывать прежде всего с именем Аристотеля. И в той мере, в какой его влияние определяло ситуацию в европейской философии, квалитативизм оказы­вал влияние на общий дух научного мышления до интеллектуальной революции середины XVII века. Следует добавить, что если учения о качествах так или иначе сводились к аристотелевой физике[[4]](#footnote-4), то учения о целостности, диалектике части и целого, типах и эйдосах в значительной степени имели источником платоновскую онтологию[[5]](#footnote-5). И в той мере, в какой она оказывала влияние на философов, натурфилософов в особенности, во все последующие времена, идея целостности мира, природы, су­щего и т.д. продолжала входить в их теоретический арсенал. Достаточно полно это влияние, прояснено в отношении понятия типа и типологического метода[[6]](#footnote-6).

Решительные изменения произошли в XVII столетии, когда в работах фило­софов, заложивших основы нового философско-научного мышления, были от­крыты совершенно иные представления о мире и способах его познания. Вместе с этим произошла и радикальная трансформация смыслов и значений основных категорий, отображавших прежние представления о действительности[[7]](#footnote-7). Вместе с этим произошло изменение и познавательных стратегий. На место спекулятив­но-созерцательного мышления, опиравшегося на пассивно-наглядную наблюда­тельность, пришел инструментальный рационализм. Качества, свойства и другие атрибуты квалитативного понимания мира и его предметностей, равно как и язык, в котором они воспроизводились, обнаружили свою полную несостоятельность перед требованиями новой науки. Точность, строгость, количественная определенность, конкретность – вот некоторое из того, что требовалось для нового эксперимен­тального естествознания. Их можно было достичь, только перейдя на иной тип мышления и отвечающий ему научный язык, покоящийся на идее числа. «Книга природы написана языком математики» – популярное выражение, идущее с того времени. Полагают, что так думали и Декарт, и Галилей, и Спиноза – отцы-создатели новой интеллектуальной культуры. Но такое понимание статуса математики в представ­лении мыслителей того времени не вполне точное. Прежде всего, надо обратить внимание на то, что имелась в виду не конкретная математика, а некий её идеаль­ный прообраз, значимый для познания: mathesis universalis. Наиболее близким его воплощением долгое время почиталась геометрия и свойственный ей тип струк­турирования мыслительного процесса: теоремы, леммы, королларии, доказатель­ства, аксиомы, определения и проч. Всякое научное мышление, а тем более текст, должно было содержать в себе эти элементы и следовать принятой в геометрии модели рассуждения. Различные версии этого геометрического языка науки продержались до XIX века. Открытие Лейбница, что строгость математических рассуждений – это, собственно, строгость логики, и именно она задает критерии рациональности для науки, осталось как бы в стороне на длительное время. Его идея «универсальной характеристики» (characteristica universalis) в своем значе­нии была оценена лишь в начале XX столетия, в частности, опять-таки когда был поставлен вопрос о калькулирующей природе научного рассуждения, которой должна подчиняться всякая наука независимо от своеобразия своего предмета. Квантитативная установка завоевывала все новые области мышления и познания, обеспечив прогресс в создании современной науки. Эта установка определила все наши интеллектуальные навыки, духовную культуру. Западная цивилизация символизирует собой высшую степень воплощения этой установки. Не случайно, что её критика нередко предстает как критика и отвержение всей организации квантитатирующего мышления, т.е. прежде всего науки, безоговорочная вера в абсолютность которых составляет credo современного человека.

Следующим моментом интеллектуальной и научной революции стал принцип «системно-редукционистского методологизма». Так может быть обозначена та программа научного метода, которую выдвинул Декарт под названием «нового учения и метода». Научное знание, согласно ей, строится по единому методу, сводящемуся к компактному набору исследователь­ских процедур, рационально контролируемых и очевидных в своих основаниях. Эти правила бесспорны для всякого ума, озаренного «естественным светом разу­ма», то есть не имеют какого-либо эзотерического статуса и не являются исключи­тельным обретением избранных и посвященных в тайны познания мыслителей. Наука при таком понимании её построения должна быть гомоморфна по структуре, а сами правила – не простой набор приемов умственных навыков, применяемых в процессе исследования, а система внутренне связанных предписаний. Таким образом, в гносеологии и философии науки Декарта квантитативизм получил свою интерпретацию как системный взгляд на строение зна­ния и способ его получения. Хотя понятие системы еще до Декарта и философии Нового времени имело историю своего использования, в особенности в средне­вековой философии, но только после этого времени оно обрело рациональный смысл; системное мышление, системный подход стали синонимами рациональ­ного мышления, рационализма вообще.

Каковы бы ни были дополнительные характеристики квантитативизма, ясно главное, он превратился в доминирующую гносеологическую парадигму и стал распространять энергично свое влияние на все области знания. Постепенно ему подчинялись и социальные науки. Социология, собственно, и воз­никала как наука об обществе, использующая для его познания арсенал методов полностью заимствованный из естествознания, как социальная физика. Приобрести статус науки, научности, что рассматривалось высшей целью знания в любой предметно-созерцательной сфере, означало овладеть методоло­гией естественных наук и перенести их в соответствующую область. В связи с этим мы могли бы напомнить известный тезис австрийского философа второй половины XIX века Франца Брентано, который и философию рассматривал как некую эмпирическую науку. Он гласил: «В философии нет иного метода, кроме метода естественных наук».

Надо сказать, что оценка такого методологического редукционизма в отношении социально-гуманитарных наук весьма неоднозначна[[8]](#footnote-8).

Очевидно, что определенное положительное значение его несомненно. В противном случае мы бы должны были отрицать формальный и системный аспекты этих наук, что очевидно неле­по. Идя путем научного рационализма, развивались и культурологические науки, особенно в тех частях, которые были ориентированы на исследование истории культуры, материальной культуры, распространения культуры и проч. Таковы уже известные исследования Э. Тэйлора, Л. Моргана, Ф. Боаса, Д. Фрезера, Б. Малинов­ского и многих других, рассматривавших учение о культуре, этнографию, антро­пологию, фольклористику как эмпирические науки. Можно даже обобщенно ска­зать, что все культурологические дисциплины начинались как эмпирические, с претензией дать строгое, системно обоснованное знание. Многие из них следует этой установке и поныне. Естественнонаучный этап являлся хорошей школой воспитания методологической культуры. И его прошли многие культуро­логи, даже те, которые позже стали родоначальниками прямо противоположных подходов к изучению культуры. Мы можем в качестве примера назвать имена Г. Риккерта, Э. Кассирера, Г. Зиммеля, Л. Фробениуса, некото­рых представителей неокантианства. И поныне не угас позитивный смысл тезиса: «В науках о культуре столько науки, сколько в них естественнонаучных методов»[[9]](#footnote-9).

