



Град земной. Миниатюра мэтра Франсуа к «Граду Божьему» Августина Блаженного. 1475–1480. Фрагмент.

УДК 130.2:114:141.319.8:004.93'11



Сараф М.Я.

Измерение культурного пространства

Сараф Михаил Яковлевич, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет культуры и искусств.

E-mail: ssaraf@yandex.ru

Рассматриваются два подхода к измерению культурного пространства: философско-антропологический и культурологический, выявляется специфичность единиц измерения в том и другом способе, предлагается ряд понятий, в которых возможно количественное измерение качественных констант культурного пространства.

Ключевые слова: культурное пространство, пространственно-временная континуальность культуры, единица измерения, константы культурного пространства.

Сама постановка вопроса о топологии культуры необходимо предполагает и определение способов ее квалификации и квантификации. Качественное содержание культуры я, вслед за многими исследователями, определил как способ бытия человека, как систему воспроизводства человека во всем многообразии его индивидуальности, во всем разнообразии и богатстве общественных связей. Количественные характеристики культуры обнаруживают себя в неисчерпаемом многообразии ее явлений и процессов, которые фиксируются, измеряются и изучаются целым комплексом социально-гуманитарных наук. Центральное место здесь, разумеется, занимают философия культуры и культурология (в другой системе употребления понятий – философская антропология и культурная антропология). Если философия культуры выполняет функцию общей методологии в изучении культуры и рефлексивно формулирует ее качествообразующие принципы, то культурология больше ориентирована на сходные с естественнонаучными методы изучения культуры – наблю-

дение, описание, измерение. Такие методы особенно результативны при изучении различных предметных областей культуры, например, в социологии культуры, в этнографии.

В соответствии с этим, в самом обобщенном плане, можно выделить два методологических подхода к изучению культуры и, следовательно, ее пространственных характеристик. Назовем их философско-антропологическим подходом и подходом культурологическим. Первый обращен более к рефлексии над сущностью человека и его экзистентностью, второй больше внимание уделяет культурным явлениям и процессам в их конкретно-исторических формах и содержании.

Измерение в социально-гуманитарных науках имеет несколько иное содержание, чем в науках естественных. Во-первых, здесь не всегда можно с достаточной ясностью указать единицу измерения, и почти никогда – мерительный эталон. Во-вторых, важнейшая процедура измерения, в которой определяется отношение измеряемого объекта к некоторому однородному показателю, вследствие нечеткости или отсутствия количественных характеристик, возможна только как некоторое сопоставление качественных объектов. В-третьих, измерение, насколько оно возможно, целиком зависит от исходных философско-методологических принципов и, соответственно, от употребляемой системы понятий, моделирующей и выражающей предмет социально-гуманитарного знания. Поэтому, говоря об измерении культурного пространства, мы будем иметь в виду, прежде всего, этот третий аспект, расширяя его по возможности применяемыми в культурологических исследованиях количественными методами. Следует учитывать, однако, что такого рода измерения неизбежно носят синтетический характер, то есть выражают культурное пространство через пространство социальное, а социальное – через культурное. Это, например, особенно явно в трактовках проблемы соотношения культуры и цивилизации, где цивилизационное содержание, выражаемое в количественных параметрах, позволяет понять общее направление динамики культуры, а содержание культурных процессов позволяет сделать выводы о качестве процессов цивилизационных.

Философско-антропологический подход

Учитывая вышеназванные обстоятельства, можно с некоторым приближением сказать, что при философско-антропологическом подходе «единицей» измерения служит индивид, индивидуальное сознание, индивидуальное переживание опыта, определение человеком своего места в культуре и своего отношения к ней. Такие взгляды выражены в ставших уже классическими работах М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена и следующих за ними авторов. Исходя из биологизированного понимания сущности человека, они рассматривали культуру как внешний фон, как «внешние подпорки» для прорывающейся первичной витальности и духовности индивида. Отсюда и вывод о постоянном конфликте человека как «несовершенного животного» с искусственно созданным им миром культуры, поскольку биологическое несовершенство компенсируется разумом, вследствие чего осуществляется переход от индивидуального разума к объективному духу, то есть к созданию культуры.

Эта концепция получила название «культурной антропологии». Один из ее разработчиков, Э. Ротхакер, полагал основными носителями культуры общности: группы, народы, нации. В них специфичность способов действия и мышления, которые, по его мнению, и есть сущность культуры, разворачивается от индивидуальной духовной жизни к общественным стилям жизни, получающим впоследствии для каждого отдельного индивида авторитарную силу. В свое время такого рода выводы были использованы для обоснования социал-националистской идеологии, однако сейчас культурная антропология, конечно же, стремится избежать столь одиозных коннотаций. Главной своей задачей она полагает раскрытие основополагающих бытийных свойств человека как существа, творящего самого себя.

Таким образом, в этой системе понимания культура трактуется как напряженное пространство постоянной необходимости для человека пробиваться к собственной аутентичности (что и означает его свободу) и принципиальной невозможности достижения этой цели. Духовное индивидуализированное пространство культуры ограничивается, стискивается и сдерживается психофизиологической, животной материальностью человека. Поэтому пространство культуры измеряется дистанцией, устанавливаемой индивидом в таких отношениях. Поток изначальных душевных переживаний, составляющих индивидуальное сознание («я-сознание», по Ротхакеру) дает основание коллективному «мы-сознанию», которое объективируется в культуре.

Понятие дистанции в объяснении сущности сознания используется и в других философских концепциях, но в несколько ином содержании. Глубокий смысл дистанции именно как феномена культуры проанализировал М.М. Бахтин, видевший сущность культуры в диалогизме. Бытие индивидуальности, как и бытие народа, нации, как бытие культуры здесь понимается как диалог с другими индивидами, народами и культурами, в которых субъект только и обретает свое содержание, ибо только в точках их соприкосновений возникают новые смыслы. Диалог же всегда есть коммуникация и, следовательно, может рассматриваться как коммуникативное пространство, в котором происходит становление «я», «Другого» и всей социальной реальности. Таким образом, Бахтин представлял человека в новом измерении – в его открытости остальному миру.

Философская антропология не оперирует понятиями «нация» и «национальное», поэтому их содержание трудно интерпретировать в ее терминах, тем более что само понятие философской антропологии весьма многозначно и может включать в себя самые различные философские течения и сюжеты. Но в интерпретации соответственной ее представлениям, национальное культурное пространство будет измеряться типологическими особенностями национального сознания, степенью и выражением национальной идентификации, степенью духовного влияния и воздействия на смежные формы бытия. Результатом измерения является установление типологических принципов национальной культуры как системы. Исследования подобного плана достаточно распространены и представляют несомненный интерес. Они интересны глубокими и тонкими анализами национальных типов, национальной психологии, образа жизни и особенностей поведения. В качестве примера достаточно указать на известные работы Н.А. Бердяева о характере русского народа или исследование Р. Бенедикт о японском национальном духе. По большей части такие исследования обращены

к этнонациональному материалу, но и нации в государственно-гражданском понимании тоже привлекают внимание философской антропологии. Подчеркнем только, что при этом все же исходным концептом, ответственным за гомогенность национального культурного пространства, обычно указывается «дух нации», «национальная интенция», «воля нации».

