

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Майкопский государственный технологический университет»

Факультет управления

Кафедра философии, социологии и педагогики

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Часть I

**Теория культуры в западном философском дискурсе
(античность – XIX в.)**

Учебное пособие

Майкоп – 2015

УДК [008:130.2] (07)
ББК 87.3
К – 90

Печатается по решению Научно-технического совета федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Майкопский государственный технологический университет»

Р е ц е н з е н т ы :

доктор философских наук, профессор Ханаху Р.А.,
доктор философских наук, профессор Овсянникова Т.А.

С о с т а в и т е л ь :

кандидат философских наук Болокова М.А.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. Часть I. Теория культуры в западном философском дискурсе (античность – XIX в.): Учебное пособие. – Майкоп: Изд-во «ИП Кучеренко В.О.», 2015. – 152 с.

ISBN 978-5-906696-37-3

Настоящее пособие предназначено для обучающихся в аспирантуре и магистратуре Майкопского государственного технологического университета, углубленно осваивающих дисциплину «Культурология». В пособии раскрываются исследовательские подходы к сущности культуры в западноевропейской философской традиции, начиная с эпохи античности, заканчивая XIX веком.



УДК [008:130.2] (07)
ББК 87.3

© Болокова М.А., составление, 2015

ВВЕДЕНИЕ

Культурология как научная дисциплина

В современных гуманитарных науках понятие «культура» относится к разряду фундаментальных. Среди множества научных категорий и терминов вряд ли найдется другое понятие, которое имело бы столько смысловых оттенков и использовалось в столь разных контекстах. Такая ситуация не случайна, поскольку культура выступает предметом исследования многих научных дисциплин, каждая из которых выделяет свои аспекты изучения культуры и дает свое понимание и определение культуры. При этом сама культура полифункциональна, поэтому каждая наука выделяет в качестве предмета своего изучения одну из ее сторон или частей, подходит к изучению со своими методами и способами, формулируя в итоге свое понимание и определение культуры.

Попытки дать научное объяснение феномену культуры имеют недолгую историю. Первая такая попытка была предпринята в XVII в. английским философом Т. Гоббсом и немецким правоведом С. Пуффендорфом, которые высказали идею, что человек может пребывать в двух состояниях – естественном (природном), которое является низшей ступенью его развития, поскольку творчески пассивно, и культурном, которое рассматривалось ими как более высокая ступень развития человека, поскольку оно творчески продуктивно.

Учение о культуре получило развитие на рубеже XVIII-XIX вв. в трудах немецкого просветителя И.Г. Гердера, который рассматривал культуру в историческом аспекте. Развитие культуры, по его мнению, составляет содержание и смысл исторического процесса. Культура является раскрытием сущностных сил человека, которые у разных народов значительно различаются, поэтому в реальной жизни наблюдаются различные стадии и эпохи в развитии культуры. В то же время утвердилось мнение, что ядро культуры составляют духовная жизнь человека, его духовные способности. Такое положение сохранялось довольно долго.

В конце XIX – начале XX в. стали появляться работы, связанные с осознанием кризиса европейской культуры, поиском его причин и путей выхода из него. В результате философы и ученые осознали необходимость интегративной науки о культуре. Не менее важно было сконцентрировать и систематизировать огромную и разнообразную информацию об истории культуры разных народов, отношениях социальных групп и личностей, стилей поведения, мышления и искусства. Это и послужило основой для возникновения самостоятельной науки о культуре. Примерно тогда же появился термин «культурология». Впервые его использовал немецкий ученый В. Оствальд в 1915 г. в своей книге «Система наук». Однако широкое распространение данного термина связано, прежде всего, с именем американского культурного антрополога Л.А. Уайта, который в своих работах «Наука о культуре» (1949), «Эволюция культуры» (1959), «Понятие культуры» (1973) обосновал необходимость выделения всех знаний о культуре в отдельную науку, заложил ее общетеоретические основы, предпринял попытку вычленить ее предмет исследования, отграничив его от смежных с ней наук, к которым он относил психологию и социологию. Если психология, утверждал Уайт, изучает психологическую реакцию человеческого организма на внешние факторы, а социология исследует закономерности взаимоотношений индивида и общества, то предметом культурологии должно стать осмысление взаимосвязи таких культурных явлений, как обычай, традиция, идеология.

Л.А. Уайт утверждал, что предметом культурологии должно стать осмысление взаимосвязи таких культурных явлений, как обычай, традиция, идеология, в то время как психология изучает психологическую реакцию человеческого организма на внешние факторы, а социология исследует закономерности взаимоотношений индивида и общества. Он предсказывал культурологии большое будущее, считая, что она представляет собой новую, качественно более высокую ступень в постижении

человека и мира. Именно поэтому термин «культурология» связывается с именем Л.А. Уайта.

Несмотря на то, что культурология постепенно занимает все более твердое положение среди других социальных и гуманитарных наук, споры о ее научном статусе не прекращаются. На Западе данный термин был принят не сразу и культура там продолжала изучаться в рамках таких дисциплин, как социальная и культурная антропология, социология, психология, лингвистика и др. Подобная ситуация свидетельствует о том, что процесс самоопределения культурологии как научной и образовательной дисциплины пока не завершен. Сегодня культурологическая наука находится в процессе становления, ее содержание и структура еще не обрели четких научных границ, исследования в ней разноречивы, существует много методологических подходов к ее предмету. Наиболее значительным препятствием для ее дальнейшего развития является отсутствие единой, среди большинства исследователей, точки зрения на предмет ее исследования. Сегодня выявление предмета исследования культурологии происходит в борьбе различных течений.

В широком смысле культурология представляет собой комплекс отдельных наук, а также богословских и философских концепций культуры; другими словами, это все те учения о культуре, ее истории, сущности, закономерностях функционирования и развития, которые можно найти в трудах ученых, представляющих различные варианты осмысления феномена культуры. Кроме того, культурологические науки занимаются изучением системы культурных институтов, с помощью которых осуществляются воспитание и образование человека и которые производят, хранят и передают культурную информацию.

С этой точки зрения предмет культурологии образует совокупность различных дисциплин, к которым относятся история, философия, социология культуры и комплекс антропологических знаний. Также в предметную область культурологии в широком

смысле должны быть включены: история культурологии, экология культуры, психология культуры, этнология (этнография), богословие (теология) культуры. Однако при таком широком подходе предмет культурологии предстает как совокупность разнообразных дисциплин или наук, изучающих культуру, и может отождествляться с предметом философии культуры, социологии культуры, культурной антропологии и других теорий среднего уровня. Последствием этого является то, что культурология лишается своего собственного предмета исследования и становится составной частью указанных выше дисциплин.

Более взвешенным представляется подход, понимающий предмет культурологии в узком смысле и представляющий ее в качестве отдельной самостоятельной науки, определенной системы знаний. При таком подходе культурология выступает как общая теория культуры, основывающаяся в своих обобщениях и выводах на знаниях конкретных наук, какими являются теория художественной культуры, история культуры и другие частные науки о культуре. При таком подходе исходным основанием выступает рассмотрение культуры в ее конкретных формах, в которых она проявляется как сущностная характеристика человека, форма и способ его жизнедеятельности.

Таким образом, предметом культурологии является совокупность вопросов происхождения, функционирования и развития культуры как специфически человеческого способа жизни, отличного от мира живой природы. Она призвана изучать наиболее общие закономерности развития культуры, формы ее проявления, присутствующие во всех известных культурах человечества.

В настоящем пособии представлено осмысление культуры в философской традиции Западной Европы, являющейся методологической базой в данной сфере гуманитарного знания, начиная с эпохи античности до конца XIX столетия, когда сложились основные классические подходы к рассмотрению культуры как философской категории.

1. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АНТИЧНОСТИ, СРЕДНЕВЕКОВЬЯ, ВОЗРОЖДЕНИЯ

Понятие «культура» имеет неоднозначное толкование в научной литературе. Признанным является тот факт, что никакое общество невозможно без сложившейся определенной культуры. Однако лишь на позднем этапе развития общественного сознания она была признана как особая сфера регуляции отношений и различных форм человеческой деятельности.

В научной литературе и повседневной жизни можно встретить различную трактовку понятия «культура». Новейший философский словарь дает более расширенное определение понятия «культура», а его авторы стремятся придать культуре всеобъемлющий характер: «Культура – система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях»¹. Словарь Вебстера дает следующие трактовки: «Культура а) проявляющаяся в мысли, речи, действиях, реальных вещах общая схема результатов человеческой деятельности, зависящей от способности человека выучить и передавать знания последующим поколениям с помощью инструментов, языка и системы абстрактного мышления; б) набор принятых взглядов, общественных форм и материальных благ, составляющих отличительную черту комплекса традиций расовой, религиозной или социальной группы; в) комплекс типичных видов поведения или стандартных социальных характеристик, свойственных какой-нибудь конкретной группе, роду деятельности, профессии, полу, возрасту, классу».

Исходя из этого, можно предположить, что культура принадлежит к числу наиболее сложных, многоаспектных явлений, о чем свидетельствует значительное количество ее определений и толкований различающихся, по словам А. Моля, не только по

¹ Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280с.

форме, но и по содержанию, «...в зависимости от времени и места, от характера изучаемого общества»², что позволило П.Г. Щедровицкому сформулировать вывод о том, что «в современной философской традиции и в комплексе социальных наук понятия культуры на сегодняшний день нет».³

Прежде, чем перейти к планомерному изучению современного феномена культуры, необходимо понять, что для правильного восприятия дефиниции культуры следует помнить, что этнос является самой глобальной проблемой культуры. Этническая культура включает культурные пласты разных эпох от глубокой древности до настоящего времени. «Проявлениями этнической культуры могут быть: самоидентификация с этносом, этническими традициями в стереотипах социального поведения и действия, а также обыденных представлениях; выбор культурных эталонов и социальных норм; ориентация на определенные формы досуга, любительской художественно-творческой практики»⁴.

Прежде чем перейти к планомерному изучению современного феномена культуры, необходимо понять, что для правильного восприятия сущности, данных выше, характеристик дефиниции следует помнить, что человек является самой глобальной проблемой культуры. Поэтому наиболее ценным в изучении феномена культуры становится субъективно-человеческий аспект, выраженный в творчестве и самотворчестве человека.

Термин «культура» в латиноязычной античной литературе, создававшейся несколькими столетиями позже классических эллинских произведений, употребляется как синоним греческому *paideia* (воспитание, культура как способ формирования самостоятельной, развитой личности в соответствии с традициями этоса). Представления об истинном этосе (еще в VI-V вв. до н. э., апеллируя к опыту древности, рассуждали о нем пифагорейцы,

² Моль А. Социодинамика культуры. - М.: Прогресс, 1973. – С.35.

³ Щедровицкий П.Г. Культура и мышление. 18.06.2003. <http://www.shkp.ru/lib/publications/55/print>

⁴ Нахушева М.С. Традиции как стабилизирующий фактор социокультурной динамики этноса: диссертация на соиск. учен.степ. канд. филос. наук: специальность 24.00.01 «Теория и история культуры»/ Нахушева М.С.[Рост.гос. ун-т].- Ростов-на-Дону., 2006.

Сократ, Аристофан) в разные времена претерпевали некоторые изменения, но всегда сохранялась привязанность к типу отвечающего прекрасному строю Космоса «человека воспитанного», который, являясь добродетельным и верным гражданином, занимает свое «естественное место». Античная эпоха признавала существующее многообразие природных различий между людьми и наделяла их всех восприимчивостью к воспитанию. Постановке последнего, собственно, и посвящены грандиозные политико-воспитательные сочинения Ксенофонта и Платона, политико-воспитательная деятельность пифагорейцев и стоиков.

В античной культуре воспитание занимало центральное место. Именно воспитание отличает человека от животного, эллина от варвара, свободного от раба, философа от черни, был убежден на рубеже III-IV вв. античный философ-неоплатоник Ямвлих. Будучи связанным с политической деятельностью по сути, а точнее – с культивированием достойных «свободнорожденных» гражданских нравов, воспитание на самом деле осуществляло значительные универсальные функции, которые предваряли современную идею культуры. Сегодня в современном греческом языке сохранились отголоски этой древней парадигмы: на новогреческом «культура» – политисмос (причастность гражданству), от древнего *politeia* (гражданство).

Из многих обстоятельств, предопределивших незыблемость собственно идеи культуры в древности, нам бы хотелось отметить следующее. Для того, чтобы любая историческая эпоха почувствовала себя молодой, еще только раскрывающей историческую перспективу, данное мироощущение должно декларироваться идеологически. Даже когда представления об историческом процессе еще смутны, неясны, она считает себя исходом, результатом, а не начальной точкой. При этом подобное мироощущение не обязательно означает эсхатологизм. Чаще всего оно находится в рамках идеи вечного возвращения или прямого воспроизведения прошлого в настоящем. Для античности

архетипичной в этом смысле была идея «железного века» (Гесиод), разрешающегося в век «золотой» (имперская идеология Рима). Формы, в которых пребывал этот вечный переход от настоящего к прошлому, оставались неизменными. Поэтому любая перспектива для античности – почти то же, что и ретроспектива: будущее совпадает с прошлым в тот момент, когда речь заходит о значительных временных промежутках. Ощущая себя итогом, завершением времен, античность не дублирует в себе прошлое и не предвосхищает будущее, а просто содержит здесь и сейчас оба модуса времени, свернутые в конечный, в принципе, набор архетипических сюжетов, определяющих поведение людей и «поведение» исторических событий. Даже судьба – ничему и никому не подчиняющаяся, проявляющаяся как абсолютная необходимость случая – сама есть некоторый сюжет, встроенный в космический порядок. Поэтому культуросозидающая деятельность и центрировалась вокруг идеи воспитания (как в культово-религиозной инициации, так и в гражданской «пайдеей»). Воспитывалось же соответствие космическому строю, соответствие, всегда привязанное к местным условиям, к местной традиции и не отрицающее благородного противостояния слепой стихии судьбы. Именно в этом плане человеческое установление (номос) является естественным продолжением установления природного (фюсис). Природа охватывает все человеческое, в том числе и специфически человеческую деятельность, которую ныне мы отождествляем с культурой. Воспитание – также природный процесс; констатация этого факта не принижает его, а показывает, сколь широким семантическим спектром обладало в античности слово «природа». Как только культура открыто выявляла себя как «вторая реальность» – будь то «первая софистика» или литературные излишества типа Меценатовых, – античность обращалась к критике «искусственного». Критика излишеств была не случайна т.к. связана с именами Сократа, Сенеки, Антисфена, Платона и др., являвшимися наиболее значительными мыслителями своей эпохи и центральными фигурами в истории античной мысли.

Таким образом она соответствовала тому, как человек той эпохи воспринимал себя в мире.

Во времена эпохи Возрождения складывались все предпосылки для возникновения идеи культуры, связанной с появлением представлений о специфической черте отличавшей человеческое от природного. При этом специфическая черта, присущая человеческому выступило как предмет воспроизведения, культивирования, оно было как бы сосредоточено в прошлом, идеальном с точки зрения реализации принципа человечности (*humanitas*). «Рождение» культуры – т.е. принятие факта особой значимости культуры – было понято Возрождением воспроизведением идеала, совмещенного с прошлым. И прошлое будет восприниматься именно как прошлое, прошедшее, а это означает, что его возвращение уже не станет гарантировано неким космическим законом, но будет плодом деятельного усилия. Это совсем не означает традиционализма, т.к. эпоха Ренессанса возникала как раз вопреки традиции средневековья и воспроизведение древних образцов было не просто их дублированием, а подражанием творческому, обращенному к созданию чего-то нового, духу, которым эпоха Возрождения щедро одаривала и авторов.

Древнеримский философ и политик Цицерон, положивший начало концепции *humanitas* (предпосылка «гуманизма»), больше всех других приблизился к представлениям о культуре, соответствовавшим эпохе Возрождения. Обычно данный термин переводят как «человечность», «обходительность» и т. п., однако точнее переводить его как «человеческое достоинство». Достоинство – отличительная особенность римского этоса, имеющая сутью не просто существование в объективных условиях и укладе жизни Города, а благие поступки, подвиги лучших сыновей Рима. Считалось, что римлянин становится «первым среди мужей» только после напряженного воспитательного труда. Когда же не без влияния эллинской (аристотелевской и стоической) философии к гражданской доблести истинного римского мужа

добавляется постоянная тяга к знанию, образованности и творческой утонченности (то, что мы ныне называем «культурностью»), тогда он приобретает черты «достойного», по Цицерону, сочетающего в себе политическую зрелость, а значит, чувство долга и способность занять любой государственный пост, с высоким художественным вкусом, отточенным языком оратора и творческой плодovitостью (качества, которыми можно охарактеризовать и самого Цицерона).

Идеал человечности оказал значительное влияние не только на идеологические, но и на внешние формы жизни императоров, которые, соответствуя старинным римским нравам, обязаны были приближать к себе людей «от искусства». Однако влияние идеала человечности именно на образ жизни показывает преимущественно его воспитательную силу. Даже у Цицерона представления о «собственно» культуре остаются в лоне традиции государственного (и философского) воспитания «образцовых мужей».

Следующая проблема, которой необходимо уделить внимание, – это феномен эллинистической учености, который действительно несводим к традиционной «воспитательной» модели. Существует, очевидно, определенная критическая масса накопления фактов культуры, достижение которой способствует появлению эпохи «ретроспективной рефлексии», эпохи «оглядывания назад». Эта эпоха уже не находится безотчетно в рамках традиции, но более или менее сознательно о ней рассуждает. Для античности это – эллинизм, эпоха, начавшаяся после смерти Аристотеля и Александра Великого. Эпоха «учености», свободно использующая разнообразные «составляющие» античной традиции. Наиболее выдающейся в этом смысле была деятельность Птолемеев, имевшая результатом создание «Библиотеки» и «Мусейона». Стремление эллинизма к аккумуляции знания, к закреплению традиции учености, «энциклопедического» образования, идея которых сложилась в перипатетической школе, имело целью если не «всезнайство», то, по крайней мере, осведомленность даже в частных вопросах. Гераклитово «многоученость уму не научает» не

противоречит данной цели, т.к. отрицает внешнюю форму учености, противопоставляя ее Логосу (своего рода «говорящей» природе, этому досократическому Естеству-Абсолюту). Однако энциклопедическая идея Аристотеля, сформулированная в максиме «мудрый знает все, сколь это возможно вообще, хотя и не обладает знанием о всяком частном предмете», оказалась реализована именно во внешнем аспекте. Другая идея Аристотеля, которой придерживались Александрийцы, гласила: «Признак знатока – способность научить». Отвечающая этой идее, философия, в большей степени дидактична, чем пайдевтична. Личная судьба всех эллинистических мыслителей – быть учителями при «сильных мира сего», их «духовниками» и «секретарями». В то время как дидактика требует разбираться во множестве преподаваемого материала. Именно дидактика разбивает преподаваемое (вполне в аристотелевском духе) на множество предметов. И здесь уже никуда не деться от «многоучености». Теперь для убеждения нужен не только нравственный пример и сила умозрения, но и умение демонстрировать выдвигаемые принципы на примерах многообразных сфер бытия (знания), в том числе – и самых отвлеченных.

Наряду с «дидактичностью» идея раскрытости Универсума в Слове (Логосе) является одним из проявлений традиции «учености». Это касается в большей степени стоиков, у которых Логос – максимальная насыщенность бытия, максимальная бытийственность. Бытие – там, где это Слово, а потому оно «прочитываемо знающими умами, взрастившими в себе семя предрасположенности к знанию». «Знающий муж» («муж добра») стоиков апатичен, мудрость его совершенна, т.е. психологически родственна идеалу «учености». Аристотель был убежден, что исследующим истину «справедливо быть признательными не только тем, чьи мнения мы согласны принять, но и тем, кто говорил поверхностно: ведь и они в чем-то помогли истине, воспитывая нашу способность». А потому необходимо и полезно обращение к творчеству других мудрых мужей, так как оно являет нам бытие

случайности, неадекватности которого и должна стать предметом исследования. Что из себя представляло творчество Ликея – все эти гигантские компендиумы конституций греческих городов, метеорологических явлений, природных катаклизмов и видов животных – как не грандиозную попытку объять Универсум ученым Логосом, нащупать ту напряженность бытия, что готова сказаться в слове теоретика-ученого. Уже в Ликее в орбиту этой попытки включается исследование текстов различных мыслителей (о чем свидетельствуют многие «историко-философские» пассажи Аристотеля и историко-философский характер комментариев Теофраста). В Александрии же такое исследование становится едва ли не главной целью.

Проявлением традиции учености была утрата эллинистической культурой того характера великой целостности, который она имела у досократиков, Платона, Аристотеля. И если III в. до н. э. – это эпоха, когда каждая из философских школ еще пытается утвердить свою особость, выработать собственную систему аргументации, то со II в. до н. э. начинается процесс заимствований фразеологии, терминов, примеров, речений, в конечном итоге – концепций. Заимствование происходило вполне естественным образом – как стремление проиллюстрировать свою концепцию иным языком, через новые образы и терминологию. Сама эпоха требовала многоликого языка от «мудрствующих», что и вызвало стремление говорить об одном и том же разными языками. После «великих синтезов» (если выражаться по-гегелевски) Платона и Аристотеля обилие философских направлений воспринималось как обилие частных точек зрения (что еще более подчеркивалось их критикой со стороны скептицизма). Избавиться от этой «частности» эпоха пыталась многоученостью, языком, обращенным ко всем философским позициям. Отсюда возникает такое явление, как «философский синкретизм» первых веков нашей эры.

Эллинистические школы имели и определенную тягу к архаизации своих воззрений. Эпикур обратился к атомизму,

кинические «естественность, «жизнь согласно природе» корнями уходят в досократическое прислушивание к «бытию-природе». Наконец, стоицизм осмысливал свое первоначало через символические ряды, происходившие от Анаксимена и Диогена Аполлонийского, с одной стороны («Воздух-Пневма»), и Гераклита, с другой («Логос», «Огонь-Пневма»). Между тем «архаизация» философствования характерна как раз для эпох «рафинированных», «ученых».

Античная ученость – это восприятие всекосмической гармонии через многообразие философских традиций. Можно сказать, что образованный человек эпохи эллинизма вычитывает демиургический логос в сочинениях «мудрых мужей». Характерным для любой исторической эпохи, является то, что отношение к миру выстраивается через уже облаченные в культуре формы, архетипы. Но для веков «учености» эти «культурные очки» прямо выражаются в широком и, что характерно, постоянно расширяющемся наборе текстов. Подобное мировосприятие можно назвать эклектикой, однако если говорить об эллинизме, то именно ученость стала фундаментом для возникновения как языческой, так и христианской экзегетики. Экзегетика же – такой способ мышления, в котором логическое рассуждение уже открыто принимает форму отсылки к соответственному, оцениваемому как абсолютный, источнику и истолковывания его. Как отсылка, так и истолковывание требуют многообразного религиозного знания, учености. Сквозь данные источники созерцается бытие мира, более того, только через них мир видится подлинно сущим. Еще в античности культура воспринималась прежде всего как способность к истолковыванию священного текста и как накопленный опыт этого истолковывания. Очередное «накопление фактов» способствовало расцвету позднего средневековья и прежде всего схоластики, буквально упивавшейся многообразием экзегетических подходов и систематизировавшей их в богословско-дидактических целях. Однако, говоря о поздней античности, нельзя не отметить, что ее истолковывающую рефлексия рамки

«книжности» не ограничить. Экзегетика – это не только учение об истолковывании библейских текстов (развивавшееся еще в раввинистических школах последних веков до н. э.), преимущественно древних, первоначальный смысл которых затемнен вследствие их давности или недостаточной сохранности источников. Нужно добавить, что экзегетика неразрывно связана также с учением о Посреднике, который, собственно, и «вещает» нам, выступая одновременно и создателем текста, и дарителем ключа к его пониманию. Речь идет об иудейском, гностическом и христианском Логосе, «единородном сыне Божиим» – именно он является тем абсолютным «педагогом» (Климент Александрийский), кто гарантирует способность человека понять богодуховный текст. Таким образом, экзегетика не свободное истолкование, но следование за повелевающим, предводительствующим Логосом.

Экзегетика – еще и переживание своей судьбы, раскрытой через целый ряд смысловых пластов. Такое переживание вновь сталкивает нас с проблемой воспитания, только уже не полисного, а, скорее, внеполисного, в лучшем случае – в кругу избранных, эзотериков, «по определению» кардинально отличающихся от большинства сограждан. В таком кругу объектом «пайдеветического воздействия» становится то «божественное», что содержится в каждом индивидууме. Воспитание же «божественной искры» оказывается предпосылкой индивидуализма геоцентрического толка, «осложненного» в эпоху поздней античности нерелефлексивным субъективизмом культивирования «божественного» в себе. Подобное воспитание воспринимает чуждой образованность «возрожденческого типа», инструментами которой становятся риторика и поэтическое слово. Его предметами являются священный текст, доктринальный Логос. Здесь ограниченность человеческого языка вливается во всеобщность языка божественного, не воспроизводя его, но отождествляясь с ним.

Таким образом, о культуре как феномене, самостоятельно создаваемом человеком, средневековью не было известно. Оно трактовало, истолковывало, созерцало уже наличное и по сути внеисторичное, хотя и выраженное в исторической форме (Лице) Откровение-Знание, вызывавшее схоластические штудии. Огромный «культурный Космос», с которым имели дело поздняя античность и первые христианские авторы, постепенно сужался. Многообразие оказалось «изгнанным» на периферию, в еретичество вследствие отвержения разного рода трактовок Богочеловека. Вырабатываемый «ортодоксальный язык» призван был сохранять должный строй всего сотворенносущего, всех материальных и духовных сущностей. При этом схоластическая наука, постоянно нагружаемая «университетским» стремлением к определенности, схолиям и дистихциям, скрывала неисчерпаемый смысл истины Откровения, требующей переживания индивидуумов, их личного осмысливания.

Во всевозможных добавлениях, ведущих в тупик наращиванием детализаций, исчезала возможность охвата всеобъемлющего смысла всего сущего, и тем самым размывалось должное измерение человеческого существования. Индивидуум обязан был держать при себе свои мысли, ощущения и переживания, будучи стесненной традициями и догматами как в «духовидении», так и в экстатичности, душевной страстности. Реакцией на доктринальную средневековую идею учености и становится ренессансная идея человечности (*humanitas*). В средневековой доктрине человечность связана с *divinitas* – догматом о боговоплощении, вочеловечивании Бога во Христе. Поэтому о парадоксальности божественного и человеческого можно говорить с точки зрения науки, если та ориентируется на познавательные способности человека, отвлеченные от его верующего сознания. Разум человеческий конечен, тогда как вера, сообщаемая христианским учением, безгранична. Вера едина, она исключает сомнения, в то время как разум парадоксален и сомневается (если не опирается на истинную веру). Укорененная в

истине Откровенная вера ничего, кроме этой истины, не ищет, тогда как лишенный такой веры разум обречен на постоянный поиск. В стремлении основать веру не на церковных догматах, а на самодостаточности опыта самоопределяющейся истины суть ренессансной идеи человечности. Согласно этой идее, человек, коль скоро в его личностном обстоянии заключается божественное достоинство, способен собственными усилиями достигать вечной святости, преодолевая церковно-теоцентрическую неопределенность своего «окончательного искупления».