Но со второй половины XIX столетия возникает постепенная оппозиция квантитативному взгляду на действительность: природную и социо-культурную. Обычно связывают это утверждение этой оппозиции с Риккертом, Дильтеем и их школой. Но это не соответствует правде. Значение Шопенгауэра и Ницше существенно, хотя их аргументы против рационализма не ока­зались разрушительными для сциентизма. Но исходящие от них импульсы возбу­ждали критику и воодушевляли их последователей в дальнейшем.

Нам представляется существенным отметить, не столько философскую критику сциентизма, сколько понимание ограниченности его методологических принципов среди самих ученых. Многие из них, особенно в Германии, исходным пунктом считали натурфилософию Гёте, которая не будучи системно развитой, тем не менее, явно базировалась на идее органической целостности природы и стимулировала понимать человека и его мир в этой же перспективе. Но истоки развития целостно-органистического мышления, все же следует видеть и в особенностях развития самого естествознания. Далеко не все ученые, касаясь проблем человека и общества, находили разумным применять к их объяснению сопоставление со свойствами физического мира, к механическому функционализму. Особенно такие сомнения свойственны были тем мыслителям, которые имели отношение к живой природе. Неприменимость к ней научного инструментария сциентизма им казалась очевидной. Образец тако­го ученого мы видим в научной позиции знаменитого французского физиолога и медика Мари Франсуа Ксавье Биша (1771-1802). Невольно, обратившись к этому имени, мы подошли к оценке так называемого «витализма». В господствующей парадигме сциентистского натурализма витализм, оценен исключительно как иррационалистическое отклонение, представившее объяснение жизненных про­цессов не в рациональной аргументацри экспериментальной биологии, а через серию лишенных научного смысла, сокровенных понятий рода «жизненная сила». Мы обращаем внимание на внутреннюю ситу­ацию в самой науке, на осознание того что гетерономная структура универсума, включающая живой мир и человека, побуждала ученых искать объяснительные техники адекватные, специфическим областям реального. Центральным стало понятие жизни, выходившее за пределы механистической и чисто биологической интерпретации. Витализм стремиться исходить из нее как базового принципа, а не производного.

Насколько можно судить по литературе вопроса, витализм обнаружил себя во французской науке[[10]](#footnote-10). В университете Монпелье проф. Бартеза (1734) создал одну из первых версий этого учения и ввел термин «витализм». Ему же приписано и понятие «жизненная сила», которой подчинены или из которой производятся все органические процессы: движения, чувствования и проч. Его идеи развил и видоизменил профессор того же университета Борде. Последний построил относительно сложную иерархию жизненных процессов и того, что их вызы­вает. Вместо неопределенного, по его мнению, понятия жизненная сила он стал пользоваться идеей духа – spiritus rector – объединяющего и направляющего действия всех органов целостного организма «животных в живом». Эта школа биологии и медицины оказала влияние и на научную мысль. Биша продолжил линию своих предшественников. Он попытался конкретизировать дышащие ма­териалистической отвлеченностью понятия жизненной силы и само учение ви­тализма. Нас сейчас интересует другая особенность его взглядов: он исходил из понимания коренного различия живого и неживого, создающего не только два различных мира, но и способов их познания. Он писал: «Существа бывают ор­ганические или неорганические, их свойства жизненные или нежизненные. В соответствии с этим наука бывает физиологическая или физическая». «Свойства живых тел прямо противоположны свойствам физическим». Последние «постоянны и неизменны, поэтому и законы этих наук постоянны и неизменны, их явления можно предвидеть и учесть, а т.к. животные свойства по существу неу­стойчивы, их явления нельзя ни предвидеть, ни учесть»[[11]](#footnote-11). Научные заслуги Биша особенно велики в сфере физиологических основ медицины, в учении о тканях, как основных носителях жизненных свойств, проявляющихся в процессах сопротив­ления отмиранию и смерти.

Хотя у Биша нет суждений относительно сущности проблем социо-культурной жизни, но выраженная им установка рождала вектор понимания ее именно в направлении особого целостного статуса. Во всяком случае, приведенные нами суждения его явно предваряют логику аргументации об особом статусе наук о культуре, которые были с восторгом восприняты на порубежье XIX и XX столе­тий.

Для более весомой фактической аргументации нашей мысли, что выход на квалитативную парадигму, как преодоление методологического кризиса, вызре­вал в недрах самого сциентизма, в воззрениях авторитетных и критически оцени­вающих научную ситуацию ученых обратимся к еще одному свидетельству.

Оно содержится в капитальном труде Родериха Энгельгардта «Немецкий университет Дерпта в его духовно-историческом значении» (1933)[[12]](#footnote-12). На основе изучения историко-научных материалов, автор пришел к выводу, что уже около 1860 года в научном мире произошло важное в философско-теоретическом отношении изменение. Оно касалось как духовной установки нового поколения интеллектуалов – идеалов гуманизма, так и фило­софско-методологических перспектив. Одним из важнейших свидетельств появ­ления новых интеллектуальных предпочтений, стала ориентация на целостность в понимании всего к чему обращалось познающее мышление. Автор ссылался на суждения выдающегося ученого А. Кирхгофа, который в речи перед Прусской Академией в 1860 г. констатировал, что новые целеустремления связаны с обретением целостности во всем; ко всему следует подходить творчески и все видеть в единстве (gestaltend). Это стремление многим казалось анахроничным, ибо целост­ность представлялась отмершим концептом; его место заняли исследования от­дельностей, и царила ситуация атомизированности и расщепленности. Идеи В. Гумбольдта, Фихте, Гегеля, Шлейермахера прежде еще имевшие вес, забылись в суете достижений точных наук, их практического применения. Показательна в этом отношении судьба Александра Гумбольдта. Этот «последний великий на­туралист», по определению Карла Бэра, умер в 1859 г. и о нем почти забыли или причислили к дилетантам. Но отмахнуться от идеи целостности было невозможно. Только что упомянутый великии ученый К. Бэр, хотя и писавший на немецком языке, но бывший русским подданным и проживший всю жизнь в России, где и состоялась его научная судьба, также был одним из тех, кто понимал продуктивность целостного научного мышления и сам развевал его, оказав воздействие и на социо-культурную методологию в свое время.