Культурное пространство как антропологическое пространство, как способ существования человека в культуре, сложилось еще в период формирования вида Номо. Первичное антропологическое осознание пространства экзистентно, воспринимаемо как пережитое и обжитое – это чувство места-дома, пространства-убежища, пространства взаимного понимания и необходимо включенного в него «со-чувствия», пространства комфортного бытия. М. Бубер в своей «Философии человека» высказал интересную мысль о том, что в истории человеческого духа он различает эпохи, так сказать, обустройства и бездомности. Причем в эпохи, когда мир представляется человеку обжитым и комфортным, тема человека и культуры, собственно, и не возникает. Напротив, в периоды неустойчивости, кризисности, слома привычных условий и форм бытия тема экзистенциального самочувствия все более занимает умы¹.

При философско-антропологическом подходе культура понимается как объективированная форма духа, как выражение сверхприродной сущности человека. Бытие культуры выступает как функция сознания, которое, будучи нацеленным на внешний мир, является источником и референтом мира объектов. Созданная субъектом реальность становится тем пространством смыслов и понятийно-категориальных форм, которыми опосредствуется отношение человека к природе. Этот процесс и есть культура, она трактуется как саморазвертывание жизненных сил человека и как фактор, ограничивающий этот процесс и формализующий его. Эти жизненные силы могут быть представлены как выражение волевых актов, которыми человек преодолевает природную необходимость и в которых он осуществляет свою свободу. С этой точки зрения культура, творимая человеком, имеет своим источником некоторое состояние «отчаяния», заставляющее человека делать выбор, то есть действовать. Но она может трактоваться и как находящаяся в непримиримом противоречии с сущностью человека, которая способна обрести подлинное бытие только в ее преодолении, в стремлении подняться над «слишком человеческим» (как, например, у Ницше). Или же, напротив, может пониматься как производимый сознанием единственный и мучительный способ существования человека (как, например, у Камю). В этом плане культурное пространство трактуется как пространство свободы, или как пространство несвободы. В первом случае оно указывает границы сущностного бытия человека, которые он своей активностью может устанавливать и расширять. Во втором случае – это границы, которые следует преодолеть в движении человека к собственной сущности.

Объективные предпосылки для формирования и утверждения таких взглядов содержались в самих драматических и трагических обстоятельствах исторических процессов середины XIX – середины XX веков, обнаруживших глубокий кризис просвещенного гуманизма. Масштабы социальных противоречий, отчуждения человека от культуры, от собственной сущности оказались, особенно если иметь в виду мировые войны и революции, массовой гибель, массовые манипуляции и тоталитаризм, действительно ошеломляющими и не идущими ни в какое сравнение с предшествующими временами. Так что вопрос об основаниях культуры, казалось бы, решенный философской традицией Просвещения и классической философией, вставал с новой и острейшей актуальностью.

Катастрофичность умонастроений в современной философско-антропологической рефлексии несколько не уменьшилась, напротив, даже возросла. Некоторые исследователи полагают, что в настоящее время происходит не только смена оснований и форм бытия человека в мире, но переход к новой исторической форме человека, который расценивается как конец «традиционного» человека, как антропологическая и культурная катастрофа. Может быть, отчасти, поэтому заметным стал определенный поворот к религиозной философии, в которой сохраняются неизменными представления о сущности и предназначении человека. Правда, что касается отечественной философии, то здесь повышенное внимание к религиозности, по моему мнению, проистекает скорее из изменения мирозренческо-идеологической конъюнктуры, чем из потребности научного поиска. Так или иначе, но принцип гуманизма в пространстве рассматриваемого типа философского мышления в своем традиционном содержании оказывается малоприспособленным, а будучи, по выражению некоторых авторов, осмысленным как постгуманизм в духе философии жизни и феноменологии, только констатировал драматизм и тупикивость бытия человека, не указывая выходов.

Иное понимание оснований культуры предлагало направление философской мысли, трактовавшее ее как пространство символических систем, произвольно конструируемых сознанием языковыми структурами. Более всего оно представлено современной аналитической философией, но в широком плане может быть характеризовано как информационно-семиотический подход. Человек создает свой мир из автономных творений духа, символических форм, инструментом создания которых является язык. Движение культуры в этом плане есть переход от одних символических выражений духа к другим. Ее пространственная структура строится так: бессознательная объективация чувств выступает в качестве мифологии, религия служит символическим выражением высших нравственных идеалов, искусство и наука своими средствами открывают формы сверхиндивидуального бытия. Философия же есть рефлексия творческого духа над собственной символической деятельностью. Однако границы разума слишком узки, символы поддаются не познанию, а только истолкованию. Поэтому у известных представителей этого направления Э. Кассирера, или Э. Ротхакера мир предстает не только как существование символических форм, но и как изменяющийся вместе с каждым вводимым в него понятием. Сознание, конструирующее символические системы, несет ответственность только перед самим собой.

Целью науки о культуре, согласно Кассиреру, в отличие от естествознания, не является установление уни-

¹ См.: Бубер М. Философия человека. М., 1992. С. 31–32.

версальных законов, но также мало ее целью является индивидуализация фактов и феноменов. Она устанавливает собственный идеал сознания, то есть тотальные формы, в которых протекает человеческая жизнь. Эти формы бесконечно многообразны, но все же они не лишены единой структуры, поскольку это, в конечном итоге, тот же человек, который предстает перед нами на протяжении развития культуры в тысячах проявлений. Это тождество не осознается ни в наблюдениях, ни в измерениях, и так же мало выводится из психологических индукций. Оно обнаруживается только в действии и осуществляется посредством стиля и формы¹.

Если рассматривать культурное пространство в этом ключе, единицей измерения будет некая тотальная тождественность индивидов, выражаемая в созидании символических форм и позволяющая воспроизводить любые из этих форм (стилей) в деятельности. Или, другими словами, культурное пространство определяется диапазоном, мерой таких воспроизводящих возможностей.