Данте был первым, кто высказался против обязанности внимать истине Откровения «Отца во Христе» под церковным надзором. Средневековой схоластике с ее экзерсисами в определениях и изощренно-тонких дистинкциях, не имеющих никакого смысла, он противопоставил свое поэтическое слово, которое сообщало возвышающее измерение жизненному назначению человека. Вслед за Данте Петрарка выступил против университетской учености, заключающей в себе основной смысл университетской науки. Петрарка рассматривал призвание любой личности в прославлении себя среди своих современников такими деяниями и творениями, которые будут помнить все последующие поколения. Данте и Петрарка полагали, что не в знатном происхождении, не в отвлеченной от всего мирского святости и не в церковно-иерархической должности, не в университетской учености, ориентированной на толкование доктринальных текстов, осуществляется подлинное величие человека, но в личностно-творческом выражении его божественной сущности, обретающей свою субстанцию в поэтической стихии слова, не с помощью церковных канонов, а в качестве присущей ему самому теургической способности. В лице Данте и Петрарки поэзия преодолевает схоластику: опосредующим и связующим звеном между Божественным Логосом и человеческим языком становится поэтическое слово, а не доктрина с присущей ей логико-грамматической артикуляцией. Звеном, в котором находится «рубрика, гласящая: "Incipit vitanova"». После Данте и Петрарки в

противовес университетской науке формируется *studia humanitatis*, а сама идея *humanitas* постепенно приобретает демиургийный облик. Этому способствовала не только поэзия, осуществляющая переименование всей реальности, но и, начиная с Джотто, живопись, затем зодчество и ваяние. Схоластическому универсуму рассуждения противопоставлялась также риторика, которая становилась основным разделом *studia humanitatis* и служила средством обоснования ее как такой «новой науки», которая извлекает изначально заложенные в разумах самих людей семена, отражающие божественные истины.

Для номиналистов и гуманистов XIV в. язык оказывается независимой от бытия сферой, где способности человека могут выражаться совершенно свободно. Номиналисты проблематизировали язык, рассуждая о соотношении слов и вещей, о соответствии структур языковых выражений структурам бытия природно сущего. Они искали «экономичные» (в смысле однозначности) и «элегантные» формы выражения истин теологии, подчеркивая независимость языковых номинаций от чувственно воспринимаемых «реалий». Гуманисты, опираясь на поэзию Данте и Петрарки, заново открывали чувственный континуум *osicuriōis* в его первоначальном плане. В поэтическом опыте он преобразовывался и получал самодовлеющее значение, в силу чего К. Салютати определял поэзию как освобождение. Если Н. Кузанский рассматривал беспредельный мир как экспликацию бесконечного божественного бытия, то К. Салютати квалифицировал поэтическое воображение как такой неограниченный мир свободных интенций и значений, в котором возможности творчества, изучения и открытости новых смыслов человеческого существования являются неограниченными.

Поэтическое воображение продуктивно, а его продуктивность основательна. В противоположность прежним эпохам, где поэт при всех восхвалениях божественного поэтического энтузиазма оставался неадекватным зеркалом, множившим, дробившим лик истинного бытия (ср. Платон «Государство»), и все, что было в

поэзии подлинного, приписывалось не поэту, а снизошедшей на него благодати, теперь поэт самодостаточен. Для Ренессанса характерен настоящий культ творческой личности. Творчество как догматическая характеристика Бога-Отца переносится на деифицированного человека, а точнее – творчество само становится процессом деификации. Личность утверждала себя и свою самость именно через подчеркивание творческой природы человеческой самобытности.

Но в пробуждении личного сознания обострялось восприятие опасности самодовления и обожествления человеческого, возможность самоизмышления, которая после Н. Кузанского тревожила всех гуманистов и художников. Как раз из этой тревоги проистекала ориентация в идее *humanitas* на римскую *virtus* как образцовую добродетель, требующую отречения от себя во имя общего блага. Формирование *studia humanitatis* в противовес теологии опиралось на сферу «свободных искусств», в которой усматривали выражение подлинной сути самой по себе человеческой деятельности. При этом вовсе не отрицалась универсальность божественной провиденции, определяющей порядок природных вещей и событийный характер человеческих дел, но отвергались авторитарность церковноцентричного мышления и его промыслительные притязания. (Обращало на себя внимание то, что сама церковь, вовлеченная в политику и торговые отношения, гораздо в большей степени ориентировалась на светское, чем на священное и божественное.) В идее *humanitas* человеческое достоинство осознавалось в возможности самодеятельности, в возможности самому что-либо предпринимать и осмысливать, самому себя формировать и самому все оценивать. У Н. Кузанского категория возможности оказывалась ключевой для понимания собственного бытия, которое есть одновременно и бытие, и неисчерпаемая возможность бытия (*posse est*) Именно в свете категории возможности заново определялся горизонт присущей человеку свободы воли.

Таким образом, сколь бы ни ограничивала идея *humanitas* субъективность самовыражения, все-таки приписывание человеческой творческой деятельности сакральной, по сути, природы превращало деятельного индивида в теурга, в мага (Ренессанс сближает до взаимоотождествления эти понятия). Антропоцентризм такого рода создавал основу для магического культа человека. Происходило оживление «герметики» и «натуральной магии», широкое распространение «нумерологии», астрологии и алхимии, идей о пронизывающей все сущее мировой симпатии, красоты, проникающей во все сущее «силы любовного тока». Эти идеи оказывались основой недифференцированного эстетического континуума, где осуществлялась перестройка вертикального, иерархичного средневекового мироздания в горизонтально-перспективный универсум, одушевленный в каждой своей части и пронизанный универсальным принципом становления и преобразования всех вещей во времени.

В миро-историческом мышлении эпохи Возрождения поэзия и риторика неотделимы от теолого-философских умозерцаний. Живопись, скульптура и архитектура намеренно притязают на статус богодухновенной науки, а все технические изобретения и проекты наделяются магическим ореолом в соответствии с образом самого человека и приемлемого для него мира. Уже в лице Данте средневековое мистическое и схоластическое богословие преобразуется в такую «поэтическую теологию», которой грезили Фичино и Джованни Пико, Джанноццо Маннети, слагающий хвалу «царству человека», и Кристофоро Ландино, стремящийся отыскать у поэтов скрытую мудрость божественного откровения. В трактате «О зодчестве» Альберти предупреждает, что самодовлеющее воображение обязано подчинить себя скрытым в природе причинам, исходящим из нерушимых и взаимосвязанных законов, благодаря которым только и можно постигать смысл и происхождение вещей. В противном случае самопроизвольное человеческое бытие в его способностях и умениях неизбежно спровоцирует взрыв всесокрушающей иррациональной стихии

жизни. Но ведь именно природа, «лучший устроитель вещей», согласно Альберти, проявляет себя во всех окружающих вещах настолько и так, что только человек может познать их и использовать, и для этого они как раз и созданы. В зодчестве воплощается все человеческое величие и назначение; согласно Леонардо да Винчи, в изобретателе и художнике все тайны мира извлекаются из самых потаенных глубин и предстают перед нами в загадочно-целостном образе реальности, в такой единой картине мира, в которой все и как бы в единый миг раскрывается и в то же время оказывается сокрытым. Единственно подлинная наука есть наука художника, наука изобретателя и зодчего, поскольку только в ней одной торжествует человеческое достоинство: только человек является той центральной и сознательно действующей силой мироздания, раскрывающей все движущие причины Вселенной, которая своим непрерывным напряжением способна преобразовать все сущее в гармонию высшего порядка. Однако не только собственно творческая деятельность характеризует бытие гуманиста.

Гуманисты сознательно принимают на себя роль воспитателей человеческих душ, чтобы обратить всех и каждого к достойной человечности, к рангу человеческого достоинства, получающего свое выражение прежде всего в открыто публичной жизни, каковая в своей сути, согласно Л. Бруни, есть как бы непрерывный континуум, не ограничиваемый ничем внешним диалогический простор для действенных собраний свободных и равных в своих правах граждан. Они берут на себя роль церковнослужителей, но в качестве государственных мужей и литературных наставников. Они уже стали служителями того, что ныне мы называем «культурой». Или, другими словами, служителями греческой «пайдеи», все более обращающейся в «культуру».

Так дедуцируется идея культуры. Связанная с деятельностью человека, она обращена не в прошлое, не к традиции, нависающей над настоящим. Ее основание, фундамент — творческая, созидательная активность человека, ведущая к личному

совершенству (отсюда «культурность» как его признак). Какими бы сакральными причинами ни объясняли гуманисты (они были людьми верующими) возникновение «специфически человеческого», т.е. культуры, она остается продуктом человеческой деятельности. Тот факт, что принципиальной позицией Ренессанса был постоянный «огляд» на античность и первые века христианства, также не превращает возрожденческую эпоху в «традиционную». Античные образцы сознательно повторялись и культивировались сознательно; они именно воссоздавались лишь благодаря настойчивой, последовательной деятельности гуманистов, обретая бытие. Повторим: античность (или то, что под ней понимал Ренессанс) создавалась гуманистами – и как реализация образца, и как контролируемая «перспективным», «предвосхищающим» мышлением деятельность вполне посторонних, «историчных» творцов. Иными словами, только в эпоху Возрождения и стало возможно понимание культуры как «опредмеченной», фиксируется в «культурных фактах» творческой деятельности человечества. Именно отсюда проистекало отсутствовавшее доселе противопоставление «культурного» (а не просто «искусственного») и «природного», вообще различение человеческого и природного как разных субстанций. «Воспитание», «человеческое достоинство», «экзегеза» и прочее отныне становятся не столь существенными смыслами термина *cultura*. Более важным смыслом этого термина становится опредмеченная в явлениях искусства, мысли, социальной, политической, «материальной» жизни деятельность человека, деятельность, «представляющая» специфически человеческое, а порой и просто замещающая его. Распространение в социальной философии XVIII в. именно такого смысла термина «культура» стало окончательным закреплением аккумулированных Возрождением перемен в воззрениях на человека и «человеческое».

2. ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Европейскую философию Нового времени XVII–XIX веков принято называть классической. В это время были созданы оригинальные философские учения, отличавшиеся новизной предлагаемых решений, рациональной четкостью аргументации, стремлением к приобретению научного статуса. Опытное-экспериментальное исследование природы и математическое осмысление его результатов, зародившееся еще в предыдущую эпоху, стали в Новое время могучей духовной силой, оказавшей решающее влияние на передовую философскую мысль.

Еще одним фактором, определявшим направленность философских учений этого периода, стал процесс активизации социальной жизни в европейских странах, вызванный усиливающейся борьбой против сословно-феодальной государственности и церкви. Этот процесс сопровождался секуляризацией общественной жизни, и передовая философия, заинтересованная в независимости научного творчества от религиозно-церковного давления и контроля, вырабатывала свое отношение к религии. Философия Нового времени, выражавшая существенные черты данной эпохи, изменила не только ценностные ориентации, но и способ философствования.

Европейская философия Нового времени включает в себя следующие основные этапы:

Философия XVII вв

Философия эпохи Просвещения

Немецкая классическая философия

Философия XVIII века.

Это век развития экспериментального математического естествознания, которое постепенно завоевывает приоритетное место в интеллектуальной жизни. Объясняется это тем, что наука, отвечая на запросы и требования, порожденные восходящим капиталистическим производством, давая реальные и

действительные знания о природе, приобретает все более практическую значимость и большую ценность. Обращение философии к науке как определяющему социальному феномену, вызывает определенную переориентацию интенций теоретического мировоззрения. На первый план выдвигается гносеология и методология исследования природы.

Философия активно участвовала в развитии новой науки. Творчество Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница и других философов XVII в. способствовало развитию естествознания. И естествоиспытатели, и философы работали рука об руку над построением фундамента новой науки и нового мировоззрения. Такие мыслители, как Р. Декарт и Г.В. Лейбниц, были не только философами, но и крупнейшими учеными своего времени. Передовая философская мысль всегда расчищала дорогу науке и, опираясь на достижения науки, сама развивалась и обогащалась.

Выделение философии культуры как относительно самостоятельного направления философских исследований стало возможным только тогда, когда основные грани и параметры культуры в качестве специфического предмета уже были «схвачены» философской мыслью, обрели теоретическое осмысление. Впоследствии культурология во многом развивалась в русле тех направлений и аспектов, которые сложились в процессе ее становления, порой продолжая их и конкретизируя, порой вступая в полемику с предшественниками. Генезис проблематики существен для ее последующей эволюции.

Критика культурно-исторической традиции, культивирование разума. Характерной чертой становящейся новоевропейской культуры стало ее своеобразное отношение к культурно-исторической традиции. В истории разных народов нередки ситуации, когда та или иная культурная эпоха демонстрировала избирательное отношение к традиции, отвергая непосредственно предшествующую ей и обращаясь к другим. Теперь же был провозглашен отказ от всякой традиции и предания вне

зависимости от их содержания, источника и способа существования. Объективной основой столь пренебрежительного отношения к исторической культурной традиции в самосознании XVII в. был распад прежних общественных порядков, форм общественной жизни и оправдывающего их сознания. И все же новая культурная эпоха была по сути гораздо более прочно и органично связана с античной и средневековой традициями, чем это представлялось ей самой в очаровании собственной новизны.

Критически-негативное отношение к прежней философии, мотивированное ссылками на ее практическую бесплодность и неспособность выработать единую достоверную истину, выразилось в стремлении мыслителей Нового времени отказаться от опоры на авторитеты и выстроить здание новой философии на фундаменте самозаконодательствующего «естественного разума», исходя из принципа субъективной достоверности. Уже античная мысль зафиксировала различие между врожденными и приобретенными, привитыми воспитанием качествами человека. Типологически предшествовавшая Новому времени историческая форма культуры резко обострила в сознании общества противоположность «природного» и «цивилизованного».

Блестящий испанский моралист Бальтасар Грасиан, современник Декарта, полагал, что человек рождается чуть ли не «дикарем» и что только привитая воспитанием культура способна сформировать в нем личность, значительность которой определяется мерой ее культурности, т.е. усвоенными ею знаниями, обычаями, правилами поведения. Декарту же свойственны уже совершенно иные оценки того, что в современной терминологии именуется «воспитанием в культурной традиции».

Р. Декарт был одним из тех мыслителей, кто тесно связал развитие научного мышления с общими философскими принципами. Он подчеркивал, что нужна философия нового типа, которая сможет помочь в практических делах людей. Подлинная философия должна быть единой как в своей теоретической части, так и по методу. Эту свою мысль Р. Декарт поясняет с помощью

образа дерева, корни которого составляет философская метафизика, ствол – физика как часть философии, а разветвленную крону – все прикладные науки, включая этику, медицину, прикладную механику и т.д.

В основании человеческого знания лежит философия, или метафизика, как было принято именовать философию в те времена. Для Р. Декарта очевидно, что истинность исходных положений метафизики будет гарантировать истинность человеческих знаний вообще. Проблема заключается в том, как найти такое положение, истинность которого самоочевидна.

В своих поисках Р. Декарт встал на позиции скептицизма, или сомнения во всем. Его скептицизм носит методологический характер, поскольку радикальный скептицизм нужен Р. Декарту только для того, чтобы прийти к абсолютно достоверной истине. Ход рассуждений Р. Декарта следующий. Любое утверждение о мире. Боге и человеке может вызвать сомнение. Несомненным является только одно положение: «*Cogito ergo sum*» – «Мыслю, следовательно, существую», – поскольку акт сомнения в нем означает и акт мышления, и акт существования.

Итак, положение «мыслю, следовательно существую» – единственное положение, которое в принципе не вызывает сомнения, кладется Декартом в основание его философии. Сама философская система Декарта представляет собой яркий образец рационалистического метода познания, поскольку все философские утверждения выводятся им рационально-дедуктивным путем из единственного основоположения, из мыслящего субъекта.

Положение «мыслю, следовательно, существую» представляет собой соединение двух соответствующих идей: «Я мыслю» и «Я существую». Из положения «Я мыслю» следует, что «Я» есть нечто мыслящее, нечто духовное, или душа в терминологии Р. Декарта. Душа представляет собой некую непротяженную сущность или субстанцию. Собственная душа человека является первым предметом его познания. В душе содержатся идеи, одни из которых

приобретены человеком в ходе его жизни, другие же являются врожденными.

Декарт считает, что основные разумные идеи души, главная из которых – идея Бога, не приобретенные, а врожденные. А поскольку человек обладает идеей Бога, то предмет этой идеи существует.

Философия Р. Декарта получила название дуалистической, так как в ней постулируется существование двух субстанций материальной, которая обладает протяженностью, но не обладает мышлением, и духовной, которая обладает мышлением, но не обладает протяженностью. Эти две независимые друг от друга субстанции, будучи продуктом деятельности Бога, соединяются в человеке, который может познать и Бога, и созданный им мир.

Рационализм Р. Декарта утверждает, что разум в состоянии извлечь из себя высшие идеи, необходимые и достаточные для осмысления природы и руководства поведением. Человек усматривает эти идеи «внутренним» зрением (интеллектуальной интуицией) в силу их отчетливости и ясности. Пользуясь далее точно сформулированным методом и правилами логики, он выводит из этих идей все остальное знание.

Негативизм в отношении культурно-исторической традиции среди философов – современников Декарта, был общим достоянием. Ведущий теоретик английского эмпиризма и оппонент Декарта по существенным вопросам философских дискуссий Джон Локк несколько позже выразил аналогичную позицию в развернутой форме. Сколь бы мощным ни было влияние исторической традиции и какой бы истинной и высоконравственной по своему содержанию она ни была, ее первородный грех, по Локку, заключается в том, что она – традиция. У всякой традиции в момент ее возникновения был родоначальник, автор, и любое ее признание основано на доверии к чужому мнению. Но сколь бы авторитетным ни представлялось чужое мнение, предпочесть его собственному – значит отказаться от собственного разума и от своей свободы.

Какой бы важной ни представлялась мыслителям Нового времени задача очищения разума, ее реализация даже в перспективе не могла гарантировать достоверности знания. Свободные от предрассудков самостоятельно мыслящие индивиды тем не менее склонны к заблуждениям, высказывают противоречивые суждения, тогда как объективная истина одна и общезначима. Ответ, данный новоевропейской философией на это затруднение, известен: все дело в методе, в том способе применения познавательных способностей, который человек реализует. Бывали случаи, когда истину открывали случайно, однако «гораздо лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода». В философских учениях Декарта и Бэкона разработка правильного и эффективного метода стала важнейшей частью и задала ту методологическую ориентацию, которая преобладала в европейской философии до самого последнего времени. В данном контексте нет нужды входить в содержание учений о методе, чтобы обнаружить в них «культурологический» смысл методологических изысканий философов XVII в.

Декарт признавал, что знание есть результат опыта и мышления, в первую очередь, дедукции: «мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно посредством опыта и дедукции». Однако, считал он, эти пути совершенно неравноценны, поскольку к заблуждению может вести именно неупорядоченный опыт. Он писал, что «любое заблуждение, в которое могут впасть люди, ... никогда не проистекает из неверного вывода, но только из того, что они полагаются на некоторые малопонятные данные опыта или выносят суждения опрометчиво и безосновательно».

Дедуктивные рассуждения должны, следовательно, исходить из таких положений, на которые не падает тень случайности или субъективности, что может быть присуще любой форме опытной деятельности. «Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем

мы сами, но то, что мы можем ясно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе».

Такой достоверностью, по Декарту, обладает аксиоматическое математическое знание. Дедуктивные рассуждения должны быть основаны на абсолютно достоверных идеях разума и разумном методе. Только в этом случае возможно достижение подлинной истины, то есть не той «истины», с которой могут быть согласны какое-то количество людей, пусть и авторитетных, или даже большинство из людей, а истины, достоверной самой по себе. Такие истины могут быть обнаружены, по мнению философа, скорее немногими людьми, чем многими. Декарту принадлежат замечательные слова о том, что в науке «совершенно бесполезно подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживается большинство авторов». Развитие научного и философского познания на всем его протяжении подтвердило и продолжает подтверждать эти слова Декарта.

По мнению Декарта, существовавшее многообразие философских мнений по одному и тому же вопросу, неприемлемо, так как истинным среди множества мнений может быть только одно. И потому, признавался Декарт, он стал считать ложным почти все. Прежние идеи отвергаются Декартом, и для отрицания их философ использует радикальное сомнение, которое позволяет усомниться во всем том, что не обладает предельной очевидностью и, следовательно, достоверностью.

Допуская возможность сомнения во всем, рассуждал Декарт, можно найти такое теоретическое положение, в котором невозможно сомневаться.

Это сам факт сомнения. Но признание очевидности существования сомнения означает признание очевидности существования мышления, поскольку сомнение – это разновидность мышления. Отсюда знаменитый вывод Декарта о том, что я мыслю, поскольку я сомневаюсь. Но невозможно мыслить, если не существуешь. Значит, утверждает Декарт, я мыслю, следовательно, я существую. Способность мыслить

выступает в трактовке философа как главная характеристика человека. Безусловно, это вывод, выходящий далеко за пределы рационализма Нового времени.

На основании этих заключений Декарт приходит к доказательству существования Бога как совершенства. Человеческое сомнение является признаком несовершенства, а несовершенство потому и несовершенство, рассуждал философ, что существует его противоположность – совершенство, воплощенное в Боге. Бог как совершенное существо является гарантом существования созданного им мира. Все эти выводы Декарт получает путем логически правильных рассуждений, в чем проявляются возможности мышления, способного познать очевидные, ясные, всеобщие истины. Эти истины носят, считал он, врожденный характер. Они не нуждаются в доказательствах. Они – основа познания. Таким образом, Декарт вводит в свою философию понятие врожденных идей.

Джон Локк считал, что познающий разум не воздействует на волю, желания и стремления человека, но во власти человека остается выбор: реализовать возникшие желания немедленно или воздержаться. Определить возможности человеческого разума, и, соответственно, определить те области, которые выступают в качестве естественных пределов человеческого познания в силу самой его структуры, значит направить усилия человека на решение реальных проблем, связанных с практикой.

В своем фундаментальном философском труде «Опыт о человеческом разумении» Локк исследует вопрос о том, как далеко может простираться познавательная способность человека и каковы ее реальные границы. Он ставит проблему происхождения идей и понятий, посредством которых человек приходит к познанию вещей.

Задача заключается в установлении основы достоверности познания. С этой целью Локк анализирует основные источники человеческих представлений, к которым относит чувственные

восприятия и мышление. Для него важно установить, как разумные начала познания соотносятся с чувственными началами.

Единственным объектом человеческого мышления является идея. В отличие от Декарта, стоявшего на позиции «врождённости идей», Локк утверждает, что все без исключения идеи, понятия и принципы (как частные, так и общие), которые находим в человеческом уме, берут свое начало в опыте, а в качестве одного из важнейших источников их служат чувственные впечатления. Такая познавательная установка получила название сенсуализма, хотя, сразу отметим, что в отношении философии Локка этот термин может применяться лишь до известных пределов.

Дело в том, что Локк не приписывает чувственному восприятию, как таковому, непосредственную истинность; также он не склонен выводить все человеческое знание только из чувственных восприятий: наряду с внешним опытом в качестве равноправного в познании им признаётся и внутренний опыт.

Программа культивирования разума стала первым проблемно-тематическим направлением в философии XVII в., имевшим непосредственное отношение к философии культуры. Она включала три главные задачи: очищение разума от предрассудков, совершенствование разумного познания с помощью методических правил и осуществление разумного контроля над страстями и волей. Во всех этих задачах программа совершенствования разума интерпретировалась как теоретико-познавательная, гносеологическая. Культура здесь не объект, а качество «культуренного» разума вместе с процессом его «культивирования».

Проблематика естественного и искусственного в обществе.

Одновременно с выработкой программы совершенствования познающего разума сложилось и иное направление, непосредственно связанное с проблематикой культуры: анализ естественного и искусственного в общественной жизни.

Известно, что понятия «природа», «естественное» радикально преобразовывались по содержанию в рамках исторических типов

философии – античной, средневековой, новой, обретали различные интерпретации внутри философских направлений и отдельных систем. Значения этих терминов зависят и от того, что в данном контексте предстает в качестве их антонимов, смысловых оппозиций. «Естественное» представало противоположностью «сверхъестественному», «чудесному»; знание, полученное с помощью естественного разума, – божественному откровению. «Естественное» означало обычное, нормальное, в отличие от исключительного, чрезвычайного, или же присущее от природы, врожденное – в отличие от приобретенного на протяжении жизни. В философии понятие «природа» традиционно использовалось для обозначения всей совокупности существующего (космоса, универсума, мира), а также и специфического объекта естественнонаучного познания, в этом смысле у Декарта «природа» – синоним «материи».

При обсуждении проблематики культуры в новоевропейской философии наиболее существенны трактовка философской категории «природа вещей» и понимание «естественного» в его противопоставлении «искусственному». Категория природы оказалась в ряду таких понятий, как «субстанция», «сущность», и обозначала специфическую сущность данной вещи, присущую ей необходимо, выражающую ее качественную определенность и неизменную на протяжении существования вещи. Фундаментальным понятием всей социальной философии и «антропологии» Нового времени стала «природа человека». Предполагалось, что эта природа в качестве специфической человеческой сущности присутствует в каждом человеке и делает его человеком; она неизменна и не зависит от обстоятельств места и времени. Признание такой, раз и навсегда данной, самотождественной при всех изменениях, универсальной «природы человека», свойственное далеко не всем эпохам и направлениям философской мысли, в те времена представлялось самоочевидным. Оно сопровождалось убеждением, что из «природы человека» можно теоретически вывести все существенное, присущее как

внеобщественному, так и общественному существованию людей. В таком случае «естественным» в жизни признается все то, что соответствует «природе человека».

Несколько иначе выглядело «естественное» в противопоставлении «искусственному», установленному. Само различие их имеет древнюю историю. Начиная с античности не составляло труда видеть, что дома и оружие, кубки и картины, часы и корабли, как и многое другое не появляются сами по себе, не произрастают «естественным образом», а производятся людьми. С позиций христианской мысли, исходившей из догмата божественного творения «из ничего», все существующее является искусственным, сотворенным. Различны «мастера»: бог или человек, и в результате несоизмеримы по степени совершенства божеские и людские творения. Френсис Бэкон (1561-1626) внешним образом как бы примкнул к этой традиции. Уверенный в духе ренессансной традиции в неограниченных возможностях человека, он считал его способным усовершенствовать природу, устранить ее недостатки. Но и для него различие искусственного и естественного – это различие действующих причин, но никак не сущностей: ведь человек способен улучшить природу, лишь опираясь на знание ее законов и подчиняясь им, а потому созданное людьми «искусственное» остается в сфере действия природных законов, и это та же природа, преобразованная искусством. Показательно, что при таком подходе у Бэкона все факты, относящиеся к «вещественным технологиям» (в современном смысле), включая ремесла, технику, изобретения, входят в предмет не истории общества, а «естественной истории» и естествознания.