Вторым знаком поворота был возврат к идее жизни. Она возникла не в фило­софских доктринах, хотя обитала в некоторых из них, а стала закономерным след­ствием развития наук о живом. Понятие жизни свойственно было натурфилософии К. Бэра, которое он прояснял учением о целесообразности. Оно было в свою очередь связано с идеями исторического развития, неотделимыми от понимания органического мира, а посему утвердив­шихся прежде всего в биологии. Целесообразность изменений в мире живого, по Бэру, позволяет понять организацию всего живого на Земле и объяснить ме­сто человека на вершине её. Нам нет нужды заниматься проблемой, насколько идея целесообразности несла в себе религиозные мотивы или провиденциальные моменты. Нам важно обратить внимание на процесс рас­шатывания догматического натурализма, на подрыв всевластия сциентистского рационализма. В сферу науки во все большей мере входили факты и предметные области, требующие для своего истолкования новых категориальных подходов и новых смысловых интуиций. К этим сферам стали относиться возникающая антропология, психология, ценностная сфера, следовательно, этика и эстетика. И Бэр энергично проводит мысль, что целостность мировоззрения, охватывающего весь мир и человека, не может строиться на естествознании ибо оно «неспособно одарить нас ключом к смыслу мира»[[13]](#footnote-13). Новые идеи нуждались в новых понятиях. Их искали и за пределами строгой науки.

Важный отзвук в научном сообществе получили идеи братьев Гарнак (Адольфа и Акселя), Г. Бунге и Л.ф. Шрёдера. Двое из них – Адольф Гарнак (историк церкви и религиовед) и Леопольд фон Шрёдер (индолог) были гуманитариями и культурологами, двое других: Аксель Гарнак (математик) и Г. Бунге (физиолог) представляли естественные науки. Но воззрения их во мно­гом оказались идентичными или согласными по духу. Они занимали видное место в ученом мире, и всем им свойственно было признавать невозможность строить науку в отрыве от культурно-исторического знания. Густав Бунге с позиций витализма под­верг критике механицизм, под которым понимался позитивистский тип научного мышления, и стал одним из родоначальников неовитализма. В известном смысле его идеи укрепили те, которые традиционно связаны с философией Дильтея. По нему, загадка жизни не может быть раскрыта никаким внешним опытом. Наши пять чувств для этого недостаточны. Но есть шестое чувство, это наше сознание, когда оно отражает наше внутреннее переживание. И через него лежит дорога к пости­жению жизни. Бунге вводит и определитель жизни, это – активизм, действование в широком понимании слова. Оно нам дано из самонаблюдений, в частности над волей, как она выступает в сознании. Магистральная тенденция познания состоит в том, что мы из знаемого нами непосредственно, из внутреннего мира, активно идем к непознанному, к внешнему миру. В каком-то смысле утверждение Бунге предваряет учение Якоба Икскюля, биолога с мощной философской установкой в понимании изученного им органического мира, о «внешнем» и «внутреннем» мирах (Umwelt und Innenwelt), определяющих жизненную стратегию всего живого. Организм, исходя из своих особых возможностей: биофизиологических, психологических, интеллектуальных (как у человека), из чего состоит его внутренний мир, конструирует внешнюю среду как целостность знаков, примет, отношений, структур и проч., создающих особый мир, в котором организм, особь и т.д. не просто чувствуют себя комфортно, но и обеспечивают свою продуктивную жизнедеятельность. Икскюль, как биолог, разработал эту ду­ально-целостную структуру применительно к животному миру, но, судя по неко­торым текстам его, полагал применимой к человеку и его культуре[[14]](#footnote-14).

Бунге еще в середине XIX настаивал на необходимости того, что называлось «Мышлением об органическом» или «органичное мышление» (organische Denk­en), которое, несмотря на разделенность «наук о духе» и естествознания, способ­но проложить дорогу к целостному миросозерцанию, в противовес односторон­ности, к которой ведет рационализм.

Сходные идеи представил и математик Аксель Гарнак. Он сформулировал и обосновал мысль о границах естественнонаучного познания, лишь несколько де­сятилетий спустя ставшей основной в неокантианстве, представленном В. Дильтеем, Г. Риккертом или Т. Липпсом. Он указал на целый ряд областей проявлений человеческой воли, свободы, морали, которые не имеют шансов быть истолкова­ны в духе детерминизма и каузальных отношений. Т.е. собственно, имелся в виду мир культуры и человеческой индивидуальности.

Хотя стало обычным представлять дело так, что только в неокантианстве была ясно осмыслена ситуация, которая порождена ограниченностью познавательных возможностей рационализма, опирающегося на классическую квантитативную установку, однако история идей даже в пределах XIX столетия говорит нам, что и в среде натуралистов постепенно вызревало сомнение в безгра­ничности теоретико-познавательного горизонта этой интеллектуальной позиции.

В 1913 г. Знаменитый Адольф Гарнак сделал доклад «О научном познании». Науку он рассматривал прежде всего как инструмент и средство про­дуктивного воздействия на жизнь через целесообразную практику. Сама она про­ходит ряд ступеней (четыре), поднимаясь к все более совершенному постижению действительности. Примечательно, как точно характеризует Гарнак мыслитель­ные операции начальных (и низших) состояний науки. Он прямо называет его «отвлеченно-ориентированным и сводящимся (редуцируемым) на количественность и спекулирующим по каузальной схематике».

Именно такому мышлению отвечает понимание природных сил в «энергетическо-механистическом смысле». И оно непременно приводит к заключению, что всё действительное должно обниматься этой природной силой. «Но жизнь посмеялась над этой через чур простецкой формулой; мнимо замкнутые звенья каузальной цепи разрываются понятием свободы, той произвольной способностью (Wahlremögen) – то есть «активностью», в которой заключена тайна жизни»[[15]](#footnote-15).

По Гарнаку, только на третьей и четвертой, высшей, стадии наука приобретает способность к постижению жизни и ее загадки. Следует обратить внимание на то, что жизнь у него трактуется не в биолого-органицистском, а в культурно- и философско-антропологическом смысле.

Именно здесь обретениями науки становятся «чистое усмотрение через про­никновенное наблюдение» и вчувствование. Такими рассуждениями Гарнак про­должает линию Бэра, Бунге, Иксюоля.