Философская антропология, исходящая из признания первичности нравственного сознания, и в своих истоках, и в развитых современных концепциях несет в себе неразрешимое противоречие. С одной стороны, она утверждает всеобщность, так сказать, человеческой сущности, безотносительной к конкретным людям, или, точнее, относимой ко всякому человеку любого времени, любого этноса, любой культуры, ибо всякий является представителем человеческого рода и требует соответственного отношения. Равно и сам индивид только с этой всеобщей позиции относится (должен относиться) к другому. Здесь у человека нет качественных и количественных степеней. С другой же стороны, именно эта же философская антропология постоянно оперирует разновеликостью содержания понятия человек. Один из ее основных тезисов состоит в том, что индивиду предстоит довольно долгий путь к самореализации человеческой сущности, ему еще только предстоит стать человеком. Более того, в разных философско-антропологических концепциях человек – или не совсем еще человек, или он «слишком человек». А если так, то ни к тому, ни к другому нельзя применять всеобщие нравственные нормы, регулирующие отношения между «человеками». Философско-этический концепт человека как единой и, в общем, неизменной сущности, приходит в противоречие с философско-антропологическим, или философско-культурологическим концептом. Установить же сколько-нибудь прочные основания деятельности, нравственности при этом оказывается совершенно невозможно. Поэтому открывается широкий путь к аксиологическому релятивизму и плюрализму, дающим лишь некоторую иллюзию понимания свободы человека. Однако, во-первых, осуществление свободы оказывается возможным лишь в границах индивидуального сознания, во-вторых, отчужденные смыслы, как кошмар, обступают человека и подавляют его, поскольку от них негде найти спасения.

Если кризис гуманистического мышления просвещенческого типа обнаружился в нереализуемости его общественного идеала, в утрате доверия к научной рациональности, в определенном нравственном предрасположении, то кризисное состояние гуманистической постклассической философской рефлексии имело причинами разочарование в либералистских социальных проектах и в завышенной оценке потенций индивидуалистического сознания. Будучи нравственно ответственным лишь перед самими собой, оно оказывается просто безответственным. В этом плане куда как лучше выглядит добрый старый кантовский категорический императив, будь XXI век столь же уверенным в своих целях, как был уверен в своих век XVIII.

Некоторые авторы рассматривают культурное пространство как своеобразный синтез внешнего и внутреннего мира человека, его этических и эстетических представлений и деятельности, формирующий специфический тип человека. По моему мнению, идея синтеза мало что добавляет в понимание культурного пространства. С одной стороны, действительно, внутренний мир проявляет себя никак иначе, кроме как во внешнем, а внешний становится содержанием внутреннего, что собственно, давно обсуждено в теории культуры в терминах опредмечивания и распределмечивания. С другой стороны, если говорить о синтезе, – тогда нужно последовательно раскрывать участвующие элементы, особые взаимодействия и возникающий в их результате специфический продукт. Если этот продукт – иной тип человека, то следует указать основания типологизации, количественные и качественные критерии различения типов. К сожалению, в этом плане никакой определенности авторами данной позиции не предлагается.

Выработанное классической наукой понимание культуры как антропологического универсума подвергается серьезным испытаниям быстро развивающимися процессами глобализации и виртуализации культурного пространства. Эти процессы могут быть рассмотрены как различные явления граничного бытия, имеющие также и единое смысловое содержание, а именно стирание, казалось бы, ясно очерченных границ антропологического универсума. Глобализация ведет к стиранию границ деятельности в разных сферах – хозяйственной, информационной, экологической, транскультурной, формирует новый мировой порядок и существенно меняет привычную со времен Просвещения антропоцентристскую парадигму. Виртуальная реальность всегда составляла существенную часть культурного пространства, но в информационном обществе эта часть стала настолько значительной, что подчас подчиняет себе все другие реальности и даже вытесняет их. Виртуальная реальность сформировала особую среду современной культуры, в которой человек оказывается в парадоксальном взаимопроникновении материального и идеального, сенситивного и рационального, имманентности и трансцендентности². И здесь принцип антропоцентризма утрачивает свое методологическое значение, поскольку виртуальная реальность превосходно обходится без человека, оперируя его заместителями.

В культурфилософских концепциях присутствует существенное, но не всегда замечаемое противоречие. Культура выводится из внутреннего мира субъекта и потому не может выступать в качестве объективного основания смыслов. Но, с другой стороны, человек не может получать смыслы иначе, кроме как через содержание культуры. Так что культуроцентризм оборачивается антропоцентризмом и наоборот. Оба эти концептуальных подхода оказываются в глубоком методологическом и теоретическом кризисе.

¹ Кассирер Э. Естественнаучные понятия и понятия культуры // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 168.

² Бахтызин А.М. Граничные формы бытия современной культуры // Философия и будущее цивилизации. Т., М., 2005.

Культурологический подход

Культурологический подход выделяет несколько иное предметное поле. Культура здесь понимается через соотнесение с социальным пространством, рассматриваемым в широком смысле как внеприродное¹. Следовательно, при этом подходе используют иные мерительные инструменты и процедуры. Здесь «единицей» измерения является культура в ее конкретно-исторических формах бытия. Поэтому процедура измерения осуществляется как сопоставление культур, или сопоставление однотипных культурных процессов и явлений, в результате которого выявляются характерные особенности изучаемого предмета. Здесь в гораздо большей мере возможно выделение количественных характеристик и применение методов количественного анализа. В результате измерения определяются закономерности функционирования культуры, создаются морфологические структурные модели культурного пространства, выводятся базовые культуурообразующие основания и регуляторы динамики культурных процессов. Мерительными инструментами служат высшие достижения, временные и пространственные границы существования культурных объектов, количественные условия их существования и функционирования, основные направления изменений и развития и т.п.

Примером одной из первых мерительных моделей социокультурного пространства была предложенная О. Контом система координат, аналогичная картезианской, где ось X выражала экономические характеристики, ось Y – духовные, а ось Z – нравственные. Единицами измерения предлагалось использовать взаимопонимание и различные социально-психологические показатели. Однако эта модель не имела сколь-нибудь серьезного методологического значения в силу своей механистичности и крайней неопределенности базовых показателей.

Понятие культурного пространства с начала прошлого века стало широко использоваться в этнографии, в искусствоведении, в истории, но преимущественно в значении характеристики ареала изучаемой культуры. Особую роль здесь сыграли широко проводимые американскими и английскими учеными полевые исследования культур индейских и полинезийских племен. Значительный эмпирический материал послужил основанием для начала поисков общих принципов существования и функционирования культуры. Так сложились историческая школа (Л. Уайт), психологическая школа (Ф. Боос), культурная антропология (Э. Ротхакер), структурализм (Рэдклифф-Браун), задавшие главные концептуальные идеи культурологии. Все эти направления и школы внесли свой и весьма существенный вклад в понимание культуры и разработали эффективные методики ее исследования².

В культурологическом подходе к пониманию культурных процессов можно выделить два методологических аспекта. Один можно назвать эволюционистским или стадийным. Он больше внимания обращает на историческое движение культуры, на преемственность ее этапов, на изменения в содержании культуры, которые рассматриваются как культурный прогресс. Другой я бы назвал аспектом феноменологическим: он сосредоточивает внимание на бытийной стороне культуры и ее артефактов, на их структурной организации и способах взаимосвязей.