Поворот, выразившийся во введении проблематики «естественное – искусственное» в центр социальной философии, был осуществлен Томасом Гоббсом (1588-1679). В своей «гражданской философии» он, как и большинство теоретиков того времени, исходил из уже охарактеризованной трактовки «природы человека» и методологии «социального атомизма». Гоббс задумал гражданскую философию как науку об искусственном теле

(государстве) по образу галилеевской физики. Подражая природе, люди создали искусственного человека - государство, или Левиафана (библейское чудовище, смертный Бог, которому люди обязаны своим миром и защитой). В своем одноименном труде Гоббс осмысливает природу человека, происхождение государства и его должную организацию.

Политическая философия, по мнению Гоббса, должна быть основана на знании природы человека. Что в ней самое существенное? Люди от природы равны между собой в отношении умственных и физических способностей. Они эгоистичны и тщеславны, стремятся к власти, славе и наслаждению. Высшее благо для человека – жизнь и здоровье, а зло – смерть. Поэтому человек обладает естественным правом использовать любые средства для сохранения собственной жизни. В остальном же добро и зло относительны, т.к. для каждого они различны в зависимости от его характера, привычек и образа мыслей. «Отсюда следует, что наука о морали человека как такового, взято вне государственной организации, не может быть построена, ибо здесь нет определенной меры для добродетелей и пороков». Только в государстве существует такая мера – это гражданские законы. Добродетель, или справедливость, заключается в подчинении законам, а порок, или несправедливость – в их нарушении.

В естественном состоянии общества, до образования государства, каждый обладает абсолютной свободой и имеет право на все, из-за чего интересы людей постоянно сталкиваются. Соперничество, недоверие и жажда славы являются причинами того, что люди находятся в состоянии «войны всех против всех». Ни у кого нет никаких гарантий безопасности, каждый рассчитывает на себя. Однако чувство самосохранения, желание благосостояния и надежда приобрести его своим трудом склоняют людей к миру. Условия мира человеку подсказывают веления разума, или естественные законы, согласно которым «запрещается делать то, что пагубно для его жизни и что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим

средством для сохранения жизни». Гоббс выделяет два основных естественных закона: 1) стремление к миру и следование ему; 2) отказ от права на все, т.е. ограничение каждым своей свободы в той степени, которая необходима для мирного существования. Остальные естественные законы можно свести к правилу «не делай другому того, что ты бы не желал себе». Это неизменные и вечные моральные законы, завещанные людям Богом. В божественных заветах «содержится основа всякой справедливости и всякого гражданского повиновения».

Однако без власти, которая бы держала людей в страхе и под угрозой наказания, нельзя всех принудить следовать естественным законам. Поэтому люди заключают между собой общественный договор, представляющий собой «взаимное перенесение права». Это происходит путем отречения людей от части своих естественных прав и передачи их избранному лицу (человеку или ассамблее), которое называется сувереном. Каждый человек делает суверена своим представителем, и тем самым признает все его действия и суждения как свои собственные. Поэтому ни один поступок суверена не может быть незаконным, его нельзя судить, казнить или свергнуть. Люди наделяют суверена верховной властью, чтобы он принуждал их к выполнению договора и направлял их действия к общему благу. Используя власть и силу, суверен должен свести всю волю граждан в одну единую волю и направлять ее на сохранение внутреннего мира и защиту от внешних врагов. Такое реальное единство людей, воплощенное в одном лице, называется государством. «Государство есть единое лицо, ответственным за действие которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для мира и общей защиты».

Так как сам суверен не связан договором, он сохраняет все естественные права и свободу, и обладает абсолютной, неделимой властью. Он сосредоточивает в своих руках законодательную, судебную и исполнительную власть, обладает непередаваемыми и

неделимыми правами объявлять войну и заключать мир, награждать и наказывать, запрещать мнения и учения (право цензуры). Церковь должна подчиняться государству. Веления религии, которые служат основанием нравственности, следует исполнять как закон. В свою очередь «божественный закон предписывает нам подчиняться высшим властям, т.е. законам, установленным высшими правителями». Что касается граждан, они полностью повинуются суверену и должны следовать гражданским законам (включившим в себя естественные законы). Свобода граждан распространяется только на действия, о которых закон умалчивает. Однако при угрозе для собственной жизни граждан может не подчиняться суверену, т.к. право защищать свою жизнь является неотчуждаемым.

Таким образом, согласно Гоббсу, философия, фактически приравненная им к науке, познает причины, происхождение и свойства материальных (естественных и искусственных) тел. Достоверного знания в отношении этих предметов можно достичь посредством правильного рассуждения, которое сводится к установлению связей и зависимостей между суждениями (т.е. рационально). Однако «знание есть только путь к силе». Оно должно приносить людям практическую пользу, и, в первую очередь, обеспечить создание сильного государства.

Причина возникновения государства Гоббс считал добровольное заключение между людьми общественного договора об установлении верховной власти с целью обеспечения мира и безопасности. «Теория общественного договора» Гоббса как теория естественного происхождения государства сыграла и продолжает играть большую роль в развитии социальной теории. Чтобы государство было сильным, государственная власть должна быть абсолютной. Только такая власть сможет обеспечить справедливость в обществе, которая, по мнению мыслителя, заключается в соблюдении законов. Следование законам ведет к сохранению мира, а их незнание и нарушение ведет к гражданской войне. Действительно, сильная власть может сплотить людей в

единое целое, обеспечить им трудовую деятельность и благосостояние, защитить от внешних врагов. Однако концентрация абсолютной власти в одних руках, отсутствие у граждан возможности влиять на своего представителя очень опасны. Доказательством этого являются тоталитарные режимы всех времен, как показала история.

Во времена английского Просвещения XVIII века представители «моральной философии» оказались в явной оппозиции теоретикам «юридического мировоззрения» в решении вопроса о взаимоотношении «естественного» и «искусственного» применительно к общественной жизни. Уже первые теоретики этого направления Шефтсбери (Антони Эшли Купер) (1671-1713) и Фрэнсис Хатчесон (1694-1747) обнаружили ограниченность правовых концепций. Они полагали, что право в состоянии регулировать только внешнее поведение и действия людей и оставляет в стороне все внутреннее, быть может, самое существенное в человеке. Кроме того, они были убеждены, что эгоистические устремления людей, даже обуздываемые правовыми и нравственными нормами, не могут служить основанием общества, совместной жизни, так как себялюбие и эгоизм не объединяют, а разделяют людей. Шефтсбери и Хатчесон доказывали, что внутри универсальной и неизменной «природы человека» изначально существует противоположное эгоизму врожденное «моральное чувство», направленное на благо других людей и выражающееся в симпатии, сочувствии, сострадании и бескорыстных поступках. Моральное чувство «естественно» как инстинкт, именно оно является изначальным общественным качеством каждого человека и служит фундаментом общительности, общественных связей. Очевидное противоречие между постулированным одинакового у всех людей во все времена социального морального чувства и общеизвестными фактами исторического многообразия нравственных систем, норм, правил, обычаев у разных народов английские моралисты устраняли ссылкой на то, что в обществе моральное чувство обычно

затемняется и подавляется искусственными установлениями. Именно разум, непосредственно связанный с расчетом и выгодой, осуществляет, по их мнению, рационализацию этого чувства и создает такие противоречия.

В этом же направлении мыслители английского Просвещения разрабатывали и эстетическую проблематику, занимавшую в их творчестве почти столь же важное место, что и моральная. Именно эстетический вкус в этой интеллектуальной традиции стал той «моделью», образцом, по аналогии с которым разрабатывалась теория морального чувства. Английская эстетика того времени – это в первую очередь «критика вкуса»; и, подобно моралистам, критики вкуса видели свою задачу в том, чтобы за противоречивым многообразием эстетических суждений и оценок выявить и сформулировать универсальные, свойственные всем и всегда «естественные» нормы чувства прекрасного и возвышенного.

Одним из ведущих теоретиков «моральной философии» был Дэвид Юм (1711-1776), предпринявший попытку синтезировать идеи теоретиков «морального чувства» с противоположной теоретической традицией Гоббса – Мандевиля. Юм солидарен с Шефтсбери и Хатчесоном в том, что только бескорыстное моральное чувство может стать мотивом (хотя бы и в сочетании с иными мотивами) нравственных поступков и оценок; но в отличие от них он был убежден, что с помощью отсылки к этому чувству невозможно объяснить существование нравственности как общественного явления. Он обнаружил, что вопросы о мотивах индивидуальной моральности и о причинах нравственности в обществе – это разные вопросы, и они требуют разных ответов. В объяснении общественной нравственности и ее причин апелляции к моральному чувству недостаточно; ответ будет иным: нравственность существует потому, что она полезна для общества, но не для каждого индивида, или, пользуясь современной терминологией, она «социально функциональна». Этот вывод, существенный в теоретическом и в методологическом отношении, сделал Юма предшественником современного социологического и

культурологического функционализма. На такой основе Юм иначе решал вопрос и о «естественности» или «искусственности» морали, и это решение без труда транспортируется на другие области общественной жизни и культуры. Юм аргументировал генетическую временную первичность общественной пользы, полагая, что лишь впоследствии на основе общественно признанной и функционирующей в обществе нравственности у людей формируется бескорыстное моральное чувство, которое закрепляется обычаем, привычкой и впоследствии им самим представляется как бы изначальным и «естественным».

В то время как «программа культивирования разума» обосновывалась и конкретизировалась в проекции на обособленного познающего субъекта и по содержанию оставалась теоретико-познавательной, разработка проблематики «естественное – искусственное» в ее социальном измерении обнаружила тенденцию к отождествлению культуры с искусственной общественной организацией.

Проблематика исторического детерминизма культуры. Главным приобретением французского и немецкого Просвещения XVIII в. в области философского осмысления культуры стало выдвижение на первый план ее исторических параметров, что означало существенные сдвиги и в проблематике, унаследованной от предшественников. Сами термины «просвещение», «просвещать» (кого-то) предполагали некоторое «разделение труда» между теми, кто знает истину и сообщает ее другим, и теми, кто ее воспринимает и усваивает. В теориях совершенствования разума от Декарта до Локка речь шла преимущественно об автономном, суверенном и равноправном субъекте, совершенствовавшем свой разум и осознававшим собственные интересы, опираясь на собственные же силы. В XVIII веке главным представляется распространение уже добытых истин. В учениях французских просветителей о человеке всемерно подчеркивалась решающая роль воспитания в широком смысле, включая не только направленное воспитательное воздействие, но и все совокупное

влияние «Среды», охватывающей условия жизни, общественные порядки, обычаи, мнения и прочее. Эта концепция нашла завершённое выражение у Гельвеция, доказывавшего, что воспитание целиком формирует человека, но в более умеренных вариантах разделялась большинством просветителей, что и делало их философию по преимуществу «философией внешнего». В такой трактовке воспитания намечен выход к ее историзации: в отличие от вечного и неизменного разума «Среда» исторически и регионально различна.

В философии XVII века вопрос о культуре как историческом феномене, об истории культуры и об исторических культурах в качестве теоретического не возникал, хотя, конечно же, факты исторического многообразия нравов, обычаев, искусства, верований и т. п. были самоочевидны. Обоснование автономии и самостоятельности познающего субъекта изначально было обращено против исторических традиций и авторитетов, опоры на исторически унаследованные знания. Декарт, Бэкон, Гоббс вообще не причисляли историческое знание к науке: термин «история» использовался в его первоначальном значении как совокупность сведений и свидетельств о фактах. Эти сведения подразделялись на историю «естественную» (о фактах природы) и «гражданскую» (о жизни людей).

Еще более важно, что по самому существу трактовки собственного предмета философия XVII в. была неисторична. Единый универсальный разум призван познавать столь же неизменный в своих основаниях мир, подчиненный вечным законам. Центральные философские понятия «субстанция», «сущность», «природа» (включая «природу человека»), «объективное» фиксировали устойчивое и неизменное. Сказанное отнюдь не означает, что философия того времени вовсе отрицала существование изменений, но предполагалось, что изменения не затрагивают сущностей, не являются существенными, а потому и не входят в предмет философии. Истина одна, многообразны (в том числе исторически многообразны) только заблуждения.

Оптимальный общественный порядок может быть установлен людьми в любое время, ему не требуется история становления.

Исторический материал, принимавшийся философией (прежде всего эмпирически ориентированной) во внимание, использовался в своеобразных целях. Локк с его помощью аргументировал вывод об отсутствии общих для всех людей врожденных теоретических и практических принципов. Английские моралисты стремились «позади» исторического многообразия норм и вкусов обнаружить всеобщие, одинаковые для всех чувства. Юм утверждал: исторический материал нужен философии лишь для иллюстрации того, что во все времена и при всех обстоятельствах люди по своей сущности остаются одинаковыми, и если мы хотим знать, каковы были древние греки и римляне, достаточно изучить современных французов и англичан. Из истории в таком случае извлекается внеисторическое содержание, то, что историей и не является.

В той мере, в какой французское Просвещение унаследовало идеи классического рационализма, оно сохранило и его неисторические установки, хотя и в существенно смягченной форме. Предполагаемое просветительским идеалом состояние расцвета наук, всеобщего распространения знаний и нравственного совершенствования людей вместе с искоренением предрассудков означало по сути прекращение истории. Все же и при таком подходе сохранялась возможность сопряжения истории и разума, которые в классическом рационализме противостояли друг другу. Исторический процесс мог быть понят как постоянное приближение к торжеству разума. Убежденность в неограниченных возможностях наук и преобразования сознания людей путем просвещения стала основой просветительских концепций общественного прогресса, теоретическим завершением которых явился труд Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». В нем предшествовавшая история интерпретировалась по модели кумулятивно развивающейся науки; более того, прогресс общества и прогресс науки вместе с просвещением по сути отождествлялись.

Французское Просвещение стало первой исторической формой новоевропейской философии, в которой история как протекающий во времени процесс необратимых общественных изменений предстала в качестве предмета философствования. Введенный Вольтером термин «философской истории» обозначал философские рассуждения о единстве и общей направленности всемирной истории, философское осмысление истории цивилизации и методов исторического познания. Руссо аргументировал возможность философской, теоретической реконструкции исторического процесса в его основных этапах, движущихся силах и общей направленности, существенно отличной от основанной на фактах описательной истории.

Тем не менее, нет оснований преувеличивать значение свойственных французскому Просвещению элементов историзма в понимании общества и цивилизации. Восприняв от социальной философии XVII в. основные категориальные оппозиции: «естественное – искусственное», «разумное – неразумное», «сущее – должное», французские просветители несколько преобразовали их значения и связи. Общая тенденция выразилась в максимальном сближении «естественного», «разумного» и «должного». «Естественное» (будь то человек, мораль, право, религия, общественный порядок и т. п.) – это то, что соответствует природе человека и совпадает с разумным и правильным, т. е. должным. Ему противостоит все неестественное, неразумное и недолжное как противоразумное, искаженное и неправильное. В центральном для новоевропейской философии понятии «естественного разума» произошло слияние, совпадение естественности и разума, которое и породило специфический для французского Просвещения вариант нормативности в отношении общества и истории.

Смыслом деятельности просветителей стал суд над историей и общественными порядками с позиций разума, критика всего неразумного и неестественного, того, что было и есть, но быть не должно и потому подлежит устранению. Эти мыслители знали в сущности только один прогресс и одну цивилизацию: их

собственную. Как показал известный историк Люсьен Февр, из первоначально существовавшего во французском языке прилагательного «цивилизованный» в 60-х годах XVIII в. сформировалось понятие «цивилизация», которое, однако, в то время использовалось только в единственном числе как одна-единственная цивилизация, и лишь в 20-х годах XIX в. сложились представление о множестве разных цивилизаций.

На таком, в целом неисторичном по методологии фоне особое место занимает не только в истории философии, но и среди философов эпохи Просвещения Жан Жака Руссо (1712-1778). В отличие от других философов-просветителей, Руссо считает, что развитие культуры ведет к деградации человека и общества. Науки и искусства являются причиной упадка нравственности, а культ разума заменяет сердечность. Критикуя цивилизацию, он призывает «Назад к природе!».

Руссо считал, что науки и искусства занимают место нравственности, подменяют и вытесняют ее. Это приводит к отчуждению человека от своей природы: вместо истины – видимость, вместо нравственности – этикет, вместо личного – общее, вместо сердечности – рассудочность, вместо дел – слова, вместо практики – теория, вместо добрых дел – бесполезные знания. Руссо выступает против условностей культуры – проявлений лицемерия, фальши, ханжества: «Нет ни искренней дружбы, ни настоящего уважения, ни полного доверия, и под однообразной и вероломной маской вежливости, под этой хваленной учтивостью, которую мы обязаны просвещению нашего века, скрываются подозрения, опасения, недоверие, холодность, задние мысли, ненависть и предательство».

Науки и искусства обслуживают несправедливое общество, построенное на угнетении бедных богатыми, рабов господами, простых знатными, слабых сильными. «Науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам». Одним из них является роскошь. Она порождает науки и искусства, а они, в свою очередь, увеличивают роскошь.

Руссо критикует не только официальную религию, но и атеизм. Являясь деистом, в отличие от Вольтера, основу веры в бога он находит не столько в разуме, сколько в непосредственном чувстве, личном переживании.

Единственный из просветителей, Руссо отстаивает интересы и достоинство самых бедных слоев населения. Борясь за свободу и равенство, он выдвигает гипотезу о причине происхождения неравенства, а также предлагает свою программу преобразования общества, основанную на народовластии. Его трактат «Общественный договор» оказал огромное влияние на деятелей Великой французской революции.

Руссо исследует вопрос о происхождении неравенства между людьми. Для ответа на этот вопрос Руссо использует понятие о первоначальном «естественном состоянии». Гоббс считал, что в «естественном состоянии» «человек человеку волк» и ведется «война против всех». Руссо выдвигает свою точку зрения: естественный (природный) человек - дикарь - ни зол, ни добр, но склонен к состраданию.

В дальнейшем происходит развитие ума, совершается ряд переворотов в технике, совершенствуется производство. И в результате всего этого возникает частная собственность. Основателем гражданского общества, утверждает Руссо, был тот, кто «первый... напал на мысль, огородив участок земли, сказать: "Это мое"».

Гоббс считал, что для прекращения войн необходим переход из «естественного» состояния в «гражданское» Руссо же наоборот доказывает, что «ожесточеннейшая война» началась именно после того, как человечество покинуло «естественное состояние».

Бедствиями масс своекорыстно воспользовались богатые. Они предложили людям признать над собой верховную власть, которая на основании законов, должна была бы защищать всех членов общества. Возникновение собственности и развивающееся неравенство сопровождается нравственной деградацией. Из свободного человек превращается в раба (в том числе, и господин).

Эгоизм, честолюбие, жадность, зависть, жестокость и др. пороки – таковы черты цивилизованного, или общежительного человека. Ему Руссо противопоставляет первобытного, естественного человека, или дикаря. Дикарь промышляет «только о спокойствии и свободе», он «живет в самом себе». Напротив, человек «общежительный» всегда вне самого себя; он может жить лишь во мнении других. В «общественном» состоянии все становится деланным и притворным и представляет собой только обманчивую и пустую внешность: честь без добродетели, разум без мудрости и наслаждение без счастья.

Руссо настаивает на том, что главное в человеке – не мысли и знания, а чувства и страсти. Чувства, которыми нас наделила природа, являются врожденными. Это чувства, содействующие нашему самосохранению: любовь к себе, боязнь страдания, отвращение к смерти, стремление к благополучию. Врожденным чувством, благодаря которому человек может стать существом общественным, является принцип справедливости и добродетели, который Руссо называет совестью. Совесть – «непогрешимый судья добра и зла, делающий человека подобным богу».

Руссо был первым из мыслителей Нового времени, кто со всей определенностью сформулировал вывод об историческом содержании сущности человека и тем самым вышел за рамки безусловно господствовавших до него, а отчасти и после, субстанциалистских трактовок универсальной, вечной и неизменной «природы человека».

Труды Иоганна Готфрида Гердера (1744-1803), в первую очередь его «Идеи к философии истории человечества», могут рассматриваться в качестве итога философии истории XVIII в. как целостная философия культуры в ее историческом измерении. Философия истории и культуры у Гердера завершает его общефилософскую теорию динамического бытия природы, обосновывавшую единство и целостность всеобщего развития природы как восхождения от низшего к высшему. Согласно Гердеру, человек есть высшее и последнее звено природы, он

замкнул цепь земных созданий. Именно культура отличает человека от животных и составляет его специфическую сущность, а потому философская антропология у Гердера оказывается культурологией. Отмечая, что нет ничего менее определенного, чем понятие культуры, Гердер конструирует многомерное представление о ней. Во-первых, культура не является изначально данным отличием человека от животных, она порождение человека в историческом процессе и результат этого процесса. Культура надстраивается над организменной природой человека и в этом смысле сверхприродна. Во-вторых, по своему содержанию культура есть не столько разум и мышление, сколько совокупность человеческих умений: «человек с головы до пят воплощенная искусность, орудие, ставшее живым телом». В-третьих, именно культура формирует в человеке человека. Даже самый одаренный человек не в состоянии сам из себя произвести свои умения и навыки. Вопреки мнению не только Декарта, но и многих современников, Гердер подчеркивал, что человек всему научается от других людей. Если б он мог все обрести «изнутри себя», «то существовала бы история человека, но не история человеческого рода». Передача культуры предполагает историю, история становится историей культуры, а философия истории – философской теорией культурно-исторического процесса.

В теории культуры и в философии человека Гердер осуществил окончательный разрыв (его предпосылки налицо уже у Руссо и Вико) с постулатами новоевропейской философии, пользовавшимися долгое время почти всеобщим признанием. Речь идет об уже упоминавшихся методологии «социального атомизма» и субстанциалистской трактовке якобы неизменной «природы человека». На место человеческой природы как изначально данной, присущей каждому индивиду во все времена, Гердер ставит культуру, историческую по происхождению, созданную людьми, изменчивую во времени и многообразную в пространстве. Человечество для него не просто класс или собирательное множество (как это представлялось ранее), но и не какое-то

самостоятельное целое, первичное по отношению к индивидам. Оно существует только в форме реальной взаимосвязи индивидов, и, хотя нет единой души человечества, лишь частично принадлежащей отдельным людям, все же, писал Гердер, если «говоря о человеке, я ограничился бы только индивидами... я в свою очередь прошел бы мимо человека с его естеством и мимо истории человечества» как солидарного единства индивидов.

Историческое существование культуры обеспечивается, по Гердеру, в первую очередь с помощью языка и традиции как механизма ее исторической трансляции. Традиция не есть нечто неизменное, что лишь наследуется, она своеобразно преобразуется и применяется новыми поколениями. Человек формируется культурой, он же ее создает и преобразует. Как замечал Гердер, этот процесс можно назвать культурой, можно и просвещением, и это есть генезис человека во втором смысле, помимо антропологического, и в таком понимании «цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли». Важным моментом культурологии Гердера явилась его убежденность в том, что нет и не было народов и отдельных людей вовсе не культурных, лишенных культуры, и что различия между высшими и низшими ступенями культурности являются скорее количественными, чем качественными. Одним из первых Гердер подверг обстоятельной критике европеоцентризм как в его теоретическом (попытки рассматривать все культуры через призму норм и ценностей европейской культуры как образца, равняясь на который все развиваются), так и в его практическом аспекте (стремления навязать или привить другим народам европейский образ жизни).

Доминирующей тенденцией гердеровского историзма стал акцент на многообразии и вариативности исторического процесса, на его необратимости, а также на самоценности исторических эпох, форм и состояний культуры. История предстала у него как арена непрекращающихся изменений, метаморфоз, переворотов. В противоположность преобладавшим в просветительском понимании прогресса представлениям об однонаправленности,

линейности исторического развития Гердер формировал концепцию многовариантного процесса. В каждый момент, полагал он, история исчерпывает весь набор наличных возможностей развития, осуществляет все, что хотели и могли народы и человечество сделать в ходе культурного творчества. В свободном творчестве «человечество повсюду было тем, во что способно было оно обратить себя и что хотело и могло сотворить из себя», и «все, что не успело совершиться на земле, еще совершится в будущем». История культуры, в представлении Гердера, – это плюралистическая история, в каждой точке которой человечество как бы веерообразно расходится в разных направлениях в соответствии с желаниями и объективными возможностями, и именно это многообразие реализованных вариантов обеспечивает внутреннее богатство культуры взаимосвязанного человечества. Единство истории вовсе не предполагает однотипности развития народов, напротив, оно складывается как взаимодействие и взаимодополнительность разных способов исторического существования разных культур. «Общечеловеческое» в культуре, по Гердеру, – это ни в коем случае не одинаковое и тем более не «европейское»; оно образует совокупную целостность, в которой объединены все формы и варианты, каждый из которых в отдельности односторонен и несовершенен, но в то же время и самоценен.

При всем своеобразии позиции Гердер разделял общепросветительскую веру в общественный прогресс от низшего к высшему, но разрабатывал свою теорию таким образом, что большинство упреков, которые впоследствии адресовались просветительской трактовке прогресса, к ней не относятся. Он не был склонен придавать решающее значение разуму и познанию и вовсе не в успехах наук видел содержание прогресса. Для него более важной была практическая и эмоциональная жизнь людей. Содержание и цели исторического прогресса, по Гердеру, состоят в развитии гуманности. Причем Гердеру важно было показать, что процесс воспитания гуманности осуществляется всеми людьми и

всеми формами культуры как самовоспитание и что зародыши гуманности в виде чувства человеческой солидарности, стремления к общению и к взаимопомощи, к совершенствованию отношений между людьми глубоко укоренены в потребностях и в способностях каждого человека во все времена.

Общим местом многочисленных критиков теорий прогресса со временем стало указание на то, что в этих теориях цель истории осуществляется лишь в завершающем поколении, а потому все предшествующие поколения и формы культуры с легкостью приносятся в жертву ради достижения цели. Гердер со всей определенностью заявил о теоретической несостоятельности и нравственной неприемлемости понимания истории, согласно которому «все поколения людей существуют... только ради последнего поколения, которое воссядет на престоле посреди разбитого счастья всех предшествующих родов». Неприемлемо для него и допущение некоей трансцендентной цели истории, к которой люди тщетно стремились бы, зная о ее недостижимости. У истории и культуры есть цель, но внутренняя и вполне достижимая, – это полнота существования, счастье и человечность в той степени и в тех формах, какие возможны в данном месте и в данный момент истории. Каждое историческое состояние и каждый человек самоценны не только в моральном, но и в историческом смысле: если б на земле за всю историю родился один-единственный человек, то и в нем, полагал Гердер, была бы реализована цель всего человеческого существования. Принцип самоценности и самоцельности (все существующее включает свою цель в себе) одинаково приложим к человеку, к человечеству, к любой культуре и ко всякому ее историческому состоянию. Именно от Гердера идет необычайно значимая для философии истории и философии культуры XIX-XX вв. мысль о том, что каждое историческое культурное образование уникально, индивидуально, неповторимо. Намеченный у Вико запрет мерить культурные свершения прошлого всеобщими мерками и прилагать к ним критерии абстрактной морали или совершенной красоты и уж тем более

абсолютизировать собственные относительные представления Гердер стремился последовательно реализовать в характеристике исторических культур.