Если третья ступень науки и ее методов еще зависит от мышления и познания биологического типа, то следующая уже целиком сосредоточена на человеке, его духовности. В ней речь идет об истории человека в собственном смысле слова». «Высшая духовная жизнь познается как история и как нравственность»; ее пред­мет – ценности и нормы. Задача же философии в понимании Гарнака, состоит в исследовании «целостности в её тотальности».

Человечество находит свой путь в будущее не в свете факела квантитативного непрерывнопроверочного познания единичного, а под руководством мужей, коим дано предчувствие высшего света (Zentralsonne) и мужество прорваться от физи­ки к метафизике, от истории к метаистории, от этики к метаэтике[[16]](#footnote-16).

Пафос Гарнака безусловно мотивирован не только самоощущением себя от­крывателем новых горизонтов, – но пониманием того, что ситуация времени, когда культура стала определяющим фактором жизнедеятельности человека, не согласуется с достигнутым уровнем ее познания и понимания и с тем путем, каким последние шли к своей цели доныне. Следует обратить внимание, что он не проводит размежевание наук и сфер реальности, а выстраивает иерархию по­знания и методов, позволяющую высшим уровням ассимилировать и опираться на нижние, а не отторгать их. Именно этим и достигается прокламированная им тотальность науки и методов.

Индолог Л. Шрёдер, в заключение, представил идею развития как центральный принцип человеческой истории. При этом он рассматривал последнюю с её древ­нейших начальных стадий, как они понимались в науке начала прошлого века, обосновывал единство истории и природы, внутреннюю сплавленность древно­сти с ее мифообразованной предисторией с искусством и культурой современного общества. История есть постоянное смыслосодержащее становление.

Приведенный нами материал, надеемся, дает основание к выводу о том, что сложились две тенденции, направленные к дезавуированию абсолютной зна­чимости квалитативизма и системопонятой реальности в пользу утверждения перспективности квантитативизма и целостного подхода. Одна тенденция фор­мировалась внутри естествознания как реакция на расширение и качественное изменение предмета познания – переход от механистического натурализма к ор­ганической реальности, непрерывно развивающейся из внутренних сил. Вторая была связана с самим развитием знаний о культуре, продемонстрировавших, при всей своей начальной значимости, неприемлемость методологического редукционализма, то есть перенесения методов естествознания в среду культурно-исторических наук. Мы не ставим целью критическое осмысление предлагаемых целостных учений. Нас интересует вызревание кризиса квантитативизма.

Идея целостности сама претерпевала изменения в движении идей. Вот небольшой пример. В раз­витии наших представлений о целостности человеческой культуры существенное значение имели понятия «всемирная история», «мировая литература». Их истоки следует искать в универсалистских представлениях XVIII века, в частности, в кос­мополитизме, выразившем понимание универсальности основополагаю­щих ценностей жизни, структур жизненного мира, под внешним многообразием форм их проявления. Идея высшей и низшей культуры в ценностном аспекте их восприятия оказалась несостоятельной. Что же касается такого культурного явления как литература, то утвердилось мнение о равноценности всех ее националь­ных типов. Одним из первых эту мысль выразил немецкий историк Август Шлёцер (1735-1809), много лет проработавший в России и создавший капитальное исследование по русским летописям «Нестор». В Гёттингенском университете, где он, после возвращения из России, состоял профессором русской литературы и истории, он опубликовал исследование по исландской литературе (1773)[[17]](#footnote-17). В нем он провел мысль, что средневековая исландская литература столь же важна как и любая иная национальная литература. В его понимании «всемирная литера­тура» представляла совокупность всех их, в том числе и считающихся второсте­пенными. Мы видим в этом взгляде не только особое выражение космополитизма Просвещения, но и отказ от априорных оценочных подходов как непременном ус­ловии объективной научности. Шлёцер был известен своей склонностью, иногда гипертрофированной, к критической аналитике источников (русских летописей, в том числе). Таким образом, его «мировая литература» – это формальное поня­тие, не предполагающее целостности и органичного единства. Следует сказать, что Гёттингенский университет явился колыбелью и идеи «мировой истории», которую в эти же годы развивал историк И. Гаттерер (1727-1799). Она так же в его сочинении под этим названием выглядела суммативным образованием историй разных народов. Эта неразвитость не умаляет ценности самой идеи, как первого выраже­ния культурного универсализма. Тем не менее, идею «мировой литературы» свя­зывают с именем Гёте[[18]](#footnote-18). Г. Тихан, исследовавший эту проблему, полагает, что это

оправдано на том основании, что Гёте придал ему принципиально иное толкование. В него включено ее понимание как развивающегося общения между писателями и читателями; процесс, а не абстрактный идеал. В духе мышления Гёте, логично говорить о «мировой литературе» как развивающейся целостности.

Тем не менее, какова бы ни была зависимость от гётеанской традиции, всё же определяющее значение имели причины, возникшие в ходе развития самого гуманитарного знания. Именно они побуждали ученых выходить в научно-методологическом поиске за пределы сциентистски ориентированного знания и свой­ственной ему квантитативной методологии вкупе с системной интерпретацией предмета познания.

Поучительным образцом, иллюстрирующим сказанное, является учение о культуре одного из интереснейших представителей культурологии XX века Лео Фробениуса (1873-1938). После него осталось обширнейшее и богатое содержа­тельно и интеллектуально теоретическое наследие. Доныне существует основан­ный им «Африка-Архив», преобразованный позже в институт культурной мор­фологии при Университете Франкфурта-на-Майне. Последний в настоящее время известен как Институт Фробениуса. Главной задачей институт считает сбор куль­турно-этнографических материалов различных примитивных, первобытных и до­исторических культур. Это отвечает традиции, заложенной ещё его основателем. Фробениус определяющее значение придавал культурам народов Африки, осо­бенно выяснению их происхождения, сравнительному изучению в сопоставлении с культурами восточного, индийско-тихоокеанского региона. На этом материале построены все главные теории Л. Фробениуса, которые институт продолжает счи­тать интеллектуальным основанием своей научной деятельности. В то же время эти теории находятся в зоне повышенного критического отношения современных культурологов и африканистов. И это притом, что африканистика именно через труды Л. Фробениуса получила свое интенсивное развитие и современный вид. Их влияние сказалось и на нашей культурологической мысли 20-х – 30-х годов. Мы имеем в виду работы В.Г. Богораз-Тана и Д.А. Ольдерогге[[19]](#footnote-19).