Стадийный подход, в свою очередь, имеет два направления. Первое рассматривает движение культуры как некий линейный процесс от низшей к высшей. Ведущую роль здесь играет идея культурного прогресса, доминировавшая на протяжении почти двух веков. Наиболее четкое выражение этот подход получил в концепции европоцентризма, которая в настоящее время, конечно же, утратила ведущие позиции. Однако при этом нельзя не отметить важнейшие достижения этого направления. Во-первых, его идея об авангардной роли европейской культуры в значительной мере была верной. Не в том, правда, смысле, что она выше или лучше других культур, а в том, что именно основные характеристики европейской культуры (рационалистичность, ориентация на научное знание и технический прогресс, ценность личности) определили основные параметры современного общемирового культурного пространства. Во-вторых, процессы глобализации развиваются по векторам, задаваемым европейской, хотя сейчас уже лучше говорить, западной, культурой. В-третьих, вопрос о культурном прогрессе, несмотря на возросший по его поводу скептицизм, все же сохраняет свою содержательную значимость.

Второе направление сущность культурного пространства связывает с самосознанием культуры, склонно отрицать прямые связи между культурами и рассматривает их как совершенно самостоятельные образования, пространства которых возникают и исчезают независимо от предшествующих. Это известные цивилизационные концепции Шпенглера, Тойнби и др., где культурное пространство образуется, главным образом, географическим и религиозным факторами. Процесс движения культуры здесь, скорее имеет циклический характер, стадийность же присутствует внутри циклов. Генезис, сущность и способы измерения культурного пространства у разных авторов этого направления объясняются по-разному. У Шпенглера оно существует и воспринимается через символизацию, для которой фундаментальное значение имеют так называемые прасимволы, определяющие формы культуры, ее артефактов и, через формы, ее протяжение. Тойнби видит пространство культуры как развертывание сил «вызова» и «ответа». Для П. Сорокина содержание и пространство культуры определяется стилем, который возникает вследствие флуктуаций, то есть способности культуры менять свою форму. Но так или иначе, культурное пространство, образуемое некими витальными силами, в конечном счете, истончается, разрежается и бесследно исчезает.

Критически относясь к слабости детерминационных оснований таких концепций, нельзя не признать, что они обращают внимание на очень существенную сторону бытия культуры – на особенности процесса ее самовоспроизводства при отсутствии специальных механизмов обеспечения ее безопасности. При этом в поле внимания оказывались локальные и стихийно развивавшиеся культуры. Тем большую актуальность

¹ См. Основы культурологии. М., 2005. С. 3.

² См.: Там же. С. 36.

приобретает вопрос о характере и содержании культурных циклов при их активном стремлении к самосохранению и о тех социальных механизмах, которые способны такую задачу решать. В современном же глобальном мировом культурном пространстве момент стихийности самостоятельного бытия локальных культур все более и более ограничивается и вытесняется. Правда, при этом расширяется масштаб стихийности общемирового движения культуры и, соответственно, возрастают масштабы угроз как культурному пространству в целом, так и пространствам культур в его структуре.

А. Крёбер и К. Клакхон распределили имеющиеся к настоящему времени определители культуры на шесть классов, или типов. Описательный представляет культуру как совокупность всех видов деятельности, обычаев, вер и т.п. Исторический трактует ее как традицию и социальную наследственность. Нормативный – как совокупность норм и правил, как организацию поведения. Психологический – как совокупность форм приобретенного поведения. Структуралистский представляет культуру в виде в виде различного ряда моделей взаимосвязанных культурных феноменов. Генетический трактует ее как результат адаптации социальной общности к среде обитания. Инструментарий любого из этих типов, весьма уязвимых критикой в плане теоретической всеобщности, все же опирается на достаточно широкую эмпирическую базу и может быть вполне использован при анализе структуры культурного пространства.

Значительный вклад в исследование континуальной структуры «мира» культуры внесли Л.М. Бабкин, А.Я. Гуревич, М.М. Бахтин. Введенное Бахтиным понятие хронотопа, примененное им для анализа литературы и объединившее в своем содержании локально-временные характеристики культурного факта, получило признание в философии культуры, в культурологии и в искусствоведении. Одна из основных идей здесь состоит в том, что через хронотоп оказывается возможным выявить глубоко скрытое содержание индивидуального сознания, сделать это содержание публичным, преодолеть отчужденность внутреннего и внешнего. Хронотоп как мерительный инструмент позволяет сочетать исторический и герменевтический аспекты исследования культуры.

В современной отечественной культурологии продолжают попытки построить стереометрические модели пространства культуры. Например, А.С. Кармин, возвращаясь к идее координатного континуума, предлагает трехмерную модель, в которой X – когнитивная ось, Y – ценностная, а Z – регулятивная, вследствие чего плоскость XY представляет духовную культуру, YZ – социальную, а XZ – техническую. Пространство культуры он представляет асимметричным образованием различных типов семиотических подсистем формально-логической и художественно-образной, вследствие чего основным взаимодействием, определяющим динамику культуры, является отношение гуманитарной и технологической культуры, что, по мнению А.С. Кармина, составляет доминантную характеристику современного информационного общества¹.

Информационную концепцию культурного пространства разрабатывает А.С. Дриккер, вводящий такие понятия, как информационное пространство-время, информационная емкость, информационное пространство коммуникативного общения. По его мнению, эволюция глобальной системы культуры представляет собой совокупность частных эволюционных процессов и, являясь результатом интернационального отбора, характеризуется, в первую очередь, стремлением к увеличению скорости прироста информационно-волновых характеристик культуры и ее усложнением, которое сопровождается ее аккумуляцией информации².

Системный метод к пониманию пространства культуры применил М.С. Каган, предложивший целостную трактовку культуры как континуума³. Развивая эту идею пространственно-временной континуальности культуры, Э.В. Баркова предложила выразить сложность и противоречивость структуры культурного пространства в понятиях «заданности» и «данности». Заданность, по ее мнению, представляет объективированную, опредмеченную субъективность и выступает в качестве метапространства культуры, связывающего логику вещей и логику человеческой деятельности. Это некий алгоритм, матрица культурных процессов, в соответствии с чем концентрируется и развивается тот или иной процесс. Заданностью определяется смена причинно-следственных связей, система функциональных отношений, порождающие «ряды» явлений культуры. Другими словами, «заданность» – это и есть существование целого, тогда как «данность», то есть наличное бытие объектов является только механической структурой⁴. Под мерностью культуры автор понимает соизмеримость ее многообразия с ее целостностью. Культурное пространство обладает протективной функцией, поскольку организует и обеспечивает системные отношения многообразия в пространствах культуры, а также их связи с природными факторами.