Существенно отличен от «ортодоксально-просветительских» версий прогресса и его механизмов, способов осуществления взгляд Гердера на этот комплекс вопросов. О плюрализме и вариативности прогресса уже упоминалось. Поскольку же история – это непрерывные изменения и перевороты, постольку в ней все, даже самое ценное, обречено на исчезновение, а новое зачастую не лучше прежнего. «Культура движется вперед, – писал Гердер, – но совершеннее от этого не становится; на новом месте развиваются новые способности, прежние... безвозвратно уходят». На поставленный Руссо вопрос, способствовали ли науки и искусства нравственности и счастью людей, ответить непросто, полагал Гердер, и ответы будут разными в разных исторических условиях: все зависит от того, как люди их использовали, но в принципе всякие науки и искусства в состоянии создавать новые узы солидарности между людьми и тем самым содействовать прогрессу. Прогресс культуры противоречив. Поступательное развитие человечества такое же, как у отдельного человека, который попеременно припадает на левую и правую ноги и все же идет вперед. История культуры – это дорога с поворотами, обрывами, уступами; она исчерпывает все возможные глупости и пороки, но одновременно и все лучшее. В ней не бывает равномерного движения «по всему фронту», она не удерживается в точках высших достижений в науках, искусстве, нравственности и прочее; все они уходят в прошлое, ибо «как вчерашний день может оставаться сегодняшним, ветхий закон – законом вечным?». Ничто не может придать прекрасному мгновению противоестественную вечность, и все же, утверждал Гердер, человечество движется к возрастанию гуманности в общекультурном прогрессе, и единая цепь культуры соединяет культуры всех времен и народов. Общий закон природы – «превращение хаоса в миропорядок» – царит также и в истории, и осуществляется он культурой.

Осуществленное мыслителями XVIII в. (прежде всего Руссо, Вико и Гердером) открытие исторического измерения культуры и философское осмысление истории культуры придало новый поворот теориям воспитания, совершенствования человека и одновременно привело к пересмотру фундаментальных предпосылок, свойственных философии века «великих метафизических систем».

Проблематика соотношения «Природы» и «Свободы». Тема свободы, представленная в многообразных вариантах ее конкретизации и во всех исследовательских аспектах – онтологическом, гносеологическом, моральном, социально-философском, – была одной из главных во всей философии Нового времени. Формировавшиеся философские концепции культуры в значительной степени опирались на вполне определенные теоретические представления о возможностях свободы и ее реализации: свободный от внешнего принуждения и от авторитетов субъект, совершенствующий собственный разум; носитель гражданских прав и свобод в сознательно созданном искусственном правовом государстве; свободное человечество в процессе его культурно-исторического творчества. И все же есть основания утверждать, что лишь начиная с Иммануила Канта (1724-1804), родоначальника немецкого классического идеализма в философии, проблематика свободы в проекции на культуру приобрела абсолютно новое измерение.

В научной деятельности Канта обычно выделяют докритический и критический периоды. Докритический период деятельности Канта приходится на 50-е и 60-е годы XVIII столетия. В это время он в основном занимается исследованием ряда естественнонаучных проблем, связанных с астрономией и биологией.

В критический период, начавшийся в 70-е годы, Кант прежде всего сосредоточил внимание на гносеологической проблематике – на исследовании возможностей и способностей познания человеком окружающего мира, а также провел серьезные

исследования в области этики и эстетики. Под критикой им в этот период понимается установление границ, до которых простираются способности разума и других форм познания. Канта не устраивали решения гносеологических проблем ни в философском эмпиризме Нового времени, ни в рационализме. Первый не в состоянии объяснить необходимый характер познаваемых человеком законов и принципов, второй пренебрегает ролью опыта в познании.

Решая проблему обоснования научного, в том числе философского знания, Кант пришел к выводу, что хотя всякое наше познание и начинается с опыта, более того, никакое наше познание не предшествует во времени опыту, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта. «Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность... дает от себя самой». В этой связи он выделяет знания априорные (независимые от всякого опыта, предшествующие любому конкретному опыту) и эмпирические, апостериорные знания, источником которых целиком и полностью является опыт. Примерами первых являются положения математики и многие положения естествознания. Например, положение, что «всякое изменение должно иметь причину». Ярким примером априорного понятия, по мнению Канта, является философское понятие субстанции, к которому мы приходим умозрительным путем, постепенно исключая из понятия тела «все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость...».

Аналитические и синтетические суждения. Синтетическое априори. Кант хорошо знал традиционную логику, в которой структурной единицей мысли всегда считалось суждение (логическая форма, выражаемая в языке повествовательным предложением). Каждое суждение имеет свой субъект (предмет мысли) и предикат (то, что говорится в данном суждении об его субъекте). При этом отношение субъекта к предикату может быть двояким. В одних случаях содержание предиката подразумевается в

содержании субъекта; и предикат суждения не добавляет нам никакого нового знания о субъекте, а лишь выполняет поясняющую функцию. Такие суждения Кант называет аналитическими, например, суждение, что все тела протяженны. В других случаях содержание предиката обогащает знание субъекта, а предикат выполняет в суждении расширяющую функцию. Такие суждения Кант называет синтетическими, например, суждение, что все тела имеют тяжесть.

Все эмпирические суждения являются синтетическими, но вот обратное, говорит Кант, неверно. По его мнению, и это важнейший момент философского учения Канта, существуют синтетические априорные суждения в математике, естествознании и метафизике (т.е. в философии и теологии). И свою главную задачу в «Критике чистого разума», основной философской работе, Кант формулирует следующим образом – дать ответ на вопрос, «как возможны априорные синтетические суждения?». Согласно Канту, это возможно благодаря тому, что в нашей голове наличествуют априорные (трансцендентальные) формы рассудочной деятельности. А именно, в математике, которая вся целиком является собранием синтетических априорных истин, наличествуют априорные формы пространства и времени. С естествознанием связано использование четырех групп философских категорий (качества, количества, отношения и модальности). В метафизике важнейшую роль играют идеи мира («космологическая идея»), души («психологическая идея») и бога («теологическая идея»).

Своим учением о синтетических априорных истинах Кант фактически отрицает наличие в нашей голове чисто эмпирических, опытных знаний, не «замутненных» никакой рациональной обработкой, и тем самым показывает несостоятельность существовавших в его время форм эмпиризма.

Учение о «вещи-в-себе». Кант полагал, что в познании человеку доступен лишь мир «феноменов» (явлений). В частности, из феноменов и только из них состоит природа. Однако за феноменами скрываются непостижимые, недоступные познанию,

внешние по отношению к нему (трансцендентные ему) «вещи-в-себе», в качестве примеров которых у него среди прочих выступают «мир в целом», «душа», «бог» (как безусловная причина всех причинно обусловленных явлений).

Утверждая непознаваемость «вещей в себе», Кант в той или иной мере ограничивал знание. Что же, по мнению Канта, препятствует разуму выйти за пределы мира феноменов и достичь «вещи-в-себе»? Ответ на этот вопрос следует искать в особенностях разума, которые выявляются в знаменитом кантовском учении об антиномиях. Антиномии – это противоречащие друг другу суждения («тезис» и «антитезис»), в каждой паре противоречащих суждений одно является отрицанием другого, и в то же время разум не в состоянии сделать выбор в пользу одного из них. Прежде всего, Кант указывает на следующие четыре антиномии, в которых наш разум безнадежно запутывается, как только пытается выйти за пределы мира феноменов: «1. Тезис: Мир имеет начало (границу) во времени и в пространстве. Антитезис: Мир во времени и в пространстве бесконечен. 2. Тезис: Все в мире состоит из простого (неделимого). Антитезис: Нет ничего простого, а все сложно. 3. Тезис: В мире существуют свободные причины. Антитезис: Нет никакой свободы, все есть природа (т.е. необходимость). 4. Тезис: В ряду мировых причин есть некое необходимое существо (т.е. бог). Антитезис: В этом ряду нет ничего необходимого, а все случайно». История философии насчитывает значительное число антиномий (парадоксов), но все они имели логическую природу, возникали вследствие совершенных разумом логических ошибок. Кантовские же антиномии имеют гносеологическую, а не логическую природу – они, по мнению Канта, возникают вследствие необоснованных претензий разума на познание «вещей в себе», в частности, мира как такового: «Когда мы... мыслим себе явления чувственно воспринимаемого мира как вещи сами по себе... то неожиданно обнаруживается противоречие... и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой».

Современная наука дает яркие примеры возникновения в теоретическом естествознании антиномий в смысле Канта, для преодоления которых требуется полная перестройка понятийного фундамента соответствующих теорий. Такова антиномичность гипотезы эфира в специальной теории относительности, гравитационного и фотометрического парадоксов в общей теории относительности, «демонов Максвелла» и т.п.

Важнейшую роль в философском учении Канта играют понятия рассудка и разума, рассудочного и разумного мышления. Он доводит различие этих понятий, в определенной степени имевшее место и в прошлом у Аристотеля (различение теоретического и практического разума), у философов эпохи Возрождения (Н. Кузанского и Дж. Бруно), до их противопоставления как мышления, подчиняющегося определенным правилам, канонам и в этом смысле догматизированного, и мышления творческого, выходящего за пределы любых канонов. «Человек находит в себе способность, которой он отличается, и это есть разум. Разум есть чистая самодеятельность выше даже рассудка... [который] своей деятельностью может составить только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы подвести под правила чувственные представления и тем самым объединить их в сознании... Разум же показывает под именем идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит далеко за пределы всего, что только может дать ему чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем, что отличает чувственно воспринимаемый мир от умопостигаемого, тем самым показывая самому рассудку его границы». Дальнейший шаг в исследовании рассудочного и разумного мышления был сделан Г.Гегелем, у которого разум предстает как подлинно философское, диалектическое мышление.

Смысл кантовской философии состоит в том, что Кант ищет четкие аргументы для обоснования научного знания, философии, построения разумной жизни человека. Самой сложной эта задача представляется при разработке этического учения, так как сфера

нравственности, человеческого поведения содержит множество проявлений субъективизма. Тем не менее, с целью упорядочивания проблемы сознания Кант предпринимает гениальную попытку сформулировать нравственный закон, который имел бы объективный характер. Проблему разумности человеческой жизни он делает предметом специального анализа – и это отражено в его этической концепции.

Кант в своей философской системе проводит различие между понятиями теоретического и практического разума. Как было показано ранее, теоретический разум, действует в сфере чистых идей и исключительно в рамках строгой необходимости. Под практическим разумом философ понимает область поведения человека в повседневной жизни, мир его нравственной деятельности и поступков. Здесь практический разум может действовать на уровне эмпирического опыта, часто выходя за рамки строгой необходимости и обладая свободой. Как указывает Кант, в сфере действия практического разума, «мы расширили наше познание за пределы этого чувственно воспринимаемого мира, хотя критика чистого разума объявила это притязание недействительным».

Это становится возможным потому, что человек, по Канту, принадлежит как к чувственно воспринимаемому (феноменальному), так и к интеллигибельному (ноуменальному) миру. Как «явление» человек подчинен необходимости, внешней причинности, законам природы, общественным установкам, но как «вещь-в-себе» он может не подчиняться столь жесткой детерминации и действовать свободно.

Показывая различие между чистым, теоретическим разумом и практическим разумом, Кант настаивает на примате практического разума перед теоретическим, так как, по его мнению, знание только тогда имеет ценность, когда помогает человеку обрести крепкие нравственные основы. Тем самым он показывает, что человеческий разум способен не только к познанию, но и к моральному действию, тем самым, мораль поднимается до уровня действия.

Кант указывает на то, что в предшествующих этических теориях мораль выводилась из внешних по отношению к ней принципов: воли Бога, нравственных установок общества, различных эмпирических условий – это Кант называет «гетерономией воли». Новизна же его подхода заключается в том, что практический разум детерминирует волю автономно; «автономия» нравственности означает принципиальную самостоятельность и самоценность нравственных принципов. Он пишет: «Автономия воли состоит в том, что воля сама предписывает себе закон – это единственный принцип морального закона». То есть, для Канта, человек – не только морально действующее существо, но и личность, ответственная за свои поступки.

Кант считает, что нравственные понятия не выводятся из опыта, они априорны и заложены в разуме человека. В своей этической концепции он исследует важнейшие и сложнейшие категории морали: добрая воля, свобода, долг, совесть, счастье и другие.

Исходным понятием этики Канта является автономная добрая воля, которую он называет безусловным благом, а также ценностью, превосходящей всякую цену. Добрая воля – это предпосылка, основание, мотив теоретического и практического выбора человека в сфере нравственности. Это свободный выбор человека, источник человеческого достоинства, который отделяет его как личность от других существ вещного мира. Но такая свобода таит в себе и опасность: воля человека может быть подчинена не только разуму, но и чувствам, поэтому полной гарантии нравственности поступков быть не может. Формировать нравственность необходимо в процессе воспитания и самовоспитания человека, но поскольку предусмотреть все в жизни невозможно, то, по Канту, людям можно привить склонность и устремленность к добру.

Ключом к объяснению и пониманию автономии доброй воли философ называет понятие свободы. Но, как же возможна свобода

разумного существа в мире, где правит необходимость? Понятие свободы у Канта непосредственно связано с понятием долга. Именно поэтому, вначале обратившись к теоретическому разуму и ответив на вопрос «Что я могу знать?», философ переходит к практическому разуму и ставит вопрос «Что я должен делать?». Он приходит к выводу, что свободный выбор человека определяется исключительно велением долга. «Я должен» для Канта означает то же, что «Я свободен». Человек как существо, «одаренное внутренней свободой, есть существо, способное брать на себя обязательства... и может признать долг перед самим собой». Поэтому только долг придает поступку моральный характер, только долг есть единственный нравственный мотив.

Немецкий философ подробно исследует понятие долга и рассматривает различные виды долга человека: перед самим собой и перед другими людьми. В ряду основных целей человека, которые представляют собой в то же время его долг и основываются на априорных принципах, Кант выделяет «собственное совершенство и чужое счастье». Именно на этом настаивает автор «Метафизики нравов», так как, например, собственное счастье тоже может быть целью, но отнюдь не долгом человека, ведь «долг – это принуждение к неохотно принятой цели». А счастье – это то, что каждый неизбежно уже сам себе желает. Достижение собственного счастья не может быть долгом, так как это – идеал не разума, а воображения, и представление о нем основывается не на априорных, а на эмпирических принципах. Желаний у каждого человека много, но Кант задается вопросом: приведет ли их исполнение к счастью? Также очень сложной проблемой является счастье другого, потому что никто не может принуждать его быть счастливым и представлять, что другой человек под этим понимает. Несмотря на всю сложность и деликатность подхода к счастью как важнейшей этической категории, Кант все-таки подробно рассматривает ее и, в конечном счете, связывает счастье с добродетелями человека. А вот, обращаясь к вопросу о собственном совершенстве человека, Кант

категоричен – это цель и в то же время долг каждого. Совершенство человека состоит не в том, что он получил в дар от природы, а в том, что может быть результатом его усилий и действий в соответствии с разумом. В этом отношении философ выделяет два момента: стремление к физическому совершенству человека как природного существа и «увеличение своего морального совершенства в чисто нравственном отношении». Конечно, человек должен заботиться о том, чтобы выйти из первобытности своей природы, из состояния животности. К таким целям относятся: самосохранение; продолжение рода, когда страсть находится в единстве с моральной любовью, поддержание своего физического состояния.

Но для Канта, безусловным приоритетом является нравственное совершенство, «культура моральности в нас». Он пишет: «Величайшее моральное совершенство человека следующее: исполнять свой долг, и притом по соображениям долга (чтобы закон был не только правилом, но и мотивом поступков)». Это исключительно важное положение этики Канта требует от человека не только морального поступка, но морального мотива действия, ведь человек может совершить «доброе дело», например, из соображений собственной выгоды, или исходя из безнравственных оснований. Говоря о долге человека перед самим собой как перед моральным существом, Кант противопоставляет его порокам лжи, скупости, раболепию. При этом он формулирует главный принцип отношения человека к себе: познай самого себя не по твоему физическому совершенству, а по нравственному совершенству, ведь моральное самопознание, проникающее в глубины, «бездны» сердца, есть начало всякой человеческой мудрости.

Что касается обязанностей человека перед другими людьми, Кант выделяет и взаимные обязательства: любовь, дружба, и те, которые содействуют счастьем других, но не требуют взаимности – долг благотворения, благодарности, участия, уважения. При этом философ подчеркивает, что, в конечном счете, обязанность перед

другими людьми есть долг человека перед самим собой, исполнение которого помогает двигаться к собственному совершенству. Такое постепенное, поступательное движение к совершенству и есть самый совершенный долг человека перед самим собой, и, как заповедь, Кант повторяет: «Будьте совершенны!».

При таком ракурсе понимания истории культура в качестве средства морального совершенствования человечества сохраняет свой инструментальный характер и свой онтологический статус феномена природы.

Идеал этического сообщества людей стал отправной точкой разработки философии культуры Фридрихом Шиллером (1759-1805). Он исходил из кантовского противопоставления «природы» и «свободы», но не принял предложенного Кантом решения проблемы. Шиллер обратил внимание на то, что, стремясь к достижению идеального морального состояния общества (сама возможность которого проблематична), мы рискуем пожертвовать действительно существующим «физическим человеком», пренебречь им ради его воображаемой моральной сущности в перспективе. В отличие от Канта, он полагал, что есть реальный способ утверждения свободы человека в действительной жизни. Путь этот неразрывно связан с красотой, с формированием эстетической реальности, так как красота, воплощенная в свободном оформлении материала как свобода формы в материи, – единственный объект, в котором свобода проявляется, обнаруживается и существует в явлениях, в чувственном мире. «Одна из важнейших задач культуры, – писал Шиллер, – состоит в том, чтобы починить человека форме уже в чисто физической жизни и сделать его эстетическим». Понятно, что для этого сама культура должна стать преимущественно эстетической. Человеческий род и индивиды, в представлении Шиллера, проходят три ступени: физическое состояние, когда они подчинены природе собственной и внешней; эстетическое состояние и нравственное

состояние, в котором происходит освобождение от оков времени, прорыв из мира телесности и чувственности к идеальному.

Центральным понятием эстетической и культурологической теории Шиллера стало понятие «игра». Игра предполагает освобождение от нужд реальности, от физического и нравственного принуждения, от гнета собственных потребностей и страстного принуждения; она есть свободная незаинтересованная деятельность, свободное применение душевных сил человека. Освобождаясь от давления обстоятельств и интересов, от «природы», человек вступает в царство игры как эстетической видимости. Это и есть его вхождение в культуру. Теория культуры выстраивается Шиллером по модели искусства, понятного как игра.

Первоначально понятие эстетического состояния было введено Шиллером как бы в качестве промежуточного этапа на пути к идеалу этического состояния, которое непосредственным путем недостижимо. В результате же эстетическое состояние оказалось в достаточной степени самоценным и более привлекательным, чем даже идеальное этическое, где человек все же подчинен нравственному долгу. Только в «эстетическом государстве», в царстве эстетической видимости полностью, по Шиллеру, осуществимы общественная свобода и равенство, и только красота в состоянии придать человеку общественные качества.

В процессе обоснования игровой теории культуры и утопии эстетического государства Шиллер уделил значительное внимание анализу противоречий культурно-исторического процесса, в частности противоречивого воздействия на культуру общественного разделения труда. Один из первых, наряду с Руссо, радикальных критиков современной ему буржуазной культуры он сформулировал задачи восстановления целостности, гармоничности человека, его всестороннего развития, возможности реализации которой связывал с процессом эстетического воспитания.

Теория культурно-исторического процесса Гердера и учение Канта о культуре в контексте природы и свободы могут рассматриваться как завершение процесса становления философских теорий культуры. Послекантовская философия культуры так или иначе работала внутри проблемного поля, образованного оппозициями «природы» и «свободы», «сущего» и «должного», «действительности» и «идеалов». Одна из ведущих тенденций разными способами стремилась преодолеть присущий Канту их изначальный дуализм на путях погружения культуры в гущу общественно-исторической жизни. Другая продолжила кантовское противопоставление в многообразных вариантах теорий культуры, исходивших из противоположности «жизни» и культуры, понятой как вместилище идеалов и ценностей.

Новаторский перенос Кантом культурологической проблематики в проблемное поле, образованное оппозициями «природа – свобода», «сущее – должное», «реальность – идеал», оказался настолько теоретически перспективным, что именно в этом проблемном поле развивались и ведущие направления послекантовской философии культуры. Во главе одного из них стоял Г. В. Ф. Гегель (1770-1831). В его системе абсолютного идеализма термин «культура» (хотя Гегель им и пользовался) не обрел сущностного категориального статуса, гораздо более важным и фундаментальным, отчасти покрывающим его по объему и содержанию, стало понятие «объективный дух». В представлении Гегеля разум, мышление как субстанция, свободно породив собственное инобытие в форме природы и пройдя через «субъективный дух», воплощается в «объективном духе», т.е. объективируется в общественных формах: праве, морали, семье, гражданском обществе и государстве. Центральными категориями, характеризующими процесс объективации и его механизмы, Гегель выдвинул понятия «опредмечивание», «овнешнение», «отчуждение», объемлющие всю предметную деятельность людей. В формах «абсолютного духа» – искусстве, религии и, наконец,

философии – дух возвращается к самому себе, снимает собственную предметность и постигает себя в абсолютной истине.

Процесс, противоположный опредмечиванию, отчуждению по направленности и по содержанию применительно к индивидам, – это «освоение», «присвоение». Индивиды находят наличный мир общественного существования в соответствующих исторических формах объективного и абсолютного духа и делают это субстанциональное для себя бытие своим личным состоянием, присваивая способы деятельности и образы мыслей. В характеристике этого процесса главным для Гегеля является понятие «образование», которое большинством исследователей рассматривается как специфичный вариант трактовки «культуры». Нелишне помнить, что в немецкоязычной традиции, и особенно в гегелевском варианте, под термином «образование» подразумевается содержание, близкое традиционному применению слова «культура»: в смысле культивирование, окультуривание человека, а также понятий «формирование», «формация», «генезис» (именно так трактовал его Гердер), охватывая как процесс, так и результат. В содержательной интерпретации этого понятия Гегелем нашла завершение линия, непосредственно идущая от Гердера и Канта. Оно может быть прямо сопоставлено с кантовской «культурой воспитания», предполагавшей выход индивида за рамки естественных потребностей и страстей, освобождение от природной ограниченности. И, по Гегелю, преобразование способностей позволяет человеку преодолевать не только природную, но и индивидуальную ограниченность, партикулярность, частные интересы, поднимает человека до «всеобщего». Оно, по преимуществу, процесс внутренний, предполагающий осознанную дисциплину, подчинение чувственности и страстей разуму, т.е. тому же «всеобщему». В этом пункте фиксируется смысловое своеобразие «образования» в сопоставлении с «просвещением» (воздействующим извне) и «культурой» (более связанной с внешними формами и их усвоением). Гегель (как впоследствии и К. Маркс) воспринял

кантовский идеал культурного («образованного») человека как человека, способного ставить себе любые свободные цели, существенно дополнив его тем, что человек этот должен еще и осуществлять цели в реальности, практически.

Образование, по Гегелю, – это возвышение человека к духу и соответственно к свободе, ибо свобода и есть «субстанция духа». Как субстанцией материи, отмечал Гегель, является тяжесть, так субстанцией духа – свобода; дух свободен по определению. Так в форме противопоставления «природы» и «духа» Гегель сохранил кантовскую противоположность «природы» и «свободы», хотя и подверг существенным преобразованиям содержательное наполнение этих понятий, да и трактовку их взаимоотношения. «Природа» Гегеля – это в первую очередь синоним материального, телесного, чувственного. Что же касается свободы, то в интерпретации Гегеля снимается свойственная Канту абстрактная противоположность, разделенность по разным «мирам» необходимости и свободы – они находятся в сложных диалектических взаимоотношениях. Кроме того, в отличие от Канта, по Гегелю, царство свободы не противостоит объективному миру в качестве умопостигаемого мира «должного», в рамках которого осуществляется моральный выбор субъекта: свободный дух осуществляется в действительности, в том числе в сфере «объективного духа», в истории.

В философии истории Гегеля всемирный исторический процесс предстал как процесс прогрессирующего воплощения свободы и ее осознания духом. Исторические культуры, по Гегелю, выстраиваются в последовательной лестнице ступеней прогресса в сознании свободы. Внутри себя каждая историческая культура образует взаимосвязанную целостность всех форм общественной жизни и сознания, фундаментальным основанием которой предстает «дух данного народа», «понятие» данного исторического народа. Каждый народ (речь лишь о тех народах, которые выполняют определенную им роль в общеисторическом процессе развития духа в отличие от других, которые остаются вне истории)

в соответствии с принципом собственного духа проходит стадии становления, расцвета и упадка, после чего, выполнив свое историческое назначение, т.е. реализовав определенную форму осознания свободы, он сходит с исторической сцены. Но в духе «вообще», в «мировом духе» ничто не гибнет и не исчезает, все сохраняется в снятом, преобразованном виде; и результат истории вбирает в себя весь предшествовавший ему процесс. «Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине». История духа во времени составляет, по Гегелю, фундаментальную основу всемирно-исторического процесса, его начало и конец, единство и многообразие внутри него.

Философия культуры Гегеля наиболее последовательно стремилась преодолеть присущий Канту изначальный дуализм природы и свободы, сущего и должного, реальности и идеала на путях «погружения» культуры в гущу общественно-исторической жизни. По существу у Гегеля проблема культуры не могла стать достаточно значимой философской проблемой, ибо с точки зрения тождества законов бытия и мышления теряет смысл анализ природы как символа свободы (он предполагает качественное различие и несводимость друг к другу сущего и должного). Для Канта же именно сфера соотношения противостоящих друг другу «природы» и «свободы» была местом возникновения «культуры». Гегель анализировал историческое движение духа от природы к свободе как самореализацию должного в сущем, по сути, лишь в рамках эволюции культуры от примитивных форм к все более утонченному ее содержанию. Однако когда мировой дух достигает своей самотождественности и противоположность природы и свободы полностью преодолена, тогда история культуры как вхождение должного в сущее оказывается завершенной. Само понятие культуры становится исторически преходящим и теоретически периферийным. Дальнейший анализ культуры предполагает теперь, скорее, только выяснение ее функциональных связей с общественно-исторической жизнью, «погруженность» в

нее. Эту тенденцию и довел до логического завершения К. Маркс. Противоположное направление культурологической мысли продолжило конкретизацию кантовского противопоставления «сущего» и «должного», а также трактовку им общественного морального идеала («этической общности») как потустороннего по отношению к реальной жизни и в принципе никогда не достижимого. В его рамках впоследствии формировались многообразные варианты концепций культуры, относимой к миру противостоящих действительности ценностей и идеалов.

3. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ ГЕРМАНИИ XIX ВЕКА

Философское знание в Западной культуре существует в первую очередь посредством развития содержания своих ответов на вечные, поставленные во многом еще античной философией, вопросы. Меняются эпохи, развивается общество и его культура, однако эти вечные проблемы всегда остаются в центре познания. Новые времена приносят с собой необходимость нового истолкования этих проблем: развитие человеческой истории, взлеты и падения человеческой культуры, опыт бытия в целом делают актуальным осмысление прежнего опыта и на основе этого осмысления более мудрого взгляда на жизнь. Истолкование этих проблем требует все большего углубления в их собственное содержание, а, следовательно, развития в самой постановке философских вопросов. На этой основе определяются приоритеты в философском знании в новом времени и поиски ответов на запросы жизни.

Время первых философов культуры – Вольтера, Руссо, Кондорсе, Монтескье, Тюрго, Бентама, Юма, Гердера, Канта, Шиллера – не зря, именовалось эпохой Просвещения, или веком Разума. Это было время, когда рациональный тип общественного управления повсеместно вытеснял традиционный: складывались правовое государство, гражданское общество, социальная структура; горизонтальные социально-экономические связи заступали то место, которое ранее занимали вертикальные – отношения власти и подчинения, безраздельно господствовавшие в старом режиме. Становилось очевидным значение правовых и моральных норм как регуляторов жизни. Они давали возможность личности в определенных пределах чувствовать свою защищенность от произвола власть имущих. Рост научного знания обезопасил человека от посягательств фанатиков веры; фундаментализм уступал место более современным формам конфессионального сознания. Чтобы назвать процессы, происходившие в современности, их свидетели выбирали только

что вошедшие в обиход термины «образование», «культура», «цивилизация». Они должны были определить то, что отличает современное состояние Европы от прежнего – варварского, жизнь европейских народов от жизни «дикарей». Данные термины обозначали скорее не содержание общественной жизни, а ее форму: не то, какие процессы протекают в обществе, а то, как они протекают. Действительно, содержание общественной жизни оставалось прежним – экономические и политические процессы шли своим чередом; однако люди решали свои жизненные проблемы, конфликтные ситуации уже по-другому. Происходило смещение ценностей. Если прежде доминирующей ценностью в обществе была сила (армия, государство), а в личной жизни – знатность происхождения и место в иерархии власти, то теперь мерой международного престижа государя и государства становились соблюдение в нем законности и правопорядка, развитие ремесел, наук и искусств, а также степень образованности народа, его нравственный уровень. Последнее давало возможность и личные достоинства человека оценивать независимо от его политического «веса».

Однако даже последователи разума и поборники прогресса не могли не видеть их противоречия и диссонансы. Кантовский вывод о том, что познание мира самого по себе в его конечных, сущностных моментах невозможно стало первым предупреждением против упования на безграничную мощь разума. Приходилось утешаться тем, что моральный (практический) разум стоит выше теоретического рассудка, что он способен вывести человека на путь добра и красоты (при опоре на чувство долга и «благорасположение» душевных сил к «познанию вообще»).

Противоречие между различными духовными способностями человека, открытое Кантом, обернулось проекцией напряжения, сложившегося в культуре между познавательным и ценностным отношением человека к миру. Оказалось, что культурное состояние тоже не идилично. Культура может наносить человеку раны. Разум не всегда является спутником прогресса. Так, попытка

рационально организовать общество на основах «свободы, равенства и братства» закончилась в соседней Франции массовым террором, в котором погибли и противники, и сторонники просветительских идеалов. Происходившая одновременно с политическими событиями во Франции промышленная революция на Британских островах привела к падению материального уровня жизни тех, кому она должна была бы принести блага, и еще больше сказалась на их духовном состоянии, превратив цельного человека в «частичного рабочего». (Отчуждение личности при машинном производстве с детальным разделением труда – открытие Шиллера.)

Осознав эти противоречия прогресса, Шиллер начал настаивать на том, что истинная культура находится не в экономике, не в политике, не в морали, а в эстетической реальности: только в сфере красоты, прекрасной видимости, являемой произведением искусства, происходит примирение разума и чувств, свободы и необходимости, труда и игры, которое само по себе может быть образцом (моделью) жизни без диссонансов. Познавательный дискурс здесь бессилён, человеческие проблемы простой логикой не решаются; нужен ум гораздо более емкий, многомерный, чем тот, которым оперировали Просветители. Критика просветительского рассудка, начавшаяся повсеместно в начале XIX в., знаменует собой переход к следующей культурно-исторической эпохе – романтизму.

Для того чтобы яснее понять суть перелома, совершившегося на рубеже XVIII-XIX вв., осмыслим еще раз доминирующий фактор просветительского сознания – логический ум, дискурс. Успехи его в естественных науках XVIII в. были бесспорны: ученые добились достаточно точных вычислений движения небесных и земных физических тел. Поскольку принцип всеобщего детерминизма подсказывал, что законы природы и общества единообразны, постольку и движение «человеческих тел» по их земным общественным орбитам «вычислить» представлялось не такой уж неосуществимой задачей. В случае ее решения механизм

общественной жизни был бы ясен и открыт, как небесный механизм ньютоновской механики. Предпосылкой такого отношения к человеческому миру служило убеждение, что человек – разумное существо, в основе жизни которого лежит рациональный механизм, «возмущаемый» действием страстей. Но когда страсти подчинятся разуму – таково неизменное требование рационалистической этики, – тогда все факторы, отклоняющие движение человеческих существ от строго прочерченных мировым разумом орбит, будут устранены и мировой порядок воцарится как на небе, так и на земле.

В этой великолепной картине отсутствовал один момент как исчезающе малая величина – человеческая свобода. Между тем возмущение ею «исчисленного» движения общественных сил оказалось настолько значительным, что спроектированная разумом гармония превратилась в хаос. С крушением же сконструированного «от ума» порядка пошатнулся и престиж его вдохновителя – разума. Больше нельзя было пренебрежительно относиться к страстям, чувствам, фантазии, интуиции, предрассудкам. Становилось ясно, что человек – далеко не рациональное существо, что его поведение определяется бесконечным количеством внешних и внутренних факторов. Из таких предпосылок складывалось романтическое направление изучения культуры, или философия культуры в собственном смысле.

Первоначально философия культуры вызревала внутри грандиозных философских систем, которыми был богат XIX в. (особенно первая его половина), и не была видна «невооруженным» глазом. В самых значительных из них все относящееся к культуре дедуцировалось из абсолютного первоначала – им могла быть абсолютная идея, отчуждающая себя в природу и в общество в форме Духа (Гегель, Шеллинг), Воля (Шопенгауэр), бессознательное (Эд. фон Гартман и его эпигоны). Каждая часть реальности, понимаемой как реальность духовная, конструировалась путем выведения особенного из всеобщего.

Формы особенного – право, мораль, религия, искусство, сама философия – ипостаси всеобщей субстанции. Духовный порядок восстанавливался за счет лишения личности автономии существования.

Критика подобных всеохватывающих систем, развернувшаяся к середине века, была сопряжена с поиском смысловых оснований подлинного, т.е. свободного бытия личности, не желавшей отныне считать себя «выводной», дедуцируемой из всеобщей субстанции. Нужно было найти тот корень, из которого вырастали все духовные способности, фокус, в котором собирались все духовные «лучи». Таким фокусом Шиллер, как мы видели, предложил считать прекрасную видимость эстетической реальности произведения искусства. Но какой бы прекрасной ни была видимость, она все равно остается видимостью и не может стать основанием жизни. Последнее должно быть реальным и вместе с тем идеальным, сопрягающим объективное и субъективное начала. Ближе всего к удовлетворению этих требований оказывался символ. У Канта символ выполнял функцию соединения морального и познавательного опыта человека, проецируемого, как и у Шиллера, в эстетическую сферу. Символ содержал в себе тайну могущей осуществиться мечты о соединении миров необходимости и свободы – природы и нравственной деятельности, осуществления культурного назначения человека. Поэтому именно символ как то, в чем концентрируется суть культуры, стал продвигаться в XIX в. с периферии философской мысли к ее центру, отодвигая в тень такие категории, как субстанция, идея, дух, воля.

Мыслительную практику второй половины XIX в. стало отличать от философии начала XIX в. внимание к смысловому назначению жизни, можно сказать – к экзистенциальной идее человека, избираемой свободно, т. е. к миру ценностей и смыслов. Этот мир – сфера автономного, свободного бытия личности – и есть культура в отличие от сферы, где действует механизм внешнего воздействия (природа) или принуждения (экономика, политика и др.). Поскольку практически ни одна философская школа конца

XIX – начала XX в. не могла избежать обращения к данной проблематике, то можно сказать, что крен в сторону культуры стал всеобщим и большинство философских школ превратились в культурфилософские. Но для этого они должны были в корне поменять принципы и методологию философствования, так как классические системы не поддавались такой трансформации. Так, по убеждению Гегеля, личность свободна только там и тогда, где и когда она приобщена к целому. Во всеобщем снимается ее дурная единичность, ограниченность, все то, что характеризует всякое косное, в том числе материальное, бытие. Гегель педантично проводил мысль о том, что поскольку государство является истинной целостностью, постольку оно «снимает», «идеализирует» право, мораль, нравственность. Таким образом, в его системе целостность, тотальность получала абсолютный приоритет.

Наследником «тотального идеализма» Гегеля выступил «тотальный материализм» К. Маркса и Ф. Энгельса, вылившийся в материалистическое учение о природе и обществе и тоталитаристскую политическую идеологию. В последней классу придается приоритет над личностью, а партии, как наиболее организованной целостности, – над классом: будучи его частью, она «снимает», «идеализирует» в себе его лучшие силы. Поскольку в центре тоталитарной идеологии находится вопрос о власти, вопрос политический, постольку все формы, культуры – право, мораль, искусство, религия, философия – объявляются формами выражения политической идеологии (впрочем, надо оговориться, что тоталитаристскую идеологию в ее самых жестких формах, известных по политическим событиям XX в., нельзя полностью отождествлять с находящимся в непрерывном развитии марксизмом).

На основе критики философских спекулятивных систем выросли три направления, сыгравшие доминирующую роль в интеллектуальной жизни Европы и Америки во второй половине XIX в., – позитивизм, неокантианство и «философия жизни». Основатель позитивизма О.Конт, заявивший, что времена

философии (метафизики) миновали, провозгласил создание новой науки, построенной по образцу естественнонаучного знания (конкретнее – биологии), науки об обществе – социологии. Его последователи, прежде всего в двух европейских странах – Франции и Англии, – стали создавать по образцу социологии науку о культуре, или культурологию.

Позитивистский сциентизм ориентировался на поиск функциональных связей между отдельными компонентами культуры, не ставя никаких философских вопросов. На этом пути были основаны органическая школа в культурологии, структурно-функциональная теория и эволюционизм. Для них не существовало субъективных переживаний, свободного волеизъявления: все, на что направлялся их взгляд, превращалось в «сугубо научный» объект исследования, подчиняющийся общим закономерностям. Однако человеческая жизнь (как и смерть) не может трактоваться лишь как биологическое явление – она имеет и ценностную окраску.

Неокантианство и философия жизни были ориентированы более аксиологически, чем гносеологически, т. е. во главу угла своих исследований ставили задачу постижения высших человеческих ценностей – истины, добра и красоты, – хотя и понимали их по-разному.

Неокантианство сохраняло в себе остатки кантовского рационализма, допуская, однако, «иррациональный остаток» в познании мира, иначе говоря, мысль о том, что мир нельзя адекватно описать и исчерпать в сетке понятий. Вот за этот «иррациональный остаток» и хваталась с жадностью философия жизни, находя в нем прибежище от спрямляющей и нивелирующей мир сциентистской идеологии. Именно этот «иррациональный остаток» она и трактовала как мир культуры, допуская, что здесь человек свободен от воздействия внешних сил, власти общества, осуществляемой через общественно-нормативные установления и через власть языка.

Сближение культурологии позитивизма с культурфилософией неокантианства и философией жизни, произошедшее к началу XX в., привело к выявлению той области, за которой окончательно было закреплено наименование культуры, ибо это – область объективированной субъективности, опредмеченных форм – одновременно сознания и бессознательного. Это мир мифов, или символов, выражающих как ценности социального общения, так и самые глубокие верования и идеалы народов, растворившиеся в системах их коммуникации. Отныне язык, понятый в самом широком смысле, не только как язык дискурса, но и как все символические структуры, образующие семиосферу общества, стал предметом культурологических исследований. Можно сказать лишь, что в науке о культуре (культурологии в узком смысле) больший акцент делался на объективной, независимой от психики стороне существования символических структур, а в философии культуры (культурфилософии) – на необходимости поиска субъективных смыслообразующих составляющих бытия-существования человека.

Проблематика культуры в философии романтизма. Подход Канта к культурологической проблематике с энтузиазмом был встречен И.В.Гете (1749-1832). Энтузиазм объяснялся прежде всего тем, что «Критика способности суждения» утверждала чисто идеальный характер телеологического суждения (отсутствие у него «особого объекта»), оправдывавший отвращение Гете к «конечным целям» природы. Но кантовские характеристики эстетического суждения были особенно близки его пониманию художественного творчества. Поэтому именно «Критика способности суждения» стала для Гете ключом ко всей философии Канта и стимулом его собственных размышлений над проблемами культуры. Именно трактовка культуры через призму проблематики третьей «Критики» Канта объединяет Гете с романтиками, несмотря на значительные различия в конкретном решении общих проблем. Обозначенные Гете акценты в кантовской культурологии во многом

предопределяли последующее развитие философии культуры в Германии.

С самого начала Гете привлекла у Канта идея соотнесения феноменального и ноуменального миров в рефлектирующем суждении, имеющем аналогично рассудку и разуму чувственную и рациональную форму – эстетическую и телеологическую рефлексию. У Канта предметом эстетической рефлексии (игры воображения с рассудком или разумом) является эстетическая идея – чувственное представление (феномен), которое пробуждает в сознании человека некоторую понятийно-неопределимую нравственную идею (ноумен). Главное, на что теперь обращает внимание Гете, – это понимание прекрасного (и возвышенного) как природы, освещенной конечной нравственной целью, реально отсутствующей в ней. Это – чувственно воспринимаемый и одновременно нравственно осмысленный, а потому – целостный мир человека. Так возникает для человека красота, понимаемая как символ нравственности: через нее «природа как бы говорит... нечто такое, что, кажется, имеет более высокий смысл».

Особенно важно для Гете, что эстетическая рефлексия движется от эмпирического представления к ноуменальной идее, не зная ее заранее, т.е. она «целесообразна без цели» и значима именно скрывающейся в ней «разгадкой того шифрованного письма, посредством которого природа образно говорит с нами своими прекрасными формами». Своей специальной функцией она имеет формирование самого механизма нахождения возможной нравственной цели предметам природы, избегая произвола воображения и диктата разума, и тем самым закладывает основы для правомерного телеологического суждения. Телеологическая рефлексия – рациональная форма целостного осмысления мира человеком – свободна поэтому у Канта от приписывания природе целей в духе религиозной традиционной телеологии, и этим более всего удовлетворен Гете. Она представляет собой способность субъекта познания в нравственности «рассматривать себя так, как если бы все зависело от него, когда он полагает осуществление

высшего блага в мире в качестве высшей цели для себя, и которая рассматривает мир так, как если бы он был создан для выполнения этого намерения, когда он, субъект, мыслит себя как конечную цель творения, без чего все творение было бы только пустыней».

Если при всех теоретических разногласиях в определений понятия «символ» вообще и тем более его многочисленных модификаций общепризнанной его особенностью можно назвать «способность к указанию на неизвестные предметы путем какой-нибудь ясной и вполне известной конструкции», то рациональное осмысление мира оказывается у Канта также символической деятельностью сознания, в результате которой феноменальный мир природы предстает человеку пронизанным системой внеположенных ему ноуменально-нравственных смыслов. Моральность субъекта «делает его способным быть конечной целью, которой телеологически подчинена вся природа». Гете близка мысль о том, что способность к целостно-символическому осмыслению мира Кант и называет культурой. Как культура воспитания, она есть «способность вообще ставить себе цели и (независимо от природы в своем определении цели) пользоваться природой как средством в соответствии с максимами своих свободных целей». Культура оказывается у Канта способом примирения с природой морального человека, использующего ее для своих нравственных целей.

Культура умения и культура воспитания – это системная целостность духовных способностей познания и доброй воли субъекта, соединенных эстетическим и телеологическим суждением в единое нравственно-религиозное осмысление мира.

Культурология Канта соединила феноменальный мир природной необходимости и ноуменальный мир нравственной свободы через символическую активность сознания субъекта. Впервые у Канта символ обосновывается как ключевое понятие философской культурологии, и Гете первым оценил его значение. Однако если у Канта культура, обладая целостностью, всеобщностью, имеет свой онтологический статус только в

человеке, то для Гете она не может быть сведена только к субъекту, и ее анализ предполагает рассмотрение человека в контексте всей объективно существующей материальной и духовной культуры. Именно поэтому одно из основополагающих понятий Канта – «продуктивность» – становится у Гете универсальным критерием любой деятельности, включая практическую. Пристальное внимание Гете направлено на неисчерпаемое многообразие форм объективного мира, в том числе на те, которые «свободны от интереса» с точки зрения выявления в них общих закономерностей. Объективное существование всех вещей именно как конкретных индивидуальностей (а не только носителей всеобщности), не вмещающихся своим содержанием в общие понятия познания и морали, образует для Гете особый объект, воспроизведение которого доступно лишь искусству.

Этот вывод, вполне созвучный кантовской традиции понимания эстетической идеи, понятийно неопределимой, но содержащей «много неизреченного» в «частичных» представлениях воображения, тем не менее по существу выходит за рамки философской позиции Канта. По Гете, искусство соединяет в себе восприятие природы с ее необходимыми законами и выражение свободы в ее всеобщих нравственных установлениях, раскрывая общее исключительно через индивидуальность. В том числе и «каждый человек, сообразно своей организации, имеет собственную истину, которую только он может понять в ее интимных чертах. Кто достигает всеобще-значимой истины, не понимает себя». Интерес Гете смещается, таким образом, к постижению индивидуальности и бытийности человека. В этом новаторском понимании субъекта Гете предвосхитил постановку проблемы, которая получила философский статус только в XX в.; именно тогда «новым всеобщим становится... цельный, но индивидуальный бытийный субъект», включающий в себя и грань эстетического отношения к миру.

Для Гете индивидуальность художника становится ключом к постижению индивидуальных форм бытия и творения небывалых

индивидуальных форм культуры. Художника делает художником именно способность схватить и выразить «общий смысл» в единичном случае. Искусство как сфера культуры оказывается у Гете, как и у Канта, символизирующей деятельностью, причем более адекватно воспроизводящей объективный мир, чем наука. Поэтому постижение научной истины непосредственно зависит от способности ученого уподобиться художнику и использовать в процессе познания свойственный последнему метод символизации, тем самым прорывая феноменальную оболочку мира и «выходя к объекту». «Настоящая символика, – утверждает Гете, – там, где частное представляет всеобщее не как сон или тень, но как живое мгновенное откровение неисследимого». Такой «проблеск бытия» в научном познании Гете обозначил понятием прото-феномен, определяя его как продукт рационального усмотрения (умозрения) объективного закона в опытно данном явлении. Искусство и наука понимаются им поэтому как два своеобразных, но родственных по существу способа символизации объективного мира: индивидуализация общего и обобщение индивидуального. Поскольку же искусство для Гете органически включает в себя нравственность, то оно вместе с наукой образует целостный гуманистически осмысленный мир культурного бытия.

Аналогом этой целостности культуры Гете считает религию – исторически более раннюю форму символизации окружающего мира человеком, включающую согласованные друг с другом элементы познания, искусства и морали. Единство всего религиозно осмысленного предметного мира и самого человека, по Гете, несомненно, объясняет великую культурную миссию религии в истории человеческого общества. После того, однако, как наука и искусство по объему и конкретности постижения мира вышли за рамки религиозных канонов и догматов, они, сохраняя глубинные нравственные основы породившей их религиозной традиции, в опеке религии не нуждаются. Убеждение Гете в историческом изменении культурной роли религии отлилось в его знаменитый афоризм: Кто владеет наукой и искусством, У того есть религия.

Кто не обладает этими обоими, У того пусть будет религия. Место анонимно-всеобщей религиозной символизации заступает для Гете целостный нравственно осмысленный мир культуры, с помощью науки и искусства очерчивающий человечески освоенное бытие, каждая форма которого несет на себе печать индивидуальности его творцов и которое исторически непрерывно меняет свой индивидуальный облик в целом.

По мере параллельного изучения философской мысли Гете и кантовского способа мышления современников все более привлекали в них созвучные и усиливавшие друг друга моменты. Первыми исследователями философии культуры Канта и Гете были романтики. Вывод Канта о посреднической роли эстетического суждения в достижении единства культуры и человека – красоте как символу нравственности – трансформировался ими в убеждение о «высшей» миссии искусства сообщить утраченную целостность современной им культуре и возможность универсального развития – художнику. Выдвинутая Фихте идея бесконечной свободы субъекта, делающей его творцом всего эмпирического мира, была подхвачена романтиками, чтобы отождествить понятие субъекта культуры в целом с творческим Я художника. Не случайно именно романтики начали создавать культ Гете. Фихтеанская концепция «феноменологической редукции» преломилась в шлегелевскую концепцию иронии как способа устранения любых ограничений в бесконечном саморазвертывании творческих возможностей художника. Новаторская постановка Кантом вопроса о специфике искусства, ограничение претензий науки и морали на безусловный приоритет в культуре, понимаемой как система равноправных элементов, обернулись в романтизме абсолютизацией культурной значимости художественного творчества, растворением в искусстве других форм культуры. «Прекрасное» становится синонимом «духовного», поэзия – высшей реальностью (согласно Новалису, «чем больше поэзии, тем ближе к действительности»).

Теоретическое доказательство этого кредо романтизма влекло за собой пересмотр еще одного коренного вывода кантовской

философии. Кант, а затем и Шиллер считали, что наука имеет своим объектом мир природной необходимости, нравственная свобода объективно существует как выражение ноуменального мира, искусство же лишь соотносит эмпирический и ноуменальные миры в сознании человека и не обладает, в отличие от других сфер культуры, статусом реальности. Однако для Шиллера «эстетическая видимость» есть уже «единственно возможное выражение свободы в явлении» и потому – сфера формирования культуры человека в целом. Провозглашенный романтиками культ искусства требовал дальнейшей ревизии кантовско-шиллеровской позиции именно в пункте отрицания статуса реальности за эстетической сферой. Понимая, что только выявление некоторой объективной основы красоты может сделать искусство равнозначным науке и морали, Ф. Шеллинг (1775-1854) предпринимает попытку трактовать эстетическое суждение как объективное по содержанию. Для этого он переосмысливает кантовскую телеологию. Если у Канта телеологическое суждение как рациональный способ рассмотрения эмпирической действительности по аналогии с искусством используется в интересах достижения целостности человека и культуры, то для Шеллинга сама природа, хотя и бессознательно, осуществляет разумную цель. Эстетическое созерцание, по убеждению Шеллинга, основано на объективной телеологии природы. «Органическое произведение природы, – пишет он, – представляет в еще неразделенном виде ту же неразличимость (свободы и необходимости), которую произведение искусства изображает после разделения, но опять-таки как неразличимость». Поскольку универсум построен как «абсолютное произведение искусства и в вечной красоте», постольку он адекватно воспроизводится только художником. Своеобразный изоморфизм между искусством и Вселенной усматривался поэтому в целесообразности – «органичности» обоих, что предопределило наряду с культом искусства культ природы. Предназначение художника поэтому – «неуклонно следовать тому проникающему природу духу, который

в качестве формы и образа действителен во внутренней сущности вещей, говоря... языком осязательных символов». Искусство – единственно «органичная» форма культуры – оценивается Т. Гофманом (1776-1822) как ее идеал, а другие формы культуры впервые воспринимаются как насилие над природой самого человека. Ф. Шлегель (1772-1829), различая в человеке культуру тела и культуру духа, также видел прямую опасность для последней в укорененности в одной «мертвяще абстрактной науке без всякой позиции».

Новый поворот в выявлении символической сути культуры дает герменевтика Ф. Шлейермахера (1768-1834). Вполне в кантианской традиции мыслитель начинает поиски основания целостности познающего разума, органического соответствия апостериорного содержания науки с основополагающими априорными (трансцендентальными) принципами разума, без различения наук на естественные и гуманитарные. Выйдя к признанию пограничного положения теоретического и нравственного разума, Шлейермахер оказался перед проблемой обоснования науки как формы культуры. Единство познающего разума, а также включенность науки в культуру обеспечивают, согласно Шлейермахеру, специальный способ построения системы научного знания – понимание. «Также и высшее знание полностью понятно, лишь когда особое, подчиненное ему, полностью понятно», – формулирует философ первый постулат своей герменевтики. Важно при этом, что у Шлейермахера совершенно в духе Канта понимание включает в себе элемент конструктивной активности сознания. «Все понятно, где не бросается в глаза никакой нонсенс, – пишет он. – Ничего не понятно, если не сконструировано».

Следующим логически необходимым шагом к трактовке культуры как целого с помощью метода понимания было исследование соотношения разума и природы. Оба эти понятия и их связь были, однако, осмыслены иначе, чем у Канта. Если у Канта теоретический разум был ориентирован на познание природы, а

практический разум выражал нравственную свободу человека, то у Шлейермахера теоретический и нравственный разум в своем единстве направлены на освоение природы, в том числе природного («органического») в человеке. Выявление разумом общего в природном многообразии образует, по Шлейермахеру, символ. «Если мы мыслим то, что стало единым, – пишет он, – то мы мыслим символ; если же мы мыслим себе орган, то мы думаем о том, что должно стать единым». Процесс символизации есть поэтому способ бытия разума, а понимаемая с его помощью природа образует систему символов культуры, считает Шлейермахер (примыкая, таким образом, к кантовской трактовке культуры).