Неприятие теорий Фробениуса можно объяснить рядом пересекающихся фак­торов, в первую очередь именно тем из них, который согласуется с основным те­зисом нашей статьи – неприятием целостно-органистической трактовки культуры основной массой сциентистски ориентированных культурологов. Забегая вперед, скажем, что терминология, научный язык, его смысловые комплексы, которые предложил Фробениус, провоцируют оценки его теорий в духе отвлеченного спекулятивизма и биологического редукционизма.

Тем не менее, мы полагаем, что возвращение внимания к тому, что сделано Фробениусом в области наук о культуре в теоретическом и прикладном отноше­ниях, имеет не только историко-научное значение, но способно стимулировать самую культурологическую мысль.

Фробениус работал в весьма широком диапазоне гуманитарных наук, почти везде высказав стимулирующие идеи. Его научную позицию отличала опреде­ленная свобода от рутинной культурологической мысли. Фробениус не получил традиционного университетского образова­ния и к проблемам этнографии и антропологии традиционных обществ пришел собственным путем. Смелые и рискованные сравнения и сопоставления, отказ от жесткого формализма научного языка остались как отпечаток дилетантизма на всех его работах.

Интерес к традиционным экзотическим культурам вообще был характерной чертой социальной философии второй половины XIX века. Ему содействовал в первую очередь эволюционизм, перешедший из сферы биологических наук и вскоре охвативший все сферы социальной и культурологической мысли. Во всех институтах современного общества видели развитые состояния и формы предшествующих примитивных социальных порядков. Изучение последних считалось ключом к пониманию природы общества вообще. Под воздействи­ем этих убеждений разворачиваются этнографические экспедиции, собираются коллекции артефактов из жизни существующих этносов или давно исчезнувших культур. Появляются капитальные работы о происхождении культуры и ее пер­вичных формах: Л. Моргана, Э. Тэйлора, Л. Кшивицкого, Ф. Энгельса, Б. Ма­линовского и многих других. Определенный переворот в культурологическом сознании произвела книга И. Бахофена «Материнское право», позволившая реинтерпретировать и многие сюжеты дошедшей мифологии, и смыслы многих обрядовых обычаев традиционных этносов, и важные социальные отношения в жизни первобытных народов, стертые следы которых все чаще стали обнару­живать и в современном обществе. Поэтому интерес Фробениуса к проблемам, имеющим характер остроты и новизны, вполне был в духе времени. Он его реа­лизовывал работой в этнографических музеях Бремена, Лейпцига и других городов. Уже в середине 90-х годов XIX века он подготовил диссерта­цию о «тайных обществах» африканских племен[[20]](#footnote-20). Она была отвергнута всеми университетами, в которые он ее представлял. И почти 30 лет Фробениус рабо­тал вне университетского мира.

В 1898 году появляется его первая фундаментальная монография «Происхож­дение африканских культур». Как и диссертация, она выполнена на музейных материалах, географической и этнографической литературе: работы К. Риттера, Ф. Ратцеля, Э. Реклю, А. Бастиана и ряда других ученых, сочетавших интере­сы географии, культурологии и этнографии, записях путешественников. Тем не менее, несмотря на несомненный «кабинетный характер», монография засвиде­тельствовала о появлении оригинального мыслителя, способного сказать новое слово. И оно было сказано. Именно Фробениусу принадлежит главная заслуга в изменении характера научной африканистики. В последующем на основе этой работы с учетом огромного практического знания и наблюдений, полученных в многочисленных экспедициях, охвативших большую часть Африки, он создаст капитальный труд «Культурная история Африки», без учета которой, даже крити­ческого, невозможно теоретическое отношение к этому культурному региону и к культурологии вообще[[21]](#footnote-21).

После этой работы Фробениус занялся проработкой отдельных проблем, косвенно или недостаточно полно рассмотренных прежде. Результаты этой ра­боты были опубликованы главным образом в ведущем географическом журнале Германии «Петермановские географические известия» и «Естественнонаучном еженедельнике», позже преобразованном в знаменитый журнал «Естественные науки»[[22]](#footnote-22). Все они имели тот же «кабинетный» характер, но свидетельствовали о формировании совершенно особой культурологической позиции их автора.

Музейные коллекции давали все же достаточный материал для теоретических обобщений, и Фробениус воспользовался ими в максимальной степени, разрабо­тав свою модель «культурных кругов», исходя из идеи «географических кругов» Ратцеля, и осуществив картографирование культуры на географическом про­странстве Земли[[23]](#footnote-23).

Новый этап начался в 1904 году, когда Фробениусу удалось организовать первую африканскую экспедицию. За ней последовала череда экспедиций, охвативших поч­ти 30 лет, общим числом двенадцать. Их особенностью была не только тщательная всесторонняя организационная подготовка, но и научная гипотеза, которую должно было подтвердить. Каждая экспедиция заканчивалась публикацией ее итогов как в виде огромного монографического отчета, так и иллюстративного материала.

Примером может послужить экспедиция в Северную и Северо-Западную Африку в 1908-1911 годах, имевшая целью выявить скрытые, по мнению Фро­бениуса, элементы мифической культуры Атлантиды, из которой выросли, с его точки зрения, в дальнейшем специфически африканские культурные субстраты. Подобно Г. Шлиману, поверившему в реальный факт троянской войны, Фробе­ниус полагал, что изложенная Платоном легенда об Атлантиде вовсе не является красивым, беспочвенным вымыслом, а имеет историческукипочву. Не случайно, что отчет об экспедиции он назвал «На пути к Атлантиде»[[24]](#footnote-24).