Задача измерения культурного пространства выступает как многокомплексная и предполагает применение самых разнообразных и трудносоединимых методов и инструментов. Тем не менее, уже можно надеяться на построение его социометрических моделей. Так или иначе, она становится задачей определения меры и стандартов культурного процесса. И здесь, по моему мнению, на первый план выдвигается вопрос о применимости понятия прогресса к культуре. Ибо, если этого не делать, то затемняется самый принципиальный вопрос – какова историческая роль формирования, сохранения и защиты национальной целостности, каковы ее функции в конструировании будущего цивилизации.

Одни теоретики культуры, особенно склонные к стадильному пониманию ее развития, не сомневаются в правомерности такого решения и трактуют культурный прогресс как постоянное расширение культурного пространства, которое происходит вследствие повышения уровня знаний и степени подчинения человеку

¹ Кармин А.С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вестник Российского философского общества. 2005. № 3.

² Дриккер А.С. Эволюция культуры: информационный отбор. СПб, 2000

³ Каган М.С. Пространство и время как культурологические категории // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1993. Вып. 4.

⁴ Баркова Э.В. Пространственно-временной континуум культуры. Философско-культурологический анализ. Дисс. ... д. филос. наук. Волгоград, 2003. С. 96.

стихийных сил, вследствие расширения активного участия в культурном производстве социальных континентов, а также вследствие расширения возможностей личностного развития каждого члена общества. Другие, напротив, высказывают сомнения относительно возможности прогресса культуры в принципе, поскольку, по их мнению, культуры уникальны и не сравнимы по признаку «выше-ниже», «развитая-неразвитая». Культурное пространство при таком понимании представляется некоторым континуумом, существующим и изменяющимся по собственному внутреннему ритму от зарождения до угасания. В какой-то мере такое представление культурного пространства схоже с образом духовных монад Лейбница. Культурные процессы в таком пространстве не выходят за его пределы, пространство пульсирует, получая энергию из внутреннего духовного источника, которым определяется и его же метрика. Подобного рода модели в определенной мере пригодны для понимания локального культурного пространства, образуемого жизнью этносов и в условиях их относительно автономного существования, но вряд ли применимы при рассмотрении культурного пространства, образующегося вступлением на историческую арену наций, поскольку они живут и развиваются в условиях высокой связности и высокой конкурентности. И здесь судьбы культурного пространства попадают в зависимость от внешних энергий куда в большей мере, чем от внутренней.

По моему мнению, критерий культурного прогресса служит объективным и надежным инструментом ориентации в культурном пространстве. Основным при его определении является вопрос о субъекте культуры, в его, если можно так сказать, количественном и качественном выражении. И если речь идет о пространстве национальной культуры, то, прежде всего, требуется знание о состоянии нации: о ее социальном составе и участии составляющих ее групп в культурном процессе; о социально-психологическом состоянии нации; об ее интеллектуальном потенциале, условиях и гарантиях его реализации. А самое существенное состоит в наличии ясной перспективы национального развития и его руководящей идеи. Если направленность социально-исторический процесса определяется отчетливо представляемым общественным идеалом, то вектор культурного национального пространства задается национальной идеей. Оптимальным является условие, при котором объективное содержание общественного идеала и национальной идеи совпадают. Именно в таких случаях появляется возможность духовного лидерства нации, исторические примеры которого дают революционные периоды Франции или России. Боюсь, что основные проблемы и трудности современной культуры связаны именно с отсутствием такой перспективы, что заставляет замещать ее или ретроспективной ориентацией, или воспроизводством достигнутой меры социокультурной комфортности.

Культурологический подход во многих отношениях позволяет использовать естественнонаучные исследовательские программы, поскольку предмет изучения может быть в достаточно высокой мере объективирован. Особенно это относится к таким отраслям культурологического знания как историческая культурология, социальная и прикладная культурология, социокультурные процессы и др. Но, конечно же, ведущую роль здесь играют гуманитарные исследовательские программ.

Константы национального культурного пространства

Национальное культурное пространство рассматривается нами как единое образование, измерения которого составляют развертывающиеся в нем пространства культур, имеющих общенациональное, этнонациональное, и региональное содержание. В него же включены различного рода пространства субкультур (например, молодежных, корпоративно-групповых и т.п.) и маргинальных культур. Взаимодействие между субъектами культурных процессов многообразны как по своему содержанию, так и по степени интенсивности и направленности. Но при любых обстоятельствах фундаментальным условием единства и целостности культурного пространства являются общие усилия, направленные на его поддержание и сохранение, то есть условие устойчивости сосуществования. Такие условия могут быть названы константами культурного пространства, к которым, прежде всего, относятся общие принципы смыслообразования, а также общие принципы коммуникативности и регулятивности.

Первым из них можно назвать самоотжественность культурного пространства, или сохранение его качественной самовоспроизводимости. Если по отношению к культурному пространству в целом, понимаемому как пространство воспроизводства человека, этот тезис выражает общее условие статичности, то по отношению к национальному культурному пространству он будет выражать статичность относительную, поскольку оно, в принятом нами выше разграничении понятий, выступает одним из пространств общемировой культуры. Национальное культурное пространство становится мерой культурных процессов, протекающих внутри его, чем определяется и специфичность самих этих процессов. А социокультурные процессы, в свою очередь, успешны только в границах этой меры.

Вторым условием является наличие центрального элемента культурного пространства, который выражает и определяет направленность культурных процессов, реализацию смыслов в деятельности субъектов культуры. Именно в центре вырабатываются стратегии культуры и ее защитные механизмы. Роль такого центра может играть национальная идея, Особенно если она хорошо артикулирована.

Третьим условием является эффективно действующая программа национальной идентификации, позволяющая снимать противоречия единства и многообразия множества пространств культуры в едином национальном пространстве культуры. Очень важно, чтобы такая программа содержала возможности конструирования рядов культурных взаимодействий и выбора альтернатив. Центрирование культурного пространства как раз и предоставляет такие возможности, будучи мерой для различения актуального и неактуального, сущего и должного.

Особую роль в сохранении целостности культурного пространства занимает культура мира. Из понимания национальной культуры как способа бытия нации, из ее определения как системы воспроизводства соответственных общественных отношений, общественной структуры в целом, необходимо следует условие со-

хранения воспроизводимых структур и их составляющих. Такое условие в оптимальной мере реализуется как состояние мира в любых исторических периодах, и в любом историческом контексте. Разумеется, что сами эти исторические контексты имеют свои особенности в способах и в характерах достижения, сохранения и обеспечения мира.