В герменевтику у Шлейермахера входит анализ понимания и всего предметного (феноменального) мира, и мысли другого человека. Поскольку, однако, именно речь является инструментом мышления, а «мышление подготавливается посредством внутренней речи», т. е. поскольку язык опосредует все культуротворчество, постольку символизация в процессе речевой деятельности оказывается в фокусе герменевтического анализа и представляет предмет универсальной философской герменевтики. Выявление разумом общего в совершенно своеобразном явлении составляет поэтому бесконечную задачу установления и образования все новых значений понятий исследуемого текста и текста в целом. При этом, как подчеркивал впоследствии В. Дильтей, это исследование у Шлейермахера никоим образом не сводится к определению лишь изначального смысла слова, а предполагает группировку на его основе всех позднее возникших смысловых оттенков. Соотношение изначального значения слова и окружающего его смыслового поля, отдельного слова и текста в целом подчинено у Шлейермахера принципу системной связи: часть текста может быть понята только в контексте целого, целое может быть понято только в результате понимания его частей. Этот герменевтический круг можно разомкнуть лишь в том случае, если «постепенное самонахождение думающего духа» начинается в

каждом пункте всегда тем же самым «предчувствующим» способом. Понимание как рационализация индивидуального предполагает поэтому творческий процесс вживания в интимный мир другого Я. И здесь незаменимую роль играет искусство. Поскольку же содержание человеческой личности не укладывается в «общий для всех людей» мир, описываемый разумом, постольку оно выражается в чувстве. Производство искусства и есть способ сделать неповторимое бытие человека доступным другим людям через переживание, или, по терминологии Канта, в процессе бесконечной игры рассудка и воображения множеством понятий и представлений. Как разум создает нравственно-осмысленную картину познаваемого мира из общих понятий, так в результате «сплавления удерживаемых эмоциональных моментов» возникает настроение, которое благодаря фантазии – свободной игры представлений – выражается в искусстве: непосредственно в музыке и мимике или при посредстве изображения в живописи и скульптуре. Согласно Шлейермахеру, искусство есть «свободное продуцирование чувства» а вместе с тем – аналог и образец герменевтического вживания.

Таким образом, каждый понимаемый элемент культуры предстает у Шлейермахера «кустом» соподчиненных значений, культура в целом – органически разрастающейся системой символов – носителей смыслов, а искусство – фокусом всей культуры, ключом к ее пониманию и образцом герменевтической методологии.

Проблема культуры в философии Маркса. Карл Генрих Маркс (1818-1883) не был культурологом в узком смысле этого слова. Более того, сам термин «культура» создатель материалистического понимания истории употреблял сравнительно редко и, как правило, по частным поводам. Тем не менее, концепция Маркса, несомненно, несет в себе вполне определенные культур-философские представления, в которых проявились и сила, и слабость его теоретических построений.

Учение марксизма формировалось под влиянием диалектических идей Гегеля, материализма Фейербаха и материалистической традиции в целом, идей утопического социализма. В работах «Тезисы о Фейербахе» и «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» Маркс и Энгельс высказали отношение к прежней философии и определили собственную философскую позицию. Заслугой Фейербаха они считали критику религии и идеализма, возвращение философии на материалистические основания.

Однако Маркс отмечал, что недостатком материализма Фейербаха, как и всего предшествующего материализма в целом, является его созерцательный и неисторический характер. Для такого материализма действительность берется как объект созерцания, вне своего исторического развития, вне человеческой деятельности. С материалистических позиций Фейербах стремился познать человека, «но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и потому его человек остается ...абстрактным человеком... Этот человек появился на свет не из чрева матери: он, как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий. Поэтому он и живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире».

Действительный человек живет не только в природе, но и в обществе, и не может быть понят вне общества. Фейербах свел человеческие отношения к их моральному аспекту, не учитывая действительных отношений, в которые вступают люди в общественной жизни. Он не смог распространить материализм на сферу общественных отношений, вне которых не может быть понят действительный человек. «...Чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях».

Человеческая история, т.е. общественная жизнь, взятая в ее историческом развитии, так же как природа, должна была быть осмыслена с материалистических позиций. Ключом к пониманию

закономерностей исторического развития для Маркса был диалектический метод Гегеля. Маркс отрицает идеалистический характер гегелевской диалектики, но он не отбрасывает ее, а переосмысливает с материалистической точки зрения. Если у Гегеля диалектическое развитие природы и общества является отражением саморазвития Духа, «отпечатком самодвижения понятия», то у Маркса этим развитием движут не идеальные, а материальные силы. Не историческая действительность отражает развитие чистой мысли, а мысль следует за реальным историческим процессом и раскрывает законы его развития.

В отличие от природы, где действуют бессознательные силы, во взаимодействии которых проявляются общие законы, в истории действуют люди, осознанно стремящиеся к определенным целям. Несмотря на это, общий результат этих сознательных действий оказывается непредсказуемым, и кажется, что в истории господствует случай. Для этого необходимо раскрыть движущие силы, скрывающиеся за побуждениями людей, целых социальных групп, классов, которые образуют подлинные движущие силы истории. За идеальными побудительными силами, т.е. желаниями, мотивами, целями людей, которые, как кажется, являются конечными причинами исторических событий, на самом деле лежат силы материальные. Действительный человек со всеми его мыслями и желаниями может быть понят только из действительной, общественной жизни, которая есть жизнь производственная, экономическая. «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений». Таким образом, сознание человека определяется его бытием, которое есть общественная трудовая жизнь. Маркс показывает, что за всеми человеческими интересами, в конечном счете, стоят экономические причины.

Отсюда в марксизме следует радикальный вывод о том, что изменить общественную действительность, ниспровергнуть общественные отношения, в которых человек унижен и поработен,

и добиться создания справедливого общества, в котором будет осуществлена свобода, нельзя путем критики господствующих идей, изменением общественного сознания.

Итак, какие же объективные закономерности стоят за историческими действиями людей, каковы законы исторического развития? В основе общественной жизни лежит материальное производство, главной характеристикой которого является способ производства. В соответствии с определенными типами способа производства в марксизме выделяют ряд форм общественного устройства, которые получили название формаций: племенную, античную, феодальную, капиталистическую и коммунистическую. Способ производства представляет собой единство производительных сил (орудий труда, технологий, сырья, капитала) и складывающихся на их основе производственных отношений. «Форма общения..., обуславливаемая производительными силами и в свою очередь их обуславливающая, есть гражданское общество». Основными производственными отношениями являются отношения собственности (отношения к средствам производства) и отношения распределения материальных благ. На их основе складывается социальная структура общества; способ производства, основанный на частной собственности, обуславливает господство класса, владеющего средствами производства и эксплуатацию неимущего класса.

Производительные силы общества развиваются благодаря прогрессу науки и техники, и рано или поздно вступают в противоречие с существующими производственными отношениями. Чтобы материальное производство могло развиваться, считали Маркс и Энгельс, это противоречие должно разрешаться в ходе социальной революции.

В марксизме вся история оказывается историей классовой борьбы. Результатом революции становится переход к новому способу производства. Изменение способа производства, установление новых экономических отношений первым делом отражается на политическом устройстве общества, на законах. В

воле государства и законах отражается интерес господствующего класса, который стремится укрепить свое положение, узаконить свой экономический интерес. Не случайно Маркс называл государство организованным насилием одного класса над другим. Значит, государство не имеет самостоятельного существования и собственной истории, как считали прежде, в своем существовании и развитии оно зависит от экономических условий жизни общества.

В своих работах Маркс называет идеологиями мораль, религию, философию – они не имеют самостоятельного существования и, на самом деле, выражают экономический интерес господствующего класса. Таким образом, вся совокупность политических и правовых отношений, духовной культуры и соответствующих им идей и представлений, называемая надстройкой, полностью определяется способом производства, который составляет экономический базис общества. Общественное сознание, духовная жизнь общества, представляет собой отражение общественного бытия, экономической жизни общества.

В своей теории Маркс и Энгельс абсолютизировали действие материальных сил в истории и недооценили значение духовных сил общественного бытия, не учли всю сложность и разнообразие материальных и духовных потребностей человека. Безусловно, материальные условия жизни влияют на сознание людей, но нельзя, разом изменив материальные отношения, изменить самих людей, сделать их свободными и счастливыми.

Проблема культуры в «Философии жизни». Философия жизни – это направление в западноевропейской философской мысли, сложившееся во второй половине XIX века в Германии, рассматривающее все существующее как форму проявления жизни, некой изначальной реальности, которая не тождественна ни духу, ни материи и может быть постигнута лишь интуитивно. В рамках этого направления была выдвинута идея о том, что философия не должна опираться исключительно на естественные науки при построении картины мироздания, что следует отдать приоритет художественному видению, которое в большей степени, чем

точные науки, способно запечатлеть изменчивость мира, движение самой жизни. Кроме того, было обращено внимание на человека, его реальные жизненные проблемы. В целом «философия жизни» рассматривается как реакция на рассудочный век Просвещения, главным пафосом которой было противопоставление разуму сил самой жизни, иррациональных и недоступных для рационального осмысления.

Идейными предшественниками философии жизни являются в первую очередь немецкие романтики, с которыми многих представителей этого направления роднят антибуржуазная настроенность, тоска по сильной, нерасщепленной индивидуальности, стремление к единству с природой. Как и романтизм, философия жизни отталкивается от механистически-рассудочного мировоззрения и тяготеет к органическому. Это выражается не только в ее требовании непосредственно созерцать единство организма (здесь образцом для всех немецких философов жизни является И. В. Гете), но и в жажде «возвращения к природе» как органическому универсуму, что рождает тенденцию к пантеизму. Наконец, в русле философии жизни возрождается характерный – особенно для йенской школы романтизма и романтической филологии с ее учением о герменевтике – интерес к историческому исследованию таких «живых целостностей», как миф, религия, искусство, язык.

«Философия жизни» оказала значительное влияние на европейскую культуру и самосознание в XX в. Это направление представлено именами Ф.Ницше, В.Дильтея, О.Шпенглера, А.Бергсона, Г.Зиммеля, Х.Ортега-и-Гассета. Однако, перечисление данных авторов в рамках направления философии жизни может быть вполне условным, т.к. философия каждого из них индивидуальна и имеются значительные стилевые различия между их учениями. В отличие от приверженцев классической философии последователи данного направления рассматривают философию через понятие и принцип жизни. Последователи философии жизни обвиняли классическую философию, в особенности философию

нового времени, ставшей эпохой научной революции, в создании культа разума и науки, в жертву которым была принесена именно жизнь – и жизнь природы, и жизнь человека. Правда, понятие жизни, которому сторонники философии жизни придавали фундаментальное значение и в деле критики, и в обосновании новых философских позиций, так и осталось в их произведениях расплывчатым, неопределенным, метафорическим. Но, несмотря на это, влияние философских размышлений о жизни на культуру, философию нашего столетия было довольно значительно. Философия жизни внесла заметный вклад в исследование сознания и бессознательного, в изучение таких пластов, элементов, функций духовно-психической жизни, как интуиция, память, время (в качестве временных структур сознания). Защищая потребность изучения внутреннего, психологического в абсолютно всех их проявлениях, адепты философии жизни выступили с острой критикой классического рационализма за преувеличение значимости сознательно-рациональных компонентов и сторон человеческого духа. Внимание к абстрактному знанию, к разуму осталось, но возобладало требование – критически, справедливо, трезво оценить разум и интеллект, рассмотреть как их сильные, так и слабые стороны. Сама по себе данная установка абсолютно уместна и продуктивна и совершенно не идентична антиинтеллектуализму. Философия жизни вызвала у философов, психологов, деятелей литературы и искусства заинтересованность к исследованию внерационального, бессознательного, то что роднит ее с фрейдизмом.

Историю философии жизни, как правило, начинают с Ницше. И на самом деле, отношение Ницше к понятию жизни немаловажно в интересах данной истории. Следует принять во внимание, что обращение к жизни вместо ориентации на абстрактные определения, схемы, концепции философии становится к концу XIX - началу XX вв. лейтмотивом множества философских течений и произведений.

Ф. Ницше (1844-1900 гг.) является наиболее крупным исследователем, заложившим основу «философии жизни» и давшим пролог к новой культурно-философской ориентации. Он утверждал, что мир жизни предполагает вечное течение, становление, возвращение, что является показателем его нестабильности. Отрицая, в рамках своего учения, концепцию «двух миров», разделяющий мир на «истинный» и «кажущийся», принятую многими течениями философии не только прошлого, но и сегодняшнего времени, Ницше полагал, что «"Кажущийся" мир есть единственный: "истинный мир" только прилган к нему...». Философ исследует познание, истину, науку, искусство и в конечном счете культуру в целом.

Анализируя в своей ранней работе «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» античную культуру, Ницше трактует искусство как полнокровное воплощение и проявление подлинной жизни, стихийное, ничем не детерминируемое, кроме воли и инстинктов художника, процесс жизнеизлияния.

В истории человечества искусство возникло раньше науки, и благодаря ему «...только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности». Философу необходимо обращение к античной культуре для того, чтобы понять современную ему культуру, особенность которой в ориентированности на науку и, по его убеждению, в глубокой враждебности жизни. Мыслитель объясняет это тем, что культура теперь опирается на схематизирующий разум, глубоко чуждый инстинктивной в своей основе жизни. Ницше предлагает отказаться от созданного философией Нового времени культа науки и научной истины, поскольку мир в результате «упорного прогресса науки» явился нам как итог множества заблуждений и фантазий, которые наследуются человечеством как скопленное сокровище всего прошлого.

В этой же работе получают дальнейшее развитие идеи аполлонического и дионисического начал, присутствовавшие ранее в текстах Гете, Шеллинга, романтиков. Они рассматриваются как

принципиально различные фундаментальные силы: действующие, активные, и противодействующие, реактивные. Прорывающиеся из самой природы «без посредства художника-человека» дионисическое и аполлоническое начала проявляются как художественные силы, в которых «художественные позывы этой природы получают ближайшим образом и прямым путем свое удовлетворение». В европейской культуре философ видит продолжение традиций культуры античной. Дионисическое искусство становится для него своеобразным символом жизненности, Ницше надеется на его возрождение. Эти воззрения пришлись по вкусу художникам, следующим идеям Ницше, что выразилось в выявлении и усилении природного, стихийного, неорганизованного начала в творчестве рубежа XIX-XX вв.

Появление нигилизма и декаданса Ф. Ницше связывает с процессом христианизации Европы. Отвержение христианского Бога у Ницше – это, по сути, выступление против европеизма. Иначе оценивает он богов иных культур. Так, например, он считает, что арийский бог, который в Древней Индии помог первочеловеку создать «Законы Ману», во много раз превосходит христианского Бога, т. к. способствует идее мощи, жизненной силы, идее существования. В автобиографическом «Ессе Ногтю» об иудео-христианском Боге сказано так: «Понятие "Бог" выдуманно как противоположность понятию жизни - в нем все вредное, отравляющее, клеветническое, вся смертельная вражда к жизни сведены в ужасающее единство!» В восточных религиях Ницше видит иные ориентации и потому противопоставляет их христианству: «Совершенно с противоположным чувством я читаю книгу законов Ману, произведение, несравненное в духовном отношении; даже назвать его на одном дыхании с Библией было бы грехом против духа.» Характерно, что его внимание с юности привлекал образ перса, это способствовало появлению сочинения «Так говорил Заратустра». Заметим, что мыслителя привлекал не реальный, а древний Восток, скорее литературный, условный.

Ф. Ницше отвергает теорию прогресса, разрабатывая концепцию «вечного возвращения», которая так и осталась непоясненной. Мысль о «вечном возвращении» высказана им в работе «Так говорил Заратустра», имеются некоторые намеки в «Веселой науке», а также упоминания в «По ту сторону добра и зла» и «Ессе Номо».

Начальный толчок развитию философии жизни дало осмысление идеи А. Шопенгауэра, изложенных в его знаменитом сочинении «Мир как воля и представление». В данной работе предпринималась попытка выйти за рамки панлогизма, классического рационализма и культурно-исторического оптимизма. Представления А Шопенгауэра о воле как основе мира, о мире как представлении о жизненной силе как детерминанте человеческого бытия оказали существенное влияние на становление философии жизни. Можно сказать, что для философии жизни отправной точкой мышления были не бог, дух, идеи, но «действующий человек». «Мир как представление, – пишет Шопенгауэр, – есть не единственная, а только единая, как бы внешняя сторона мира, у которого есть еще совершенно другая, которая и есть его суть, его ядро, вещь сама в себе... За исключением того, что он – наше представление, в нем ничего, кроме воли: этим исчерпывается вся его реальность».

Смысл эстетического суждения, согласно Шопенгауэру, и заключается в способности субъекта прозреть суть мира и отрешиться от желаний, став «незаинтересованным», т.е. «безвольным» субъектом – «чистым зеркалом объекта». Сама культура трактуется Шопенгауэром как способ религиозно-этического преодоления жизненной стихии, образец которого демонстрируют поэт-пророк, стоический мудрец, святой отшельник. Интерпретируя кантовский постулат о примате практического разума, Шопенгауэр превращает культуру в сферу регуляции человеческого существования категорическими императивами морали.

Шопенгауэр отнес культуру к сфере должного, предназначение которого – возвыситься над природно-сущим путем подавления всех естественных проявлений жизни, т.е. культура наделяется им явственно репрессивной функцией. Этот вывод Шопенгауэра, идущий вразрез со всей культур-философской традицией, предопределил и амбивалентное отношение Ф. Ницше (1844-1900) к культуре. Разделяя шопенгауэровское понимание мира как вечно страждущей космической жизненной стихии, Ницше также считает жизнь человека глубоко трагичным процессом бесконечного творческого становления – порождения и уничтожения всех ценностей культуры, – который требует переизбытка сил. Этот творческий «переизбыток жизни», не страшась трагизма человеческого бытия, Ницше называет дионисийским началом в культуре, в свою очередь, обеспечивающим ее жизнеспособность. И здесь Ницше вступает в полемику с Шопенгауэром, которого обвиняет в посягательстве на неотъемлемое право жизни – свободу ее творческого проявления. Мораль, обращенная «с подземной мстительностью против жизни (христианство, философия Шопенгауэра, в известном смысле уже философия Платона, весь идеализм, как его типичные формы)» по Ницше, есть путь вырождения человеческого духа, уничтожения самой воли к жизни, суть которой вечное становление и утверждение. Поэтому этику самоотрицания жизни Ницше рассматривает как продукт упадка языческой мифологии, а нравственное самоуглубление Сократа – как первый симптом декаданса, ставшего ведущим мотивом христианского сознания.

«Из существа высшей, более многострунной культуры, – пишет Ницше, – вытекает, что она всегда ложно истолковывается низшей культурой, как это, например, имеет место, когда искусство считается скрытой формой религиозного чувства. Более того, люди, которые только религиозны, понимают даже науку как искание религиозного чувства, подобно тому, как глухонемые не понимают, что такое музыка, если не видимое движение». Элитарная

эзотерическая культура является для Ницше единственным гарантом спасения человечества от вырождения и гибели.

К интерпретации этой идеи обращался Мартин Хайдеггер, связывая ее с еще одним основополагающим и первичным концептом философии Ницше – волей к власти, которая составляет у него главную черту всего сущего. Само это сущее, согласно Хайдеггеру, есть не бесконечное, поступательное движение к какой-то определенной цели, а постоянное самовозобновление воли к власти, восстанавливающей себя в своей природе. Хайдеггер увидел в концепции Ницше высшую форму утверждения жизненной полноты, которая возможна только при повторении, несущем радость различия и многообразия самой жизни. Эта и многие другие ницшеанские идеи получили дальнейшую жизнь в современной культурологии, философии, художественной практике и искусствоведении.

Примыкает к «философии жизни» и Вильгельм Дильтей (1833-1911), однако в отличие от других последователей этого направления, например Ницше, «жизнь» у него – это, скорее, жизнь культуры. Культура предшествует мышлению и науке, поэтому мышление как вторичное и производное духа не может понять чувства, равно как и искусство, религию, философию. Это положение стало исходным в его постановке проблемы о разных типах познания, о различении понятий «объяснение» и «понимание». М. Дильтей отрицает возможность объяснения в гуманитарных науках: «Природу мы объясняем, человека же мы должны понять». Понимание достигается путем «вживания», «сопереживания», «вчувствования». Однако одно дело – понять современную культуру, и совсем другое – постичь «мертвые» ныне культуры древних инков и египтян. Для постижения культур прошлого он разрабатывает и описывает приемы и методы интерпретации, которые он называет герменевтикой, или искусством истолкования, разъяснения и понимания текстов различного содержания. Сам термин «герменевтика» в переводе с

древнегреческого означает интерпретацию или истолкование, связанное с пониманием.

В. Дильтей предпринимает попытку выявить взаимную обусловленность культуры и жизни. Для этого он рассматривает формы культуры в историческом изменении их жизненного содержания, исходя из Шеллинговой трактовки символичности культуры с поправкой на кантовский априоризм. Здесь главная задача для Дильтея заключалась в размежевании с рационалистическим идеализмом Гегеля и его принципом историзма и в разработке специфически-исторического метода исследования культуры – создании своего рода «Критики исторического разума». Следуя кантовскому разделению природы и свободы, Дильтей впервые четко ставит вопрос о своеобразии методологии исследования обоих объектов. Историческая реальность, согласно Дильтею, есть иррациональный жизненный поток, пропущенный через разум и волю людей (он несет на себе печать их мировоззрения). Поэтому если в естествознании достаточен метод причинно-следственного объяснения, то исследование культуры общества предполагает специфический метод понимания жизненных целей и мотивов деятельности людей. Развивая основные идеи герменевтики Шлейермахера, для которого герменевтический анализ аналогичен кантовскому телеологическому суждению, т. е. дает нравственное осмысление природного и человеческого миров в единое целое, Дильтей противопоставляет натуру и культуру, естественное и гуманитарное знания, способствуя вытеснению наук о природе из сферы культуры, или обоснованию дегуманизации естествознания.

По Дильтею, целостность исторической эпохи во всей полноте выражается в переживании и воплощается в художественной культуре. Проникновение через художественное сопереживание в мировоззренческое содержание культуры – ключ к изучению истории общества. Причем основное внимание Дильтей призывает уделить анализу языка, с помощью которого высказывает себя в культуре жизнь. Поэзия, в широком смысле слова –

художественная литература, с ее эмоциональной конкретностью и интеллектуальным объемом содержания, обусловленного возможностями слова, согласно Дильтею, способствует проникновению в историю культуры более других видов искусств. Этот способ понимания Дильтей демонстрирует на материале исследования художественной культуры Германии XVIII-XIX вв., рассматривая литературные формы (жанры) в зависимости от выражения в них исторической жизни.

Историческая форма культуры является, таким образом, по Дильтею, выражением и осознанием жизненной стихии, объективированной структурой переживания, в пространстве которой живут и действуют люди, которая отражается в изменении содержания и характера языка, в возникновении новых литературных жанров. Определенное сходство трактовки культуры Дильтеем и Гегелем, пожалуй, только внешнее, поскольку у Гегеля исторические формы культуры — неадекватные и преходящие стадии самопознания Абсолютного Духа, а у Дильтея культура — адекватная эпохе символизация исторической жизни. У Гегеля мировой дух в своем диалектическом развитии переходит от природы к свободе, осуществляет должное в сущем, поскольку законы бытия и законы мышления тождественны, т. е. по сути снимается сама кантовская проблема культуры. Культурфилософская концепция Дильтея, напротив, как раз основана на признании принципиального различия жизни и духа, и проблема культуры как посредника между природой и свободой полностью сохраняет свое значение.

Теория культуры в Марбургской и Баденской школах неокантианства.

Мыслители, разочарованные в претенциозности рационалистической и иррационалистической метафизики, обратились к Канту за авторитетной поддержкой в собственном исследовании, которое они стремились поставить в границы «строгой науки», опирающейся на эмпирический фундамент. Пионером этого направления был И. Герbart, заложивший основы

экспериментальной психологии, которая объединила плеяду исследователей, увидевших «ключ к разгадкам всех тайн науки, искусства, морали и воспитания» в психологии. В. Вундт, возглавив во второй половине XIX в. экспериментальное изучение человеческой психики, тем не менее, посчитал методологию Гербарта недостаточной для понимания высших психических процессов – мышления, речи и т. п. – и сам попытался исследовать психику человека также в ее историко-культурной обусловленности. В его десяти томной «Психологии народов» содержится обширнейшее описание языка, мифологии, обычаев многих народов мира. Для характеристики целостности сознания каждого из них Вундт использует гегелевское понятие «народный дух» и рассматривает культуру как его выражение. Сохраняя, однако, принципиальную установку на описание без «метафизических пережитков» и не претендуя на установление каких-либо общих законов психической жизни, Вундт был далек от попыток собственно философского осмысления культурологических проблем: его «Психология народов» имеет право называться, скорее, «социологией обыденного сознания».

Неудовлетворенность последовательно «метафизической» и эмпирической методологией вызывала в философии стремление вернуться к методологии Канта, дав современную трактовку его системе, что обусловило и новое прочтение культурологии Канта, использующее и суммирующее возникшие в XIX в. подходы.

Баденская школа неокантианства, исходя из признания качественного различия природы и свободы, как и Дильтей, занялась, прежде всего, обоснованием различия в методах их исследования. С этой целью глава школы В. Виндельбанд (1848-1915) классифицирует суждения на два основных типа. С помощью первого типа – абстрактно-логических суждений – описывается природа, т.е. конструируется теоретическим разумом естественнонаучная картина феноменального мира. Второй тип суждений основан на чувстве удовольствия или неудовольствия и выражает отношение человека к миру (ничего к предметному

содержанию суждений не прибавляя), оценку: поступок, с этой точки зрения, может быть хорош или дурен, теория истинна или ложна, местность прекрасна или безобразна. Вынесение оценок оказывается возможным, поскольку субъект является одновременно и носителем практического разума – единого идеального мира ценностей, обладающего характером долженствования. Сама возможность оценки есть проявление примата практического разума над теоретическим. Долженствование, или, что то же самое, «притязание на общезначимость», выделяет, согласно Виндельбанду, из всего многообразия оценок три их вида: логические, этические и эстетические. Только в них выражается не просто наше индивидуальное чувство удовольствия или неудовольствия от представляемого предмета, а норма оценки, или правильность появления чувства удовольствия или неудовольствия в суждении о ценности. Именно истина, добро и красота в единстве составляют ценностное ядро практического разума. Сфера же влияния этого мира ценностей на эмпирический мир и образует культуру.

К культуре, по Виндельбанду, относится мир природы, преобразованный человеком в соответствии с правилами оценки, устанавливаемыми философией. Культура в триединстве науки, морали и искусства воплощает ценности истины, добра и красоты, а «правильность оценки» их призвана гарантировать философия.

Собственно философский анализ культуры в баденском неокантианстве впервые связывается с изучением ее ценностного содержания. Этот подход и сегодня не исчерпал свой творческий потенциал. Структура культуры как продукта человеческой деятельности соответствует здесь, однако, структуре способностей субъекта, которая представляет собой «два круга различного диаметра, концентрически соподчиненных»: ядром является практический разум («Я сам» субъекта), кругом большего диаметра – теоретический разум, по границе обоих кругов расположена сфера эстетического чувства. Соответственно приоритет в культуре принадлежит морали, научное познание направляется, по

выражению Виндельбанда, «волей к истине», искусство выполняет свое предназначение, только запечатлевая «проблеск трансцендентного», связуя эмпирический и ноуменальные миры. Строго говоря, с позиций баденской концепции ценностей действительной автономией наделяется только нравственный субъект, а гносеологический и эстетический субъекты утрачивают автономию, которую стремился обосновать Кант. В такой трактовке культуры изначально содержалась тенденция и к принижению роли науки, и к сведению функций искусства опять лишь к средству нравственного воспитания.