После окончания экспедиционной деятельности, которое пришлось на нача­ло 30-х годов XIX века, Фробениус занялся завершением культурологической теории, все более смещаясь в сферу философии культуры. Мы можем выделить три относительно независимых в теоретико-методологическом, отчасти в аргу­ментационном плане, периода в его научной деятельности. Первый занимает око­ло десяти лет с начала его работы в этнографических музеях (1895) до начала экспедиционной деятельности (1904). Второй охватывает период до начала 30-х годов, т.е. около тридцати лет, и отмечен интенсивной экспедиционной работой. Сам Фробениус участвовал в одиннадцати экспедициях. Наряду с обработкой по­лученных материалов и изданием фундаментальных отчетов, собрания мифов и легенд народов Африки (около двенадцати томов) он приступает к поиску новых теоретических подходов к пониманию культурных процессов и возникновения культуры. Третий период занимает примерно пять лет (1933-1938), и закончил­ся со смертью исследователя. Фробениус все более захватывается культур-философским спекулятивизмом и поисками философии истории. Свидетельством чего явилась книга «Судьбоведение». Ее содержание указывает, что он определенно смещался в область идейных установок реакционного толка, признания нацизма как исторического выбора будущего Германии и проч.[[25]](#footnote-25)

В теоретико-методологическом отношении интересны особенно первые два периода. В первый период Фробениус вполне разделяет утвердившийся под влиянием позитивизма подход к изучению культуры в духе сциентистского ра­ционализма. Музейные коллекции артефактов кажутся достаточным эмпириче­ским источником для описания и объяснения культур, к которым они относятся. Методы изучения артефактов таковы же, как и методы любой эмпирической и описательной науки, в особенности биологи. В понимании культурных процес­сов, в особенности их хронологического изменения, Фробениус удовлетворялся эволюционизмом дарвиновского типа. К этому добавлялся подход, получивший обоснование в географических науках и ставший известным под названием «ге­ографический фактор». Фробениус полагал в тот период, что многие культурные изменения, и особенно распространение культур, определены географическими причинами. Таким образом, культурная теория строится им по канонам, приня­тым в естествознании, и, в сущности, как его составная часть.

Во второй период доминируют принципиальной иные установки. Они воз­никли под воздействием непосредственного контакта с реальной культурной жиз­нью племен и народностей Африки, которая прежде представала в застывших и разрозненных музейных экспонатах. Скудость естественнонаучного объяснения стала очевидной. Не меньшее значение имели и изменения в идейно-философском климате Европы. Кризис натурализма вызвал к жизни особую ориентацию в объяснении духовно-исторической сферы общества. В итоге кон­цептуализации этой ориентации возникло мировоззрение, получившее наимено­вание «историзма». Он хорошо описан, что позволяет нам не останавливаться на его характеристике. Фробениус по-своему воспринимает эти идейные переори­ентации и создает ряд теорий, касающихся сущности культуры и решительно по­рывающих с его прежним натурализмом. Тем не менее, влияние органицизма не было им смыто окончательно. В центре его новых идей стояли понятие культуры как игры и учение об особом духовном комплексе каждой культуры, определяю­щем ее глубинную сущность и само существование, которое он закрепил в поня­тии пайдеума.

Изменения в теоретическом мышлении были ясны самому Фробениусу и отрефлектированы им в ряде статей его знаменитых сборников по проблемам куль­туры, этнологии и антропологии под заглавием «Освоенная Земля»[[26]](#footnote-26) вышедших в 20-е годы прошлого века. Особенно интересны статьи 3-его и 4-ого томиков: «От письменного стола к экватору» (3-ий том) и «От народоведения к филосо­фии» (4-ый том).

Рассмотрим несколько подробнее воззрения Фробениуса этих периодов.

Движение Фробениуса в разработке общей теории культуры от ее естествен­нонаучной модели, предполагавшей, что культура есть, хотя и особая, но все же часть естественного мира, к теоретическому осмыслению ее как несводимой ни к каким природностям формы духовно-душевной жизни, только отлагающейся в культурных артефактах, может служить специфическим отражением движения всей гуманитарной и культурологической мысли Европы. Находясь под воздей­ствием господствовавших в науке принципа естественнонаучного материализма и позитивистской философии, она трактовала культуру как способ и форму при­способления человека, возникших в ходе его эволюционного развития и борьбы за выживание. Особое значение в контексте такого подхода к культуре имело уче­ние Дарвина. После его появления на свет широко распространилось убеждение, что заключенные в нем понятия дают достаточно средств для опи­сания и понимания тех процессов, которые происходят в обществе и в культуре. Хорошо известен социал-дарвинизм, но в таком же смысле можно говорить и о культур-дарвинизме, упрочившемся в гуманитарных науках конца XIX столетия, примером которого может служить выдвинутая концепция «естествен­нонаучного учения о культуре». Она была изложена им в ведущем естественнонаучном журнале тогдашней Германии – «Естественнонаучный еженедельник» (1899)[[27]](#footnote-27), но еще ранее более развернуто в книге «Происхождение культуры. Том 1. Происхождение африканских культур» (1898). Основная позиция Фробениуса, представленная в этой книге, сводится к при­знанию того, что культура есть особая «живая сущность» (Lebenswegen), то есть организм. И как таковой в своем развитии он подчиняется определенным зако­нам и имеет естественные фазы или ступени развития и состояния, свойствен­ные любому живому существу. Таковы: рождение, детство, возрасты возмужания и старения, за которыми следует смерть. Именно из этих соображений строится представление об африканской культуре, данные о которой и служат основным подтверждением развитой концепции. Именно она характеризуется стадией ди­намичного детства, что позволит потом Фробениусу ввести понятие игры как фундаментального культурологического понятия, объясняющего происхождение культуры и ее основных форм.

В указанной статье Фробениус дает более детальное изложение своего пони­мания культурологической теории. Именно здесь он однозначно определяет свой метод как естественнонаучный, гарантирующий построение научной теории.

Фробениус вводит понятие «культурный момент», то есть такую харак­теристику биологического поведения, когдачслучайное или инстинктивное поведение животного перерастает в регулярное, закономерное и носитель этого поведения обнаруживает свою зависимость от культурного момен­та. В человеке культурный момент как природная предпосылка, погранич­ная по существу, становится основой собственно культуры. «Человеческая культура есть живая сущность, которая без человека немыслима, даже если его и нет» (как реальности). Еще одно характерное выражение: «Культура есть <особый> паразит, который так тесно сросся со своим носителем, что он не желает его устранить, даже если может; в то же время человек без культурного паразита не может быть мыслим, даже если бы мог без него существовать».

Учение о культуре Фробениус делит на «морфологию культуры» как учение о ее внешних формах и «культурную анатомию» как учение о внутреннем строе­нии культуры. Затем выделяет «физиологию кулыуры» как учение о культурных процессах.

Особое место отводится законам анатомического и физиологического строе­ния культуры, которые касаются по преимуществу роста и распространения куль­турных форм в пространственном отношении.