В одних случаях это могут быть значительные периоды социальной стабильности, слабой конфликтности и даже отсутствия таковой. Правда, в истории человечества, как и в истории отдельных народов, таких периодов не так уж много и длительность их относительно невелика, но в истории культуры они занимают весьма заметное место. Особенно ярким примером может служить феномен эхейрии, или олимпийского мира, устанавливаемого во время проведения олимпийских игр между греческими городами-полисами. Это было время наиболее безопасных коммуникаций, оживления общественной жизни, торговли и ремесел. А самое существенное в свете нашего предмета состояло в том, что олимпийские игры и олимпийский мир в немалой степени способствовали осознанию греками своей общности и установлению единого культурного пространства античного мира.

В других случаях это могут быть периоды перемирия, обусловленные самыми разными, но всегда имеющими глубокую культурную обусловленность, причинами. Так, в постоянных и затяжных войнах, которые сопровождали становление национальных государств в Европе (и не только в ней), продолжения конфликтов становились невозможными вследствие истощенности ресурсов, как материальных, в плане отсутствия средств и недостатка солдат, так и духовных, в плане крайней психологической подавленности населения и утраты им жизненных смыслов и перспектив. На обезлюдивших пространствах быстро регрессировала культура. Даже собственные культурные нужды комбатантов требовали периодических перемирий, какие, например, устраивались во время тридцатилетней войны эпохи абсолютизма для стирки носимых тогда широких воротничков.

Любое из таких состояний требует от включенных в них субъектов активного выполнения воспроизводственных функций, что и дает возможность говорить о константном ценностном значении культуры мира.

Уже в XVIII веке И. Кант приходит к идее о необходимости вечного мира. Величайшие бедствия, терзающие культурные народы, писал Кант, суть последствия войны, причем не столько происходящей ныне, сколько непрерывного приготовления к будущей. На это тратятся все силы государства, все плоды его культуры, которые могли бы употребляться для еще большего распространения последней. Кант утверждал, что на той ступени культурного развития, которого достигли народы к концу его века, война является неизбежным средством достижения прогресса, но при достижении высшего предела прогресса неизменный мир мог бы стать благотворным и тогда он был бы единственно возможным¹.

Конечно, Кант уповает на разум, который, в конечном итоге, может воспользоваться эгоистическими склонностями людей как средством для осуществления своей собственной цели – предписания всеобщего закона и этим способствовать установлению вечного мира. Но важно заметить, что двести лет назад Кант приходит к мысли, содержание которой актуально сегодня: вечный мир не может быть достигнут в «универсальном» государстве, поглотившем все другие. Для этого необходимо, чтобы государства (читай, нации) взаимными выгодами почувствовали себя «вынужденными» к благородному миру. Так необходимость переходит в свободу, – необходимое условие развития культуры.

Поскольку предметом наших рассуждений является состояние мира, то есть отсутствие в данный социальный момент вооруженных столкновений между территориально соседствующими этносами и государствами или внутри таковых. Отношения и проявления враждебности, конфликтности здесь подавляются, приглушаются, утрачивают острый характер, или, по крайней мере, выносятся за скобки основных областей социальной практики. Преобладание получают отношения сотрудничества и взаимной поддержки. Конкретное историческое содержание подобных отношений не может не быть чрезвычайно разнообразным, и они описаны в многочисленных этнографических и этнологических исследованиях. Для нас же особый интерес представляет то обстоятельство, что состояние мира должно иметь постоянные и объективные характеристики, независимые от меры, так сказать, социокультурной развитости включенных субъектов, независимые от того, имеем ли мы дело с взаимодействием палеолитических племен, или с взаимодействиями современных государств и цивилизаций. Такие характеристики и выступают константными ценностями культуры мира. Для их воспроизводства, хранения и распространения каждое сообщество вырабатывает свои конкретные механизмы и институты, имеющие для него жизненно важное значение.

Можно с полной определенностью говорить о структурированности таких ценностей. В ее основе лежит толерантность, или терпимость взаимодействующих субъектов, их готовность и способность соблюдать границы воспроизводственного пространства друг друга. Понятие воспроизводственного пространства выражает не только необходимые и достаточные территориальные границы самостоятельной деятельности социумов, но также обеспеченность (а значит и безопасность) пространства их духовного воспроизводства в соответствующих исторических формах. Есть шутка о настоящем английском газоне, который получается после двух-трех столетий стрижки. Так вот культура мира формируется постоянно нарушаемой, но также и постоянно воспроизводимой потребностью в добрососедстве и сотрудничестве.

Толерантность обеспечивается, прежде всего, объективной необходимостью сохранения баланса сил как условия выживания соседствующих социумов. Это первый, исходный ее уровень. Более высокие уровни определяются характером и содержанием взаимодействия социумов, диапазон которого может быть определен от «незамечания» друг друга до самого широкого сотрудничества. При этом «незамечание» всегда весьма наблюдательно, настороженно и направлено на поддержание необходимого уровня мобилизационной готовности. Оно держит социум, так сказать, в определенной напряженности, в тоне, что весьма для него

¹ См. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.

полезно. Во-первых, сохраняется и поддерживается определенный уровень физической подготовленности и, значит, здоровья сообщества, а вследствие этого в общественном сознании формируется устойчивая ценностная установка на физическое совершенство человека. Во-вторых, здоровье сообщества и система воспитания становятся предметом достаточно пристального общественного внимания и контроля. В-третьих, актуальность приобретает потребность в чувстве постоянной поддержки каждого индивида со стороны всего сообщества, что укрепляет его целостность. На более высоких уровнях взаимодействия настороженность и мобилизационная готовность отступают на второй план, но расширяются возможности для взаимовлияния и взаимопроникновения культур. В «Декларации принципов толерантности», провозглашенной ЮНЕСКО в 1995 году, понятие толерантности означает качество отношений, связанных с готовностью одной культуры в какой-то мере принимать или не принимать другую культуру, ее смыслы и ценности. Толерантность приобретает формы участия одной национальной (этнонациональной) культуры в другой, вследствие чего значительно расширяются их воспроизводственные возможности. Таким образом, пространство одной национальной культуры расширяется в другом, но не за его счет. Толерантность теперь выражается сотрудничеством и может переходить в конвергенцию, или в интеграцию, которая создает из множества культур новую целостность на основе выявления и формирования в многомерном диалоге общих принципов и ценностей.

Что касается форм сотрудничества, то они чрезвычайно широки и многообразны – от весьма утилитарных отношений «взаимных интересов» и партнерства, до бескорыстной помощи, солидарности и социального альтруизма. Последние, конечно, самые эффективные и плодотворные в культуре мира, но они достигаются лишь в весьма развитых цивилизационных структурах и имеют исторически преходящий характер. Зато первые наверняка можно отнести к константным ценностям культуры мира. Именно на их основе происходят основные процессы трансляции значений и смыслов от одного социума к другому, их освоение и усвоение в качестве собственных феноменов культуры взаимодействующих субъектов.