Вероятно, именно представление об иерархической структуре культуры пробудило у Виндельбанда новый интерес к концепции Гегеля, у которого иерархия форм культуры объясняется историческим развитием мирового духа, наслаивающим снизу вверх все фазы своего становления от самой примитивной до полностью адекватной сути Абсолютной идеи. Дальнейшее развитие философской мысли Виндельбанд и связывал с переходом от неокантианства к неогегельянству.

Несколько на ином основании пытается развить идеи Виндельбанда о спецификации методологии его последователь Г. Риккерт. Он определяет главное различие наук о природе и наук о культуре в том, каким образом те и другие трансформируют воздействие на человека внешнего мира. Науки о природе, считает Риккерт, используют преимущественно номотетический, или «генерализирующий», метод, и в естествознании формулируются законы различной степени общности, в схему которых укладывается фактически констатируемое многообразие мира. Поскольку в рамках этого подхода индивидуальные черты исследуемого объекта не имеют научного смысла, то его применение резко ограничено в сфере человеческой жизни. Науки о культуре, по Риккерту, преимущественно используют «идеографический», или индивидуализирующий, метод, который способен дать представление об исторической культуре в неповторимо своеобразном сочетании разнородных эмпирических

фактов и социально-нравственных отношений. Таким образом, именно у Риккерта берет начало характерный для первой половины XX в. раскол на две «культуры» – естественнонаучного и гуманитарного знания.

Марбургская школа неокантианства, напротив, с самого начала стремилась раскрыть внутреннее единство различных форм культуры, отрицая баденскую концепцию ценностей и опираясь на кантовскую трактовку системной связи способностей субъекта и его деятельности. Глава школы Г. Коген (1842-1918) исходит в своей концепции из кантовского тезиса об активности субъекта и в познании, и в нравственности и противопоставляет баденскому принципу «телеологической связи» практического разума с теоретическим принцип «изначального происхождения» всякого содержания сознания в самой творческой деятельности субъекта. При этом он отводит от Канта упрек в «психологизации» философии, поскольку предмет философской критики Канта являются не «общие» способности души человека, а исключительно трансцендентальные, надстраивающиеся над психическими и делающие человека субъектом культуры. Коген указывает на непоследовательность Канта в трактовке понятия «трансцендентальный» применительно к эстетической способности суждения: обосновав активность субъекта в познании и нравственности, Кант писал эстетику с точки зрения пассивного восприятия эстетического в природе и в искусстве. Эстетическая способность суждения, по Канту, есть рефлексия о познавательно-нравственном содержании (эстетической идее), возникновение которого и в суждении вкуса, и в творчестве гения необходимо предполагает собственно активность познающего и нравственного субъекта. В отрицании активности эстетического субъекта и продуктивности художественного сознания Коген видит дань Канта эпохе Просвещения. Согласно Когену, если теоретический и практический разум (познающий разум и нравственная воля) являются трансцендентальными способностями и с их помощью человек создает научную картину мира и нравственные законы

человеческих взаимоотношений, т. е. качественно своеобразные формы культуры, то и созидание искусства как особой культурной формы следует признать результатом специфической активности сознания субъекта. С целью доказательства этого вывода Коген гибко анализирует связь (и различие) искусства с познанием и моралью. «С древнейших времен и во всех областях искусства, – пишет он, – проступает внутренняя связь между искусством и наукой. Древнейшие мудрецы Греции сделали метрон основной мерой для всего познания и одновременно также для всего искусства. И если в метроне научная философия заимствовала для себя понятие у искусства, то канон, который пластика переняла от математики, представлял собой заимствование у науки... И во всем последующем развитии культуры без понятий научного мышления никогда не возникало искусства, и без него оно не может приобрести и поистине живого своеобразия». Отмечая, что издревле в искусстве на религиозные темы речь идет прежде всего о «нравственном ядре, которое скрывается в мифологической оболочке», Коген также подчеркивает: «Остается предпосылкой, что нравственность по своей основной проблеме образует интеллектуальное содержание искусства, от которого оно никогда не может освободиться». Специфика же предметного содержания художественного сознания обусловлена тем, в соответствии с Кантом, продолжает Коген, что оно создается в процессе синтеза познающего разума и нравственной воли – чувством, которое является, следовательно, равно трансцендентальной способностью наряду с разумом и волей. Таким образом, наука, мораль и искусство представляют собой, по Когену, систему взаимосвязанных форм культуры, определяемую системной связью трансцендентальных способностей субъекта – разума, воли и чувства.

В Марбургской школе неокантианства соответственно выявляется и имманентно-логическая связь понятий системы культуры и системы философии. «Мы понимаем систему философии с точки зрения единства сознания культуры, –

указывает Коген. – Каким образом культурное сознание, направляемое математикой, предстает в областях естествознания – должна показать логика. Как оно далее определяет и регулирует в государстве и праве историю людей и народов – выпадает показать этике». Искусство, которое представляет в культуре сферу, несводимую к науке и морали, требует своего философско-систематического изучения в эстетике. Фундаментальные труды, составляющие философскую систематику Когена, – «Логика чистого познания», «Этика чистой воли», «Эстетика чистого чувства», – одновременно стали базисом культурологии Марбургского неокантианства. Совершенно в духе Канта общий ее пафос – формирование культуры субъекта. «В познающем сознании Я в качестве Я полностью отступает... Чистое мышление направлено не на что иное, как на производство, обоснование, обеспечение объекта, – определяет смысл науки Коген. – Чистая воля есть не только мышление, в нем действует аффект. Она производит содержание нравственности. Казалось бы, здесь безошибочно целевой пункт образует Я. И все-таки это только иллюзия... Индивидуум чистой воли имеет фокусом бесконечную задачу Я. Но коль скоро волеющее Я чувствует себя только как индивидуум, столь скоро оно еще не созрело для Я чистой воли, – подчеркивает Коген специфику морального сознания. – Только в эстетическом чувстве нет никакой другой инстанции в никакой другой реальности, кроме индивидуальности», – присоединяется Коген к гетеанской интерпретации Канта. Однако он разворачивает эту характеристику дальше, определяя производство индивидуальной самости человека в искусстве – самочувствие – как любовь: «...Но не самолюбие, а любовь самости человека, которая через искусство обнаруживает не только дух и не только нравственность человека, но их обоих как природу человека, как душу человека в его теле». Специфическая задача художественного творчества и восприятия, по Когену, состоит в том, чтобы они производили «любовь к человеку как самочувствие человечества в человеке», главная функция искусства заключается в том, чтобы

оно (а не мораль!) придавало культуре в целом гуманистический характер.

Далеко идущее различие между Марбургской и Баденской школами неокантианства заключалось также в том, что Коген не просто структурировал культуру путем классификации суждений, а произвел скрупулезный анализ формирования специфических механизмов сознания, опосредующих культуротворчество, в связи с исследованием становления языка в генетическом и структурно-функциональном аспектах. Культура с этой точки зрения развортывалась как освоение мира сознающим и действующим субъектом в опосредованности языковой деятельностью. Типы речи символизировали различные способы отношения субъекта к миру, которые и отливались в соответствующие формы и культуры.

Анализируя активность сознания, Коген показывает, что речь в качестве инструмента формирования сознания может трансформироваться в различные типы в зависимости от задач выражения того или иного конкретно-своеобразного содержания сознания. Так, природа, рассматриваемая в качестве предмета естествознания, допускающего математическое описание, моделируется в объект науки только в том случае, если познание использует понятия, абстрагированные от элементов удовольствия и волевых импульсов, т. е. собственно понятийный язык мышления. Мораль как форма культуры, по Когену, качественно отличается от науки тем, что ее содержание – долженствование – во всех вариантах нравственных принципов и максим опосредовано в сознании понятиями, как раз неразрывно слитыми с волевыми побуждениями. Язык морали – императивы доброй воли, устремленные к должному. Искусство же выполняет специфическую задачу соотнесения познаваемого и нравственного миров (в кантовской традиции, заключает Коген) и создает особую форму целостного отношения человека к миру, используя своеобразный речевой синтез – сплав языка мысли и языка доброй воли в метафоре. Метафорическая речь поэтому – собственный язык чувства, согласно Когену, а поэзия – исток и предпосылка

развития всех видов искусства, «Дезориентирующая ошибка скрывается в словах, что музыка является арифметикой духа, не сознающего своего счета. Основа музыки не есть математика, а с самого начала — математика, измененная эстетическим духом музыки, — полемизирует Коген с модернистскими концепциями, обновляющими обоснование познавательной сути искусства. — Архитектура не есть применение и разработка геометрии и перспективы, но их использование для художественного формообразования». Предметное содержание искусства создается, согласно Когену, любовью — изначально эстетическим чувством, опосредованным поэтической речью. Именно она превращает изобразительную деятельность в живопись, ритм и интонацию звукового ряда в музыку. Художественная культура во всем своем реальном многообразии представляет собой сферу формирования целостной индивидуальности, которая в качестве эстетического субъекта придает неповторимую индивидуальность и гуманизм всем формам создаваемой культуры.

Таким образом, в марбургском неокантианстве культура понимается как система качественно различных форм науки, морали и искусства, изменяющих во взаимодействии друг друга и культуру как целое. В отечественной литературе уже отмечалось, что именно трактовка Марбургской школой культуры как системы, а не баденская концепция структуры философии и культуры, стала благодарным наследником кантовской культурологии, и именно она в XX в. нашла себе перспективного преемника в лице Э. Кассирера.

В заключение следует отметить, что развитие многообразных идей в немецкой философии культуры XIX в. протекало в основном русле кантовской традиции и к началу XX в. кристаллизовалось вокруг проблемы типологии субъектов культуры, символизации в формах культуры типов отношений человека к миру, опосредованности процесса культуротворчества речевой деятельностью. Эти проблемы остались ключевыми и в философии культуры XX в.

4. ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ ВО ФРАНЦИИ XIX ВЕКА

XIX век во Франции – это целая эпоха в мировой культуре. Идейным и художественным направлением во французской культуре первой половины XIX века был романтизм. Он отразил разочарование в итогах Великой французской революции. В этом течении общественной мысли интерес к национальному прошлому сочетался со стремлением к созданию универсальной картины мира.

Французские события стали главными для этого века, по Франции и французским обстоятельствам Европа «мерила» свою историю. Одно поколение стало свидетелем сразу нескольких эпохальных исторических событий. Этот отрезок времени был буквально «насыщен» событиями и кардинальными изменениями: пять лет Французской революции, походы Наполеона, поражение его при Лейпциге перед союзными армиями, «100 дней» (возвращение Наполеона в Париж), окончательное поражение при Ватерлоо, период Реставрации (1815-1830).

Для культуры XIX в. характерны многостильность, борьба различных направлений, начало кризисных явлений. Принципиально меняется характер взаимодействия человека с окружающей действительностью: появляется созерцательное мироощущение, стремление к чувственному контакту с миром, причем в разных течениях это осуществляется по-разному. В натурализме – через фиксацию мимолетного, через индивидуальное впечатление. В импрессионизме – через передачу динамически наполненной жизни. В символизме – благодаря одушевлению внешнего мира, а в модернизме – благодаря созданию образов духа. Необходимо отметить две важные черты культуры XIX в.:

1. Утверждение ценностей буржуазного образа жизни, что проявлялось в ориентации на потребление и комфорт, а в искусстве привело к появлению новых художественных стилей (ампир, академизм, псевдоромантизм и т. п.).

2. Совершенствование институционных форм культуры, т.е., объединение разрозненных прежде академических учреждений культуры: музеев, библиотек, театров, художественных выставок. Появилась художественная промышленность. Искусство превратилось в товар и структуру буржуазных экономических отношений.

Менявшееся на глазах одного поколения общество ставило под сомнение спекулятивные положения об абсолютных вневременных законах его жизни, а развитие естественных наук выдвигало задачу получения основанного на фактах «положительного» знания о человеке и обществе.

Эпоха Просвещения ознаменовала новую стадию в развитии европейской классической философской мысли XVII-XIX вв. Философы-просветители выступали за совершенствование общества и человека под лозунгами торжества науки и прогресса. Они ратовали за распространение знаний, за продуманное воспитание человека, который, как они полагали, по своей природе добр и его пороки обусловлены пороками общества. Отличая просвещенную элитарную часть общества от непросвещенной (народа), эти мыслители считали своей важнейшей заботой его просвещение и воспитание.

Просвещение не было только философским течением, оно соединило в себе идейное и политическое самосознание формировавшейся буржуазии.

Деятели Просвещения в Англии и во Франции культивировали культ разума, критиковали феодальные пережитки, отстаивали свободу научного и философского мышления, мнений граждан, художественного творчества, разоблачали различного рода суеверия и предрассудки.

В плеяде наиболее видных представителей французского Просвещения – Франсуа Мари Аруэ Вольтер (1694-1778), Жан Жак Руссо (1712-1778), Дени Дидро (1713-1784), Жан Батист Д’Аламбер (1717-1783), Жюльен Офре де Ламетри (1709-1751), Клод Адриан Гельвеций (1715-1771), Поль Анри Гольбах (1723-1789).

Несмотря на различие мировоззренческих и социально-политических позиций, французские просветители были наследниками духовных ценностей эпохи Возрождения, продолжателями социально-философских исканий мыслителей Нового времени – П. Бейля, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Дж. Локка, Т. Гоббса, Б. Паскаля.

Можно выделить некоторые отличительные черты философии французского Просвещения:

- четко выраженная антиклерикальная направленность, доходящая у некоторых просветителей (Дидро, Гольбаха) до антитеологической, богоборческой и атеистической;
- неразрывная связь философских воззрений просветителей с достижениями естествознания;
- гуманистическая ориентация философии с доминированием в ней антропосоциальной проблематики;
- направленность философских взглядов просветителей на изменение социальной действительности в интересах прогресса и «улучшения гражданского общества».

Радикализм философии Французского Просвещения определил антиклерикальную направленность политических, правовых и других идей просветителей. Они поставили задачу освобождения человеческого разума от догм католической ортодоксии, от фанатичных религиозных суеверий.

Необходимость решения этой задачи была вызвана тем, что в дореволюционной Франции католическая церковь была одной из самых мощных организаций, располагавших огромными земельными наделами и капиталами. Церковь проявляла религиозную нетерпимость, беспощадно расправлялась с еретиками и инакомыслящими.

Только путем избавления «просвещенного разума» от религиозных предрассудков можно перестроить общество на разумных началах. Такова была основная мысль появившихся в 1734 г. «Философских писем» Вольтера. Они положили начало

острой критике феодально-клерикальной религии и деспотизма всей французской религиозной жизни.

Культ и тиранию церкви над человеческим разумом осуждали в своих произведениях Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, П. Гольбах, Д. Дидро и другие французские просветители. Христианство и католическая церковь, писали они, создают благоприятную среду для духовной тирании, проповедуя зависимость человека от божественного промысла, призывая к смирению и повиновению.

Феодально-клерикальным догмам и религиозному фанатизму официальной церкви французские просветители противопоставили концепцию «естественной религии». Обоснование этой концепции было дано Вольтером в трактате «Все о боге», в философской «Поэме о естественном законе», в «Основах философии Ньютона». Одновременно с Вольтером идею «естественной религии» развивал Дени Дидро (1713-1784) в своем сочинении «О достаточности естественной религии».

Под «естественной религией» французские просветители понимали такую, которая не противоречит человеческой природе и включает в себя общие для всего человечества принципы нравственности. Природа является храмом единого божества и в ней господствует универсальная мораль: «Делай то, что ты хотел бы, чтобы делали по отношению к тебе».

Утверждая независимость моральных категорий добра и зла от Бога, французские просветители приходят в конечном счете к религиозно-моральному космополитизму. Истинная религия разумна и в силу этого – космополитична. Ее содержанием является универсальная мораль, догмы которой включают немногие, вытекающие из природы, положения. Религия, догматы которой оскорбляют универсальную мораль, ложна и её применение ведет к дурным последствиям. В преобразованном виде религиозно-моральный космополитизм был впоследствии использован во время Великой французской революции.

Большое внимание просветители уделяли обоснованию материалистической концепции природы. Эта концепция стала

одной из центральных в труде «Система природы» Поля Гольбаха (1723-1789).

«Природа, – пишет Гольбах, – есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, из различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во Вселенной».

В качестве сущности и основы всех процессов природы Гольбах называет материю. Он выдвигает идею субстанциальности материи, её неразрывной связи с движением и дает одно из первых определений материи: «материя есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства...»

Фундаментальные положения о качественном многообразии форм материи, об универсальности движения во Вселенной Гольбах формулирует на основе достижений физики и химии, что вступало в противоречие с господствующей в то время механистической картиной мира.

Влияние материализма сохраняется при рассмотрении Гольбахом проблемы причинности и необходимости. Понимая причинность как процесс взаимодействия, Гольбах рассматривает Вселенную как цепь причин и следствий, над которой господствует строжайшая необходимость. По словам Гольбаха, в природе все необходимо, фатально, в ней нет ничего случайного, а сама «фатальность – это вечный, незыблемый, необходимый, установленный в природе порядок».

Отрицание случайности явилось, безусловно, данью механистическому пониманию мира, которое Гольбах не смог преодолеть до конца.

Центральное место в философии Французского Просвещения заняла проблема человека. Ее решение было различным у просветителей – деистов (Вольтера, Руссо) и французских материалистов (Дидро, Ламет-ри, Гельвеция, Гольбаха). Ж.-Ж. Руссо, к примеру, допускал бессмертие души человека и загробное воздаяние.

При всех различиях основным социально-философским понятием французских просветителей стало понятие «природа человека». Человек рассматривался ими как всецело физическое, природное, материальное существо. Поэтому главным моментом философской антропологии французских просветителей явилось отрицание дуалистической природы человека и утверждение положения о его материальном единстве.

В 30-40-е годы XIX в. во Франции нарождается и получает развитие новая философия, называвшая себя научной и альтернативной философии метафизической: позитивизм. Тем самым заявлял о себе новый взгляд на человека, выделявший его деятельностный характер. Трезвость и реалистичность отношений «человек-природа», основанных на несомненных технических достижениях, стимулировали желание установить отличность законов жизни созданных человеком сообществ от тех, что управляют природой, подчеркнуть необходимость их специального изучения с доказательностью тогдашних естественных наук. Понимание культуры определяло методологию всех других анализов. Во французском позитивизме XIX в. в интересах изучения истории философии культуры следует выделить три имени: О. Конт, И. Тэн и Э. Дюркгейм.

Значительный вклад в философию культуры внес Огюст Конт (1798-1857) – французский философ, один из основателей позитивизма и социологии. Основную свою задачу Конт видел в создании философской системы, «представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но организовывать». Исходя из реальных обстоятельств, эта система, как писал Конт в самом известном своем труде «Курс позитивной философии» (1830-1842), должна была дать возможность точно и достоверно выработать положительное знание, которое явилось бы новой позитивной философией. Называя предложенную им теорию новой и позитивной, Конт вкладывал в это определение полемический смысл. Он ощущал свое время, как начало исторического этапа, понимание которого не могла дать еще ни

одна из теорий о внутренних законах общества и истории человечества. Конт, вслед за традиционалистами и Сен-Симоном, продолжал полемику с просветителями. Жизнь общества, утверждал Конт, определяется не волей отдельных свободных индивидов, а его собственными внутренними законами и носящими коллективный характер представлениями (религия, обычаи). Неприемлемыми для Конта являлись волюнтаристские воздействия на основы общественной жизни. Таковыми Конт считал революции (1789, 1830, 1848), свидетелем последствий которых был он сам. В определение «новая и позитивная» Конт вкладывал и иной полемический смысл своей системы. Так, сосредоточив внимание на обосновании жизни «человечества» (т.е. общества, культуры) как единого целостного организма, Конт не соглашался с уподоблением его природным организмам, что было, например, так продуктивно для понимания общества у Сен-Симона. Конт настаивал на специфичности созданного человечеством общественного организма и искал особенные законы его развития. Полемичным был весь комплекс идей Конта и по отношению к господствовавшим во французской философии первой половины XIX в. спиритуалистическим теориям (П.П. Руайе-Коллар, В. Кузен). Ориентация Конта на новую буржуазную цивилизацию, открывавшую, по его предположениям, эпоху гармонической жизни человечества, отвергалась и поносились философами-спиритуалистами, связывавшими себя с феодальными порядками, попытки реставрации которых Франция переживала всю первую половину XIX в. Сочувствие взглядам Конта или попытка их использования в научных исследованиях преследовались как материализм. Это обстоятельство определило и трагическую судьбу Конта, и задержавшееся, по сравнению с Англией, использование и развитие его идей во Франции.

Но при несомненной полемичности «позитивной философии» она как бы выростала из уже прижившихся на национальной почве идей о культуре. Так, О. Конт уделил большое внимание религии как форме объединяющего коллектив начала, другим формам

коллективного сознания, что уже делали до него и традиционалисты, и Сен-Симон («новое христианство»). Воспринял Конт и методологическую установку Сен-Симона на использование в изучении общества научных достижений естественных наук с их точными и экспериментальными средствами анализа. Конт и сам был по образованию математиком и серьезно занимался классификацией наук (раздел «Курса позитивной философии»), доказывая, что между всеми видами знаний существует внутренняя связь. Особо же следует подчеркнуть верность Конта историческому подходу в исследовании человечества, который, начиная с А. Тюрго и М. Кондорсе, получал все большее развитие во Франции (Сен-Симон, историки периода Реставрации).

Переходя к изложению основных идей О. Конта, следует заметить, что они вышли за рамки общей философии. Его «позитивная философия» является учением об истории, движущей силе развития и особенностях того, что создано духовно-психической общностью людей. Ориентируясь на использование методов естественных наук, Конт подчеркивал специфичность того целостного организма, которым предстало перед ним общество и его культура. Высоко ставя научные, философские и технические успехи своего времени, Конт посчитал вполне убедительным объяснением исторического развития человечества его разум, проходящий ряд ступеней роста и определяющий особенности исторических эпох. «Идеи управляют и переворачивают мир» – писал он. Известно, что эта идея была выдвинута в предсмертном сочинении М. Кондорсе («Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», 1795). Конт развивает ее в учении о трех исторических эпохах, показателем развития которых является выработка общих абстрактных понятий, представленных в философских системах той или иной эпохи и определяющих всю организацию общества. Именно этот фактор был для Конта первостепенным, и только на второе по значимости место он

поставил влияние таких постоянных факторов, как климат, раса, демография.

Сами стадии развития общества и его культуры Конт называл теологической, метафизической и позитивной, отражающими этапы развития разума человека и совпадающими с аналогичными этапами истории. Древность, античность и средневековье (до XIV в.) составляли теологическую стадию с менявшимися формами религии – фетишизм (древность), политеизм (Древняя Греция, Рим) и монотеизм, христианство (средневековье). Период с XIV по начало XIX в. был отведен Контом метафизической стадии, в ходе которой критическая «негативная философия» (гуманисты, просветители) развенчала власть, религию, поощрила сомнения, испорченность, беспорядок. Приведший к революции «метафизический дух» должен смениться «позитивным», который будет характеризовать третью стадию истории. Признаки ее прихода Конт усматривал в развитии науки, оживлении и гармонизации всей жизни общества. На этой позитивной стадии в обществе должны возобладать альтруизм и социальные чувства.

Возражая критикам современности, Конт говорил, что «здравая историческая доктрина» предполагает наряду с процессами разрушения и нарастающий процесс созидания. Итогом этого будет естественное слияние всех современных концепций в одно великое понятие – «человечество», и эта духовная общность обеспечит устойчивое и гармоническое состояние культуры. Считая ведущим прогресс интеллектуальный и моральный (материальный и физический следует за ними), в будущем обществе ведущее значение Конт отводил ученым и людям творческих профессий, которые станут хранителями новой «религии человечества», в которой как высшее существо будет почитаться общество. Так видел Конт историю, названную им социальной динамикой.

Очень важной в этой интеллектуальной схеме была идея о меняющихся приемах, с которыми человек подходил к осмыслению неизменной природы, о развитии разума, определяющего формы

деятельности человека. Именно это сравнение культуры и природы служило Конту доказательством и специфичности, и более совершенного характера культуры по отношению к природным образованиям. Пеня поэтам-романтикам за их привязанность к «чудесной мудрости природы», Конт напоминал, что «естественные науки прямо установили крайнее несовершенство во всех важнейших аспектах этого столь превозносимого порядка». Следующие слова Конта являют собой как бы кредо поднимавшейся технической цивилизации: «Сейчас, когда теологическое или метафизическое ослепление не мешают истинному суждению, каждый видит, что человеческие творения, от простейших механизмов до величавых политических учреждений, в общем значительно превосходят по своей целесообразности и простоте все, что может предложить самое совершенное стихийное созидание...».

Проблемы социальной динамики (истории) составляли один раздел философской системы Конта. Второй ее раздел – социальная статика – рассматривал условия существования и законы социального целого, его функционирование. Внутри этого целого внимание Конта привлекли такие его институты, как семья, государство, религия. Семья получала в этой системе очень важную функцию – посредника между родом и индивидом. В семье, которую Конт рассматривал как нравственно-эмоциональный союз, индивид научается «жить для других», социализируется, естественно приучается к добрым отношениям между поколениями. Это помогает индивиду изжить природный эгоизм, готовит его к служению обществу и соблюдению необходимого в нем равновесия, баланса между традициями и новаторством.

По аналогии с семьей выступал такой важный общественный механизм, как основанная на разделении труда общественная кооперация. Разделение труда, по Конту, дает возможность человеку заниматься тем видом труда, к которому он имеет большую склонность, что создает возможность «согласия» в обществе. Правда, Конт замечал и теневые стороны бурно

происходившего разделения труда – корпоративность, конкуренцию, стимуляцию низменных инстинктов.

Государство, политическая власть несли у Конта прежде всего функцию поддержания естественной целостности, единства общества. В триаде обязанностей государства – экономическая, политическая и моральная функции – Контом выделялась последняя. Она укрепляла коллективность, поддерживала чувство альтруизма, широко используя гражданские обряды, способные заменить традиционные, в том числе и церковные. Власть политическая и власть моральная, по Конту, должны быть разделены, поскольку их объединение может привести к интеллектуальному и моральному террору, подчинению власти интересам правителей. Эта мысль Конта еще раз напоминает, насколько глубоко был им пережит опыт как революции 1789 г., так и реставрации начала XIX в.