Анализируя собственное творчество, Фробениус признал бесперспективность попыток построить учение о культуре как естественнонаучную теорию. В основу этого заключения было положено новое представление о трехчастной структуре мира: неорганическая природа, органическая и культура. Культура связана с че­ловеческой душой, но не как продукт деятельности последней, а потому что сама, будучи особенной сущностью, наделена, как выше сказано, своим творческо-энергийным центром – пайдеумой. Этот термин относится к греческому прототипу – пайдейя, обозначающему и воспитание, и знание, и образование вместе с комплек­сом тех духовных ценностей, которые осваиваются. Таким образом, Фробениус предпринял попытку порвать с натурализмом. Попытку не до конца удавшуюся. Поэтому его кулыурфилософская концепция довольно противоречива. С одной стороны, культура – органическая целостность, но не организм в старом смысле. Ибо она прежде всего духовная сущность. Но переживает все стадии, свойствен­ные органическим сущностям. Познание культуры становится не столько делом науки, сколько процессом вживания в нее, постижения ее внутреннего смысла. Та­ким образом, в перспективе Фробениус стоял перед спиритуализацией сущности культуры.

Эту особенность позиции Фробениуса уловил Хейзинга. Последний имел в немецком ученом прямого предшественника в построении игровой теории культуры[[28]](#footnote-28).

Анализируя понятие игры, Хейзинга отмечает существенные ее свойства, отмеченные Фробениусом впер­вые, а именно «захваченность», «погруженность» в нее как непременное условие настоящего игрового процесса. Наряду с этим игровое состояние у Фробениуса выступает как проигрывание основных природных процессов (и космических), которые становятся содержанием культурной жизни. По Хейзинге же игра – это форма, оболочка, охватывающая культурный процесс, а не сам он. У Фробениуса культовый характер определяет все ядро культуры, смысл которой составляет ми­стически переживаемый космико-природный процесс. Впрочем, требуется более точный анализ как самой теории игры Фробениуса, так и того влияния, которое она оказала на Хейзингу. Очевидно, что немецкий африканист создал одну из ин­тереснейших концепций культуры как игры в 20-ом веке. Но она, увы, не стала предметом надлежащего внимания.

Большое значение имеет и типология культур, которую вводит Фробениус. Она наиболее полно разработана им для африканского культурного пространства. В последнем случае она – типология – более эмпирически верифицирована, как, например, его деление африканской культуры на два типа: эфиопскую и хамитическую (исламизированные общества Египта, Ливии и некоторых других обла­стей он не принимает в расчет). Первая обусловлена центральной ролью растений в жизни народов этой культуры. Злаки и овощи, их производство или собиратель­ство связаны с другими особенностями: типом жилища, одежды, украшений, во­обще с искусством и т.д. Особенно важно их соответствие типу социальных отно­шений, которые строятся по патриархальному принципу. Хамитическая культура связана с животным, будь то объект охоты или пастушества. И в ней социальный порядок, по Фробениусу, имеет выраженно матриархальные черты.

Фробениус не чужд в понимании и постижении культуры того, что обозначе­но им как «физиогномика культуры»[[29]](#footnote-29). Она состоит в том, что культурный тип, в частности, определяется неким устойчивым комплексом. Прежде всего, их два. Женский комплекс определяет западную культуру, мужской – восточную. Из это­го их различия он выводит такие особенности культурного состояния, как пространственность западной культуры и ритмоустроенность с интенсивностью жиз­ни – восточной. Физиогномичность предполагает и особую технику постижения культур, которая уже имеет мало общего с научным их изучением.

Тем не менее, мы не решаемся сказать, что Фробениус создал мистико-иррационалистическую и спиритуалистическую теорию культуры. Но такая тенденция у него была налицо. Увеличивающаяся нестрогость вводимых им понятий имела следствием то, что задача построения научной теории культуры, которую он ста­вил перед собой в начале научной карьеры, сменилась установкой на построение философии культуры.

Приведенные примеры культурологических и гуманитарных теорий, основы­вающихся на принципах целостности и квалитативизма, не исчерпывают научно­го арсенала новой культурологии. Но они дают достаточно материала и поводов судить о том, что вопреки концептуальным и методологическим трудностям и издержкам эта ориентация в научном отношении состоятельна и перспективна.