Отсюда следует, что фундаментальной ценностью культуры мира является сохранение возможностей ведения диалога между субъектами социокультурных процессов. Собственно, культура диалога и составляет собой сущность культуры мира. Общий смысл всякого диалога может быть охарактеризован как сопоставление, выявление подлинной сущности «иного», направленное на понимание и установление границ общего. Первый и безусловный уровень здесь – прямое взаимное овладение языком в непосредственном лингвистическом смысле. Правда, эта сторона дела несет в себе множество проблем и противоречий. Вследствие гетерохронности культурных процессов и неравнозначности в соотношениях культур далеко не всегда языки выступают в самоценных и равноправных отношениях. Возникают явления языковой экспансии в крайних случаях доходящих до вытеснения одного языка другим; А микшированный язык чаще всего оказывается весьма обедненным и практически непригодным в качестве средства воспроизводства и развития культуры. В глобализирующемся мире даже крупным нациям приходится бороться за сохранение языка и предпринимать специальные меры по его защите. Однако культурный прогресс всегда сопровождался тем, что тот или иной национальный язык становился языком культуры, и в наибольшей мере эта его миссия выполнялась в мирном сотрудничестве. Так было в античности, языком культуры которой был древнееврейский и греческий, так было в средневековье с ее латынью. Для современного мира вряд ли можно указать язык культуры с такой же определенностью, но межнациональным языком сотрудничества и коммуникаций, очевидно, становится английский. То есть можно утверждать, что одной из центральных константных ценностей культуры является определяемый историческими обстоятельствами язык культуры.

Среди многообразных форм сотрудничества и расширения воспроизводственных возможностей одно из самых действенных является соревновательность в самых различных областях деятельности. И лучшего примера, чем спорт, здесь трудно найти. В этом отношении олимпийский мир, о котором уже упоминалось, был подлинным великим открытием человечества. Формирование человека, выделение его из природы, становление его сознания и самосознания – это, прежде всего преобразование его телесности, равно как и всякое воспитание человека есть, прежде всего, формирование его тела и его двигательных способностей (природной основы его субъектности) как *человеческого тела и человеческого движения*. Поскольку же в этих процессах субъект и объект практики во многом совпадают, а ее целесообразность и эффективность не проверяется изменениями внешнего предмета или удовлетворением каких-либо непосредственных утилитарных потребностей, то сложилась специфическая искусственная система проверки такой целесообразности и эффективности – состязание, как сопоставление, соизмерение человеческих качеств вне их утилитарного применения.

Состязательность, соревновательность важная, но не исключительная характеристика механизма сравнения. Существуют и несоревновательные виды совершенствования, в которых сопоставление, непосредственное или опосредованное, тем не менее, сохраняет свою роль. Если в соревновательном сравнении мерительным, так сказать, инструментом является противоборствующий партнер, то в несоревновательном сравнении таким мерительным инструментом может быть природная сила, стихия (гора, океан, глубина и т.п.), или человек сам для себя. Стоит заметить, что в разных цивилизациях эти две тенденции физического развития, которые всегда осознавались и как развитие духовное, выполняли в системе культуры различную роль. На Западе доминантное значение получили соревновательность, экстравертность, стремление к победе и связанному с ней публичному успеху. Впоследствии именно культ успеха, обеспечивающего материальные блага, развился в различные виды конкурентной борьбы. На Востоке большее значение получили самосовершенствование, сопряженное с духовным и нравственным очищением, интравертность. Но в любом случае, в основе этого вида деятельности лежит эстетическое отношение человека к себе и к миру в целом, поскольку речь идет об их *мере*. И самое главное состоит в том, что именно в этой деятельности формируется в непосредственных жизненных формах конкретно-чувственный наглядный образ совершенства, играющий одну из ключевых ролей в развитии взаимодействующих культур. Эстетический образ совершенного человека, формируемый агонистикой (в значительной мере системой физического совершенствования, фи-

зической культуры) в определенном плане был и остается более действенным, чем ментальные образы.

Культура мира возникает, существует и развивается, вырабатывая универсальный общественный идеал, частями которого являются эстетический и нравственный идеалы – образ, определяющий способ бытия человека, способ и форма его отношения к окружающему, характер его деятельности, сообразно представлениям и знаниям человека о собственной сущности. Идеал – это всеобщая форма целепологающей деятельности человека во всех областях общественной и индивидуальной жизни: хозяйственной, политической, социальной, духовной. Движение в направлении общественного идеала эпохи определяется как социальный и культурный прогресс. Вопрос заключается в том, каковы пространственные (а значит и культурнопространственные) характеристики эпохи, какой социальный объем она в себя включает.

Масштаб универсальности определяется исторически сложившимися границами и структурой взаимодействия социумов. Он может выражаться эллинским миром, Поднебесной империей или глобализмом. Но в любом случае пространственный континуум культуры мира будет задаваться общими представлениями о Добре, Красоте и Истине. Как правило, добро и истина воспринимаются через красоту. То есть, я хочу сказать, что среди константных ценностей культуры мира одно из первых мест принадлежит ценностям эстетическим. Олимпийская идея потому оказала (и продолжает оказывать) столь сильное объединяющее воздействие, что выражала себя непосредственной наглядностью красоты человеческого тела, человеческого движения и человеческой воли. Правда, в античности только для тех, кто понимал мир на эллинский лад. Но в современном мире олимпийская идея и олимпийские идеалы служат высшими ценностными ориентирами для всего человечества, или, по крайней мере, для значительной его части.

Точно также дело обстоит с нравственным идеалом эпохи, который выполняет функцию духовного лидерства. Я уже упоминал о том, что Кант связывал необходимость вечного мира с всеобщностью нравственного идеала. В отличие от априористской кантовской позиции, научная культурология, полагая нравственный идеал константной ценностью культуры мира, видит его историческое содержание и связывает социальный и культурный прогресс не с абстрактным общечеловеческим идеалом, а с выработкой общественного идеала определенной конкретной эпохи. В этом отношении в системе культуры мира важную роль играет персонифицированный нравственный идеал эпохи. Вокруг него складывается силовое поле толерантности и сотрудничества.

Отсюда следует вывод, что культура мира предполагает определенные формы духовного лидерства. Духовное лидерство задает цели и устанавливает, так сказать, общую ценностную ориентацию взаимодействующих социумов. И до тех пор, пока в этих рамках обеспечивается наибольшая воспроизводственная эффективность, состояние мира будет поддерживаться и сохраняться. Однако духовное лидерство есть феномен исторически изменчивый, поэтому существенной функцией культуры мира является выработка механизмов смены форм, характера и содержания духовного лидерства при возможно максимальном сохранении воспроизводственных возможностей включенных социумов.

Таким образом, константные ценности культуры мира выступают значительной частью культурных универсалий, которые представляют собой смыслообразные ценности.