Мы уже упоминали о внимании Конта к такой форме коллективного сознания, как религия. Несомненно, его заслугой является историко-эволюционный подход к религии, являвшийся вызовом господствовавшим во Франции взглядам об абсолютном характере христианства. Такое внимание к религии было вызвано у Конта (как и у Ж. де Местра, Сен-Симона) поиском силы, скрепляющей общество отдельных индивидов в цельный организм без видимого принуждения. Антиклерикальные настроения были достаточно традиционны в XIX в. Поэтому не случайно и Сен-Симон, и Конт стремились найти «новую» религию. Религия для Конта есть средство единения людей и возвышения их интересов и идеалов. Историко-эволюционный взгляд на религию позволял предположить вероятность появления ее новых форм. Конт полагал, что в «новой» религии центральное место должен занять человек, который способен преодолеть эгоистические инстинкты, встать, прежде всего, на сторону коллективных интересов, быть альтруистом.

Конт был уверен, что предложенная им система дает возможность реалистически взглянуть на общество и использовать

для этого, как и в естественных науках, методы наблюдения, эксперимента и сравнения. Понимание общества как единого целого, состоящего из достаточно устойчивых элементов, связанных функционально, открывало дорогу новой науке, которой Конт дал имя социология, и таким методам в ней, как структурный анализ, выравставшим на основе философского исследования как динамики, так и статики общества. Вместе с тем система взглядов Конта является важной страницей философского изучения культуры, которое получит дальнейшее развитие в позитивизме.

К 50-м годам XIX в. философская мысль Европы обладала рядом универсальных теорий, способных охватить большие исторические этапы развития человечества и дать им то или иное толкование. Внимание исследователей при этом было обращено на магистральные пути развития человечества, общие всем народам, хотя анализ проводился на материале европейской культуры, взятой в целом. Особенности иных, неевропейских культур, которые уже давно заявляли о себе (колонизация, открытие Америки, связи с Китаем и Японией), объяснялись в универсальных теориях или задержкой на первых ступенях развития, или неистинными формами религии, или протяженностью занимаемых ими территорий. Вопрос же о том, в силу каких причин на общих для народов исторических этапах возникают такие яркие национальные варианты культур, оставался в этих универсальных теориях неясным. Между тем в самой Европе различия региональных культур все больше привлекали внимание, поскольку возрастала как консолидация наций, так и обмен информацией между ними. Характерная для цивилизационных процессов интернационализация в XIX, как и в XX в., сопровождалась ростом внимания к самобытности, отличительным чертам регионов, народов, чему немало способствовал романтизм как культурный феномен первой половины XIX в. Попытка объяснения различия культур с позиций реальности была сделана во Франции И. Тэном (1828-1893).

И. Тэн был убежденным позитивистом. Величайшими философами он называл Конта, Милля и Спенсера. Сосредоточив внимание на судьбах искусства, Тэн в общефилософских взглядах на культуру опирался на уже сделанное Контом. Вслед за последним он считал, что методология исследования культуры должна быть заимствована у естественных наук, обладавших, по его убеждению, большой доказательностью. Сопоставляя науки общественные и естественные, которые сближаются в «общем русле движения», Тэн писал: «...передав первым основные принципы, тщательность в исследовании и общее направление последних, это движение сообщает им такую же основательность, как у естественных наук, и обеспечивает им столь же значительный прогресс». Тэн называл даже науки об искусстве ботаникой, занятой не растениями, а «человеческими творениями». Эта аналогия имела основания, как мы увидим, и в интерпретации Тэном особенностей культурных феноменов. Он заимствовал также важное положение о приоритете коллективных форм сознания относительно индивидуальных, что в области изучения искусства заранее обрекало его теорию на большие дискуссии. Главным для Тэна явилось изучение надындивидуальных форм культуры, что только и давало возможность выйти на понимание особенностей региональных, национальных особенностей проявления исторического «духа» эпохи. Эта направленность исследования обратила внимание Тэна на те обстоятельства жизни культуры, которые для Конта были второстепенными: климат, раса, географические особенности среды обитания.

В качестве предшественников Тэна на пути объяснения особенностей культуры ее средой можно назвать много имен. При всем различии толкования факторов Среды сюда можно отнести Монтескье, Руссо, Дюбо, де Сталь, а также Винкельмана и Гердера. Оригинальность же позиции Тэна заключалась не только в отличавшей его от предшественников ориентации на позитивизм, но и в стремлении соединить историческое развитие с устойчивыми факторами. Так, понятие Среды у Тэна многофакторно. К нему

отнесены как неизменные условия (климат, география), так и особенности меняющегося государственного строя и особенно «моральная температура», «состояние умов и нравов». Рождается понятие «господствующий тип» в культуре, имеющий надындивидуальный характер. В области искусств одни воплощают этот тип непосредственно (живопись, скульптура), а другие – опосредованно (архитектура, музыка). Остающиеся постоянными особенности климата, например, Тэн пытался увязать с тяготением живописи северных стран к колористическому, а южных – к линейному принципу.

Несомненно, новым в изучении искусства («Философия искусства», 1865) было желание Тэна уйти от анализа отдельных шедевров как «слетевшего с неба чуда» и посмотреть на них в культурно-историческом контексте. В первой главе этой работы «О природе художественного произведения» Тэн включает его в три системы. Первая – творчество писателя или художника в целом. Вторая – современные ему «школа или художественное направление», лишь полностью восстановив которые можно понять творчество писателя или художника. Третья система, в которую включено художественное произведение, – обширный круг явлений, целый мир, вкусы этого мира, состояние нравов и умов публики, формирующих внутренний мир писателя или художника. Детерминизм Тэна в подходе к явлениям культуры и приоритет в их возникновении коллективного сознания вызвал бурную дискуссию не столько за имевшийся в нем механизм, сколько в принципе. Мы найдем отголоски этой дискуссии и в 30-х годах XX в. Так, известный искусствовед А. Фосийон писал, споря с Тэном: «Духовный момент нашей жизни не обязательно совпадает с требованием истории и может даже ему противоречить. Состояние жизни форм полностью не переплетается с состоянием жизни социальной». Иначе смотрел на работы Тэна П. Сорокин. Считая верной мысль Конта о том, что «идеи управляют (социальным) миром, ибо социальный мир есть мир идеи», он писал: «...становится понятной необходимость того метода изучения

художественных произведений, которым пользовался во Франции И. Тэн, а у нас Д.Н. Овсяннико-Куликовский, метода, объясняющего творчество какого-нибудь художника из его миропонимания, а миропонимание последнего – из «духа эпохи».

Основополагающие для Тэна положения позитивизма о культуре, обществе как едином целом, имеющем некое интерпсихическое содержание («дух эпохи») и стремящемся к сохранению равновесия, определили характер его культурно-социологической работы «Происхождение современной Франции». Культурная и общественная история страны связана в ней с общим «духом эпохи», что дает возможность сопоставлять и сближать различные проявления духа эпохи (например, иерархию зверей у Лафонтена и сословную соподчиненность абсолютистской Франции XVII в.). Как негативное начало, дестабилизирующее культуру и общество в целом, оцениваются Тэном (как и Контом) революции, отмечается иррациональность масс (пример революции 1789 г.). Тэн продолжает исследование коллективных форм сознания, их истории, тех отношений, которые естественно, как ему представлялось, складывались в обществе. С этих позиций рассматривался им феномен «подчинения» как механизм связи, проблема пропорциональности прав, привилегий тем заслугам, которые в глазах общества имели сословия или отдельные лица и т.д.

Культурфилософскую теорию Тэна называют то психологической историографией, то натурализмом, то социологией искусства, а то и географическим позитивизмом. Относительно последнего определения следует заметить, что оно больше, чем другие, сужает метод Тэна, у которого «Среда» есть не чисто географическое понятие, а результат взаимодействия ряда факторов, среди которых контовский «дух эпохи» играет значительную роль.

Работы Тэна при его жизни и в последующие времена вызывали много споров. Принцип историзма и детерминированности культуры вызывал к ним интерес со стороны

марксистов. Г.В. Плеханов упрекал Тэна за игнорирование влияния на культуру и на человека состояния «его производительных сил и его отношений производства». К сожалению, те, «кто признавал Тэна своим учителем, например Брюнетьер и Симондс, довели его научные положения до крайности, трактуя эволюцию литературных форм по полной аналогии с эволюцией видов природного мира». Утвердившийся во французском литературоведении «тэнизм» препятствовал использованию в XX в. новых способов анализа, и не случайно представители «новой критики» Уэллек и Уоррен называли его устаревшим.

Во Франции второй половины XIX в. философия культуры развивалась в составе науки об обществе, названной Контом социологией. При ориентации на методы естественных наук все больше социологических систем не уходило от собственно философских проблем культуры. Именно на их основе проводились специальные эмпирические исследования. К философии культуры относятся волновавшие исследователей этой эпохи вопросы понимания специфики и закономерностей надприродных действий человека, появления и динамики механизмов, объединяющих отдельных индивидов в обществе, движения истории и ее этапов, функций таких институтов культуры, как религия, мораль.

Разработку этих проблем мы находим у крупнейшего социолога, философа культуры позитивиста Эмиля Дюркгейма (1858-1917), чьи работы стали базой французской социологии вплоть до 20-30-х годов нашего столетия. Школа Дюркгейма, при наличии и других направлений, оставалась ведущей, оказывая серьезное влияние на смежные науки. В определенной мере можно сказать, что Дюркгейм воспринял контовскую традицию: понимание общества и культуры как единого целого со специфическими законами развития; приоритет форм коллективного сознания; значимость разделения труда и общественного согласия («солидаризм»). Дюркгейм как философ культуры дает на эти вопросы новые оригинальные ответы, сохраняя завет основателя позитивизма – ориентацию на

естественные науки. Обеспечение научной достоверности исследований Дюркгейм видит в обращении исключительно к фактам, которые обладают коллективной значимостью и самоочевидностью («социальный факт»).

Одним из основных вопросов философии культуры является соотношение натуры (природа) и культуры. Огромный материал, которым располагало естествознание к 70-м годам XIX в., и тяготение общественных наук к точности наблюдений и системе доказательств дали толчок к аналогиям коллективных форм жизни животных и человека. Дюркгейм, придавая огромное значение коллективности, сумел избежать этого соблазна и придерживался понимания социально-культурных явлений как надприродных, специфических, имеющих собственные законы динамики и статики.

Обращаясь к истории человечества, Дюркгейм утверждал, что в своем развитии общество, культура проходят не три (Кондорсе, Конт), а два основных этапа. Главной особенностью их различия является мера «солидарности», ассоциированности членов общества того или иного этапа исторического развития. Стремясь преодолеть противоречивость огромного количества воздействий и взаимодействий внутри исторического процесса, Дюркгейм в качестве основного фактора и показателя социокультурной жизни выбирает разделение труда в обществе. От степени разделения труда зависит и мера «солидарности» того или иного общества. На первом этапе истории, считал Дюркгейм, разделение труда носит еще неосознанный характер, индивиды участвуют в нем под давлением коллективных форм сознания. Это – «механическая солидарность»; так назван и первый этап истории. Разделение труда со временем становится все более сложным, а вовлеченность в него людей – все более осознанной и начинающей отвечать их склонностям. Возрастает функциональная зависимость между родами деятельности и институтами культуры. Эта ступень истории получила у Дюркгейма название этапа «органической солидарности». Как и другим ученым-позитивистам,

обращавшимся к философии культуры, Дюркгейму был свойствен некоторый утопизм во взглядах на будущее. Он основывался на идее, что возрастающее в обществе разделение труда дает возможность наиболее рационально использовать творческие силы людей, а отдельному индивиду – выбрать тот вид деятельности, который в наибольшей степени отвечает его способностям, темпераменту, характеру, воспитанию. Упомянутый выбор труда может, по Дюркгейму, происходить лишь при высокой степени социализации индивида, т. е. усвоении им коллективных ценностей. Именно коллектив, общество, а не отдельный человек является гарантом и хранителем духовных ценностей. Отсюда их нормативный характер, обязательность усвоения и соответствия им членов общества («солидаризм» было важнейшим понятием и нарицательным именем этой теории).

Здесь мы сталкиваемся с полемически заостренным «невниманием» философа-социолога к отдельному человеку, его сознанию, его состояниям. И если Сен-Симон и Конт полемизировали с индивидуализмом Просвещения, то Дюркгейм имеет в виду набиравшую силу «философию жизни», индивидуалистические установки которой были неприемлемы для его ассоцианизма. Не допускал он ни интереса к биопсихологии человека, ни союза социологии с психологией, при том, что его школа известна творческими связями с этнографами, математиками, экономистами. Это «невнимание» – естественный результат методологии Дюркгейма, требовавшей от исследователя изучения «социальных фактов», т.е. того, что имеет надындивидуальную значимость и с чем, исключая субъективную окраску, можно «иметь дело как с вещами».

Получившим особую известность применением этой методологии было изучение Дюркгеймом самоубийства, явления, окруженного в ту эпоху некоторой таинственностью («Самоубийство», 1897). Дюркгейм исследовал столь, казалось бы, индивидуализированный поступок, взглянув на него как на «ясно очерченную группу фактов». Опираясь на статистические данные

по самоубийствам, он соотнес имевшиеся данные с состоянием общественной среды (религиозных верований, семьи, политической жизни, профессиональных групп), взаимодействием социальных и несоциальных фактов, отметив, что намеренный акт самоубийства определен культурными нормами, представлениями о той или иной мере ценности человеческой жизни. На связь с психологией индивида Дюркгейм лишь указал, обозначив свои позиции достаточно жестко. «Оставив в стороне индивида как индивида, его мотивы и идеи, – писал он, – нужно изучать те различные состояния социальной среды... под влиянием которых изменяется процент самоубийств».

При особом внимании к коллективности Дюркгейм не мог не обратиться к такому институту культуры, как религия («Элементарные формы религиозной жизни», 1912). Методология Дюркгейма допускала «атомизацию» культуры, поиск – в духе эволюционизма – простейшей «клетки», из которой исторически вырастают сложнейшие явления культуры. Такую «клетку» он увидел в тотемизме, материал о котором к этому времени широко вошел в научный обиход. В тотеме Дюркгейм обнаруживал не осмысление сверхъестественного, а прежде всего становление сознания коллективности, укреплявшейся тотемическими верованиями, обрядами, – по выражению П. Сорокина, «независимую переменную». Через века религия несла и укрепляла то, что было сделано, по мнению Дюркгейма, уже в ее элементарных формах: деление всех предметов на священные, обязательные для коллективного сакрального отношения, и светские. Она принуждала и контролировала, передавала молодому поколению накопленные духовные ценности, давала радостное чувство общения в вере. Религия, по Дюрктейму, не только готовила выработку категориального аппарата мышления, но и осуществляла символизирующую функцию, вырабатывая знаки групповой принадлежности (знаки коллективного сознания Дюркгейм видел в предметах не только духовной, но и материальной культуры).

Аналогичную связь прежде всего с коллективными ценностями и регулированием встречаем мы и в трактовке Дюркгеймом морали. Поскольку общество сильнее и авторитетнее индивида, то обязательными компонентами морали являются необходимые ему требования – бескорыстие, самопожертвование. Проблемы морали так или иначе оставались в поле внимания Дюркгейма долгое время, рассматривались как исторически, так и применительно к современному ему обществу. В последнем случае значимость приобретали его антропологические взгляды. Человек, по Дюркгейму, существо биосоциальное, при том, что биологическая его природа находится в противоборстве с социальной, сдерживающей и направляющей первую путем воспитания. В моменты истории, когда это регулирование ослабляется, наступает аномия, дезорганизация отношений общества и индивида, нарушается моральное регулирование индивидуального поведения, возникает моральный вакуум. Лишь преодолевая это ненормальное состояние, общество может стать здоровым. Большую роль в предотвращении подобных состояний, трудных не только для коллектива, но и для самого индивида, Дюркгейм отводил воспитанию, целью которого прежде всего является формирование человека, сознательно регулирующего свое поведение в интересах коллектива, общества, которому присущи дисциплина, сознание принадлежности к определенной социальной группе и «автономия» (т.е. добровольность соблюдения норм). Дюркгейм искренне верил в возможность преодоления аномий; будучи близок Жоресу, разделял идеи социальной справедливости.

Теория Дюркгейма повлияла на развитие социологии как науки, различных ее разделов, контактов с другими науками. Значительное место принадлежит ей и в философии культуры. Последняя на большом фактическом материале раскрывается Дюркгеймом как продукт развития сложно организованного целого, формирующего в ходе истории необходимые ему ценности и институты, являющиеся условиями становления индивида.

Примером взаимодействия идей Дюркгейма с другими науками, которые развивали их в собственных интересах, может быть теория этнолога и философа Люсьена Леви-Брюля (1857-1939). Приняв идеи Дюркгейма относительно ориентации первобытного сознания на «коллективные представления» и нерелексивное следование традиции, Леви-Брюль заключил, что главным для первобытного человека был не личный опыт, нередко вступающий в противоречие с традицией, а мистический смысл, которым традиция наделяла тот или иной предмет. Значимость в успехе магических ритуалов определялась не рационально (причина – следствие), а аффективно, через полноту сопричастия коллектива и интересующего его объекта. Леви-Брюль назвал этот тип мышления «пралогическим». Следуя за Дюркгеймом в вопросе о ведущей роли «коллективных представлений» как в мышлении, так и в формировании социальных структур, Леви-Брюль не согласился с ним в вопросе о генезисе мышления. Он считал «цивилизованное» и «примитивное» мышление гетерогенными и возражал Дюркгейму, говоря, что первое нельзя эволюционно выводить из последнего.

5. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ НАУКЕ XIX ВЕКА

Романтическая философия культуры в британской традиции. В методологическом плане исследования культуры в Англии и Северной Америке разделились на два потока: один может быть назван культурфилософским, другой – культурологическим. Философия культуры ставила задачу проникнуть в смысл культуры, осмыслить ее в целом, определить ее отношение с человеком, Богом, целью истории. Культурология, или наука о культуре, таких высоких задач перед собой не ставила. Прежде всего она отказывалась от всякой телеологии, от выведения культуры из метафизических принципов, ограничиваясь установлением причинно-следственных связей между отдельными явлениями культуры и рассмотрением их в развитии, в переходе от одной эволюционной фазы к другой.

Если мы обратимся к романтическим концепциям философии культуры в Англии и Америке первой половины XIX в., то заметим их родство с европейской философией, берущей свое начало в трансценденталистских идеях Канта, Шеллинга и Гегеля. В системах Шеллинга и Гегеля мир рассматривался как процесс и продукт саморазвития духа. Во взаимодействии духа и природы последняя бралась как положенная духом, иначе говоря, как полагание духом своего инобытия в форме природы, а также общества (общественных институтов – морально-правовых, государственных, религиозных, художественных). Познание понималось как открытие тождества в противоположностях (духа в его предметных формах). Следовательно, метод познания морали, искусства, права и других явлений культуры мог быть только философским, ибо никакая другая наука, кроме умозрительной, не в состоянии показать в части – целое, в особенном – всеобщее, в конечном – бесконечное. Те же, кто ставил своей задачей создать науку о культуре, отвечающую современным требованиям научности, ориентировались не на философию (метафизику) или

теологию, а на естествознание. Следуя за О. Контом, предложившим термин «социология» – наука об обществе, являющаяся продолжением биологии, за Дж. Миллем, провозгласившим индуктивный путь познания общественных явлений, культурологи занимались сбором фактов, относящихся к разным сторонам общественной жизни человека, стремились установить между ними связь и найти объясняющие их общие принципы. Термин «культура» употреблялся в самом общем смысле, эквивалентном понятию «цивилизация», для обозначения того многообразия явлений, которое изучается разными гуманитарными науками. Вместе с тем культурология, сближаясь в этом отношении с этнографией, и культурантропологией, обращалась к ранним стадиям человеческой цивилизации, подчеркивая, что знание примитивных форм культуры, изучаемых другими гуманитарными науками в их зрелой стадии, необходимо для обнаружения их генезиса и скрытого магического или мифологического смысла.

Наиболее крупным представителем романтической философии культуры в Англии в первой половине XIX в. был Томас Карлейль (1795-1881) – британский писатель, публицист, историк и философ шотландского происхождения, автор многотомных сочинений «Французская революция» (1837), «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841), «История жизни Фридриха II Прусского» (1858-65). Исповедовал романтический «культ героев» – исключительных личностей вроде Наполеона, которые своими делами исполняют божественное предназначение и двигают человечество вперед, возвышаясь над толпой ограниченных обывателей.⁵ Одновременно с ним развивал идеи трансцендентализма в Америке Ралф Эмерсон (1803-1882). Различия их исследований основываются лишь на разнице идеологий людей Старого и Нового света. Оба мыслителя исповедовали романтическую философию человека, о которой следует сказать особо. Романтические представления о человеке

⁵ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 томах (82 т. И 4 доп.). - СПб., 1890-1907.

вытекают из учения немецких классиков о «моральном» и «эстетическом» человеке. Под этим у Канта и Шиллера понимался «человек культуры», т. е. воспитанный человек, соединивший в своей деятельности в гармонических пропорциях природное и духовное начала, необходимость и свободу, волю (разум) и рассуждение (познание), прозревающий в самой природе воплощенность божественного начала в форме красоты и возвышенного, единство эстетического и морального начал. Такое единство явлено в облике символа. Символ сопрягает в себе конечное и бесконечное (природу и дух), явное и тайное; природа представляет собой символически зашифрованный текст, а искусство концентрирует, фокусирует в себе ту же символику, что разлита во всем универсуме. Особенно одарен этой способностью проникать за завесу обыденности и прозревать тайный смысл символов поэт и художник – пророк и провидец. Ведь «символ, – пишет Карлейль, – это и Сокрытие и вместе с тем Откровение; а потому его двойной смысл есть плод совокупного действия Молчания и Речи... Символ в собственном смысле слова содержит в себе некий более или менее явственно выраженный элемент воплощения, самораскрытия Бесконечного в Конечном; Бесконечное сливается в нем с Конечным, дабы принять видимый облик – обрести, так сказать свойство доступности».

Не меньший пиетет перед Символом испытывал и Эмерсон. В эссе «Природа», пронизанном платоновскими интуициями, Эмерсон говорит о том, что «человек, обладающий "культурой"... освобождается от деспотизма чувств, постигая реальное существование духа, а в природе видит лишь "следствие", откровение духа». Натурфилософия Эмерсона – вариант Шеллинговой философии всеединства, где человек и природа подобно зеркалам, поставленным друг против друга, создают коридор бесконечных отражений, галерею символических соответствий. Эмерсон широко пользовался символическим звучанием образов света, мрака, воды, огня, времени суток,

геометрических фигур. Для него все они выражали душевные состояния человека.

Романтическому сознанию, в отличие от средневекового символизма, был интересен не только сверхчувственный мир, но и чувственный. Хотя романтики и призывали не замыкать горизонт кругозора земными проблемами, они отнюдь не чуждались их. Им присущ интерес к естествознанию (особенно это характерно для Эмерсона), близко к сердцу принимали они и социальные проблемы, вмешивались в окружающую жизнь. Известно, какую роль сыграл Эмерсон в борьбе против рабства в Америке, а Карлейль – в борьбе за улучшение положения рабочего класса в Англии. Но во всем они искали трансцендентальные основания, во всем видели символы сверхчувственного.

Карлейль был певцом труда, а Эмерсон как истинный сын и идеолог Нового Света приветствовал предпринимательскую энергию, преуспевание. Трактую труд в библейском плане, находя в труде морально-очистительную силу от всех пороков, Карлейль не мог, конечно, признать современную ему политэкономия с ее трудовой теорией стоимости, основанной на модели абстрактного труда. Научная политэкономия Адама Смита, по Карлейлю, принижала человека, так как исходила из посылки, что каждый член общества преследует свои экономические (эгоистические) интересы и стремится к богатству. Для Карлейля движущей силой общественной жизни являются моральные, религиозные стремления, почитание героев (вождей), роль которых в настоящее время должны сыграть «капитаны индустрии». Апология государства у Карлейля – отголосок хорошо знакомой ему философии Гегеля (Карлейль был германофилом в философии и литературе), а проповедуемый культ героев, вождей – провозвестие сверхчеловека, получившее обоснование у Ницше. В целом же это – романтическая политэкономия, продолженная Дж. Раскинем.

Джон Раскин (1819-1900) выступил истинным романтиком в философском обосновании значения природы для человека как нравственно очищающей силы, единственного прибежища среди

шума, грохота, копоты современной машинной цивилизации и ее уродливых продуктов. Природа служит для Раскина отправным звеном для построения социологии (или социальной философии искусства). Отношение к природе определяет моральное состояние общества. А от него зависит характер труда, искусства и политических учреждений. Именно глубина проникновения художника в природу (идея истины) показывает степень его способности приближения к Богу, а следовательно, его моральные качества.

В капитальном исследовании «осени средневековья» – культуры Венеции XIII-XIV в. – Раскин показал зависимость архитектуры большого стиля от природы, а также от характера социальной, политической, религиозной жизни народа, создавшего эту архитектуру. (Живопись и скульптуру Раскин считает бесспорно подчиненными архитектуре и заимствующими свой стиль от нее.) По стилистическим особенностям искусства, считает Раскин, можно судить об образе жизни, органическим продуктом которой оно является. Так, о характере жизни каменотесов, высекавших свободные и живые сооружения готики, он пишет: «Это – свобода мысли и индивидуальности всех на поприще труда, которую теперь уже никакие юридические установления, благотворительность и цивилизация не могут обеспечить».

Раскин убежден, что в отличие от современного состояния общества, где неверная организация труда приводит к контрастам нищеты и богатства, городские общины средневековья, воодушевленные религиозно-эстетическими ценностями, воплощали мир и согласие. В соответствии с этим социальным «мифом средневековья» жизнь может быть организована на началах сотрудничества, а не погони за прибылью, если в ее основе лежат религиозные представления о морально-очищающем характере труда.

Отрицание современной ему экономической организации общества продолжилось у Раскина попыткой создать собственное экономическое учение. В духе Карлейля за основу берется учение о

богатстве общества не как накопленной собственности, а как моральном достоинстве создателей материальных благ. Сущность труда, по Раскину, в отличие от А. Смита и классиков политэкономии Манчестерской школы, – не в создании стоимости, а в выражении творческих человеческих способностей. Раскин считал, что если бы в обществе распространилось уважение к труду, а работники и работодатели признали взаимный авторитет, то с язвами нищеты и социальных контрастов было бы покончено. В целях переделки сознания работающего и управляющего класса Раскин выступил с проповедями в форме лекций и книг (в 70-80-е гг.), почти оставив свои занятия искусством. Но как социальный теоретик и общественный проповедник он был гораздо менее оригинален и интересен, чем как художественный идеолог. Его политэкономия на поверку оказывается сколком с «философии нищеты» Прудона, распространившейся во всех странах Европы, но не могущей предложить ничего, кроме безденежного обмена, замены товарного производства натуральным обменом и урезывания крупной частной собственности до мелкой.

Закат романтизма и появление научных теорий общества и культуры были связаны с изменением взгляда на человека.

Теория культуры в философии эволюционизма. Согласно доминирующей