1. \* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («Квалитативизм как онто-методологическая установка новой гносеологической стратегии»), проект №13-03-00386. [↑](#footnote-ref-1)
2. Солонин Ю.Н. Концепты и логические модели теорий целостности // Понятие целостности в логико-методологическом аспекте. Труды научного семинара по целостности. М.: Этносоциум, С.6-35. [↑](#footnote-ref-2)
3. См. например: Арутюнян М.Н. Принцип органицизма в классической и современной философии. Пятигорск, 2012. [↑](#footnote-ref-3)
4. В свое время эту проблему изучал В.П. Визгин. См.: Визгин В.П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М.: Наука, 1982. [↑](#footnote-ref-4)
5. Эти вопросы специально интересовали выдающегося отечественного историка философии А.Ф. Лосева в его многочисленных работах по античной философии и платонизму. [↑](#footnote-ref-5)
6. См.: Шилкарский B.C. Типологический метод в истории философии. Юрьев, 1916. Wach J. Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey, Tübingen. 1926. [↑](#footnote-ref-6)
7. Это хорошо раскрыто в работе A.B. Ахутина «Фюсис» и «Натура». Понятие «природа» в античности и в Новое время. М.,1988. [↑](#footnote-ref-7)
8. Солонин Ю., Тишкина А. Методологические проблемы построения теории культуры / Фундаментальные проблемы культурологии. Т.V: Теория и методология современной культурологии. СПб.: Эйдос», 2009. С.96-112; Солонин Ю., Артамошкина Л. Методологические проблемы изучения культуры (от системного подхода к целостному). Учебно-методическое пособие. СПб.: СПбГУ, 2010. [↑](#footnote-ref-8)
9. См. об этом: Солонин Ю., Тишкина А. Проблема естественнонаучной трактовки культуры (географизм в науках о культуре) / Мир философии – мир человека. М. 2007. С. 212-236. [↑](#footnote-ref-9)
10. Протоверсии его относятся даже к XVII в. (ван-Гельмонт и Г. Шталь), если не ранее. [↑](#footnote-ref-10)
11. Цит. по Огнев И.Ф. Естественно-исторические воззрения Биша. М. 1898. См. также: Словарь деятелей естествознания и техники. Т. 1 (A-Л) М., 1958. С. 79. Основное сочинение Биша: «Физиологические исследования о жизни и смерти». Пер. и дор. П.А. Бибиков. СПб., 1865. Французское издание этого сочинения входило в состав библиотеки A.C. Пушкина. Он же включил этого автора в круг чтения Онегина. Влияние воззрений Биша в России было значительно. Так, В.Ф. Одоевский полагал, его «к произведениям центральным, которые необходимо знать всякому образующему себя человеку» (Пушкин A.C. Евгений Онегин. М., 2009. С. 395-396). Оно было устойчивым и в науке, например, в ботанике (П.П. Бородин), и др. (Коржинский, Фаусек). Мнение К.А. Тимирязева, что дарвинизм покончил с витализмом, оказалось несостоятельным. [↑](#footnote-ref-11)
12. Engelhardt R. Die Deutsche Universität Dorpat in ihrer geist deschichtlichen Bedeutung. Reval 1933. [↑](#footnote-ref-12)
13. Op. cit., С. 222. [↑](#footnote-ref-13)
14. До сих пор мы только вскользь касались теорий Икскюля, которые заслуживают более внимательного рассмотрения, чтобы выделить в них перспективные идеи, оставив в стороне все то, что образует балласт из идеологических предубеждений, натуралистического редуктивизма и виталистического иррационализма. См.: Uexküll J. Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. München. 1913; Он же: Die Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin. 1909 (неоднократно переиздавалась). Особое значение в аспекте нашей темы имеет его работа «Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre». München. 1970. [↑](#footnote-ref-14)
15. Engelhardt. Op. cit. S. 234. [↑](#footnote-ref-15)
16. Op. cit. S. 235. [↑](#footnote-ref-16)
17. В этом вопросе мы следуем в целом материалам статьи Г. Тихана: «Космополитизм в дискурсивном ландшафте модерности: два контекста выражения в эпоху Просвещения» // Новое литературное обозрение. 2011, № 110. С. 144 и далее. [↑](#footnote-ref-17)
18. Gundolf Fr. Goethe. Berlin. 1916. Гундольф отвел обсуждению этой проблемы целый раздел своей капитальной работы. [↑](#footnote-ref-18)
19. См. об этом: Солонин Ю., Тишкина А. Проблема естественнонаучной трактовки культуры (географизм в науках о культуре) / Мир философии – мир человека. М., 2007. С. 212-236; Они же: Богораз-Тан и проблема естественнонаучной трактовки культуры / Страницы истории. Сб. статей, посвященный 65-летию проф. Г.А. Тишкина. СПб., 2005. С. 225-240. [↑](#footnote-ref-19)
20. Диссертация была опубликована: Frobenius L. Die Geheimbünde Afrikas. Hamburg. 1894. Она основана исключительно на историко-этнографическом материале. [↑](#footnote-ref-20)
21. Это самая известная работа Фробениуса, переиздаваемая и поныне (Frobenius L. Kulturgeschichte Afrikas). В замыслах Фробениуса изначально был амбициозный проект издания корпуса исследований о происхождении культур («Der Ursprung der Kulturen»), который призвана была начать монография «Происхождение культур Африки». Проект реализован не был, уступив место более основательной проработке африканских культур и созданию оригинальной философии культуры. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ряд статей вышел в религиоведческих и этнографических периодиках до начала периода путешествий Фробениуса. [↑](#footnote-ref-22)
23. См.: Frobenius L. Der westafrikanische Kulturkreis // Petermann Geografische Mitteilungen. 1897. Bd. 43, Hf. X-XI, s. 225-236, 262-267; Bd. 44, Hf. 12, s. 193-204; 265-271.

    Он же: Die Kulturformen Ozeaniens // Petermann Geogrfische Mitteilungen. 1898. Bd.44, s. 204-271. Обширные статьи сопровождались картами культурных кругов и их номенклатурой, введенной Фробениусом, но не получившей широкого признания у специалистов. [↑](#footnote-ref-23)
24. Frobenius L. Auf dem Wegenach Atlantis / Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition, zweiter Reisebericht. Berlin. 1911. Свои «отчеты» Фробениус составлял в подчеркнуто неакадемической манере, свободным ненаучным языком, с различными отступлениями общего плана, явно рассчитанных на широкую публику. Так, в частности, он излагает свое понимание научного путешественника и его миссию: традиционно к путешественникам относятся как людям, призванным ликвидировать белые пятна на картах, открывать реки, озера, горы, преодолевать дикие силы природы V направлять свои усилия на приобретение новых фактов о жизни Земли и природы. То, чему следует сам Фробениус, иное: «Красная нить, которой я следую, тянется не через карты и белые пятна; она тянется через историю человечества» (с. XII). Так он воспринял максиму К. Риттера: «Облик Земли становится для нас исполненным смысла только в его отношении к человеку». Таким образом, Фробениус выразил свою великую мысль об историчности африканских культур в противовес царившим в его время суждениям об их застылости в первоначальном примитивном состоянии. По новому стала звучать и география как наука: это наука о становлении человечества в связи с историей Земли и природы. Если Ф. Ратцель пришел к идее антропогеографии, то Фробениус идет дальше: география есть синтез истории Земли с культурной и антропологической историей человечества. Обращаясь к мифу об Атлантиде и атлантах, убеждая, что «город Посейдона» не выдумка и может быть отыскан, Фробениус в сущности придает целевую осмысленность своим поискам исторических протоформ культуры. [↑](#footnote-ref-24)
25. Frobenius L. Schicksalskunde. Weimar. 1938. [↑](#footnote-ref-25)
26. Мы так решились перевести немецкое заглавие сборников «Erlebte Erdteile». Слово «erlebte» от глагола «erleben» – «переживать», имеет в данном случае сложную коннотацию, не передаваемую его русским эквивалентом «пережитый». [↑](#footnote-ref-26)
27. Frobenius L. Die naturwissenschaftliche Kulturlehre // Naturwissenschaftliche Wochenschrift. 1899. B. 14. №29. S. 333-337. [↑](#footnote-ref-27)
28. Хейзинга Й. Homo Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1992. С.27 и далее. [↑](#footnote-ref-28)
29. Это понятие использует уже Шпенглер в своем знаменитом труде, именно утверждая, что системологическая философия иссякла и должна уступить «физиогномическому» пониманию культуры. В XX веке физиогномика нашла своего классика в трудах Р. Касснера, отчасти Л. Клагеса, и даже Фр. Гундольфа. [↑](#footnote-ref-29)