Итак, измерение культурного пространства – это, по-преимуществу, его концептуально-качественная характеристика, в которой ключевую роль играет понимание его генезиса, служащее основанием типологизации. Что же касается количественных характеристик, то они могут быть измеряемы в предметном поле конкретных исследований культуры, которым определяются и соответствующие инструменты оказывающие, в свою очередь, существенное влияние на ограничение исследовательского поля.

Так, национальное культурное пространство может измеряться историческими параметрами формирования и этапов развития нации как государственно-гражданского образования. Следовательно, относительно различимыми становятся и его границы, то есть точки соприкосновений, взаимодействий с культурным пространством других наций, равно как и пространственно-исторические перспективы таких взаимодействий. Далее, количественному измерению вполне подлежит социальный объем, выступающий в качестве субъекта культурных процессов и позиционирование различных социальных групп.

Уровень развития национального культурного пространства определяется высшими достижениями в сфере духовного производства и мерой способности и готовности участия в нем всех составляющих нацию образований. Немаловажным фактором, я полагаю, может быть степень привлекательности содержания и метрики национального культурного пространства для внешних по отношению к нему культурных образований, что проявляется в виде копирования его образцов, в виде стремлений к соучастию. Развивая этот тезис, можно придти к выводу о возможности по состоянию и характеру воспроизводственных процессов измерять степень связности и напряженности культурного пространства. Но для этого нужны специальные методики, которые, в случае их обоснованности и адекватности, способны служить инструментом диагностики состояния национального культурного пространства и разработки ответственных управленческих решений.

Измерение культурного пространства как развертывание смыслов и их отношений, следовательно, в качественном выражении может быть представлено в разных системах в зависимости от исходного основания. Если таковым принять индивидуальную субъектность, то культурное пространство выступает как мера свободы человеческого духа, личности, как способ и условие ее позиционирования в социуме и в мире вообще. Если культурное пространство рассматривать как способ бытия определенной общности, то оно представляет меру способности данного сообщества осуществлять свои жизненные интересы, цели и смыслы в конкретной естественной и социальной среде. В этом случае нужно всякий раз для конкретного исторического периода заново определять, какое именно сообщество в данный период объективно является субъектом культуuroобразующего процесса, что позволит установить и направленность процесса и прогнозировать его перспективы и результаты. Если речь идет о национальном культурном пространстве, то, естественно, нужно руководствоваться параметрами определения национального.

В количественном выражении измерение культурного пространства может быть представлено в позициях, опять же определяемых исходным основанием. Оно может быть представлено как определение границ культурной активности субъекта (экуменических границ, ареальных границ и т.п.). Поэтому можно говорить об эллипсом и эллинистическом мире, о «Западе и Востоке», о геополитической компоненте такого измерения.

Культурное пространство может быть выражено через соотношение центра (центров) и периферии. При этом могут быть использованы такие количественные понятия как *связность (степень связности) культурного пространства, его плотность, напряженность*. И можно разработать соответствующие методики измерения.

Связность, или распределенность культурного пространства можно представить соотношением социального объема нации и степенью развитости систем коммуникаций на занимаемой ею территории. Высокая степень связности будет выражаться однотипностью и синхронностью культурных процессов и более или менее равномерным распространением и усвоением сопряженных с ними культурных инноваций.

Плотность культурного пространства можно выразить в соотношении культурных центров и культурной периферии. Чем больше на национальной территории образуются центры культурных инноваций и культурного притяжения, чем более развиты между ними коммуникационные сети, чем более востребованным и доступным оказывается продукт культурного творчества, тем выше плотность культурного пространства.

Напряженность культурного пространства определяется соотношением социального контингента, занятого в сфере духовного производства, к остальному самостоятельному социальному объему нации. Чем более высок престиж духовного производства и чем больший социальный объем принимает в нем непосредственное и опосредованное активное участие, тем выше показатель напряженности культурного пространства.

Культурное пространство как одномоментное сосуществование пространств культуры позволяет на основании сравнения последовательных состояний установить их *константные и переменные значения*, определяемые сменой доминантных тенденций и субъектов культурного процесса. Здесь важным фактором становятся такие показатели, как *объем социальной массы, участвующей в этом процессе, уровень осознанности* ею культурных целей (образование, социальная организованность, степень консолидации сообщества и т.п.), для чего вполне пригодны методы социальной культурологии и анализа социокультурных процессов.

Культурное пространство, вероятно, может быть предметом математического моделирования многомерного пространства, если выразить его составляющие в некоторой формализованной системе взаимодействий, для которой, однако, всякий раз нужно определять основные действующие факторы. Методы такого прогнозирования уже применяются при разработке проектов социокультурных программ муниципального и регионального развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баркова Э.В. Пространственно-временной континуум культуры. Философско-культурологический анализ. Дисс. ... д. филос. наук. Волгоград, 2003.
Barkova E.V. (2003). Prostranstvenno-vremennoi kontinuum kul'tury. Filosofsko-kul'turologicheskii analiz. Diss. ... d. filos. nauk. Volgograd.
2. Бахтызин А.М. Граничные формы бытия современной культуры // *Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов IV Российского философского конгресса*. (Москва, 24–28 мая 2005 г.). М., 2005.
Bakhtyzin A.M. (2005). Granichnye formy bytiya sovremennoi kul'tury. In: Filosofiya i budushchee tsivilizatsii. Tezisy dokladov IV Rossiiskogo filosofskogo kongressa. (Moskva, 24–28 maya 2005 g.). Moskva.
3. Бубер М. *Философия человека*. М., 1992.
Buber M. (1992). Filosofiya cheloveka. Moskva.
4. Дриккер А.С. *Эволюция культуры: информационный отбор*. СПб, 2000.
Drikker A.S. (2000). Evolyutsiya kul'tury: informatsionnyi otbor. S.-Peterburg.
5. Каган М.С. Пространство и время как культурологические категории // *Вестник СПбГУ. Сер. 6, 1993. Вып. 4*.
Kagan M.S. (1993). Prostranstvo i vremya kak kul'turologicheskie kategorii. Vestnik SPbGU. Ser. 6. Vyp. 4.
6. Кант И. *К вечному миру* // Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
Kant I. (1966). K vechnomu miru. In: Soch.: V 6 t. T. 6. Moskva.
7. Кармин А.С. *Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы* // *Вестник Российского философского общества*. 2005. № 3.
Karmin A.S. (2005). Filosofiya kul'tury v informatsionnom obshchestve: problemy i perspektivy. Vestnik Rossiiskogo filosofskogo obshchestva. N 3.
8. Кассирер Э. *Естественнонаучные понятия и понятия культуры* // *Вопросы философии*. 1995. № 8.
Kassirer E. (1995). Estestvennonauchnye ponyatiya i ponyatiya kul'tury. Voprosy filosofii. N 8.
9. *Основы культурологии*. М. 2005.
Osnovy kul'turologii. Moskva. 2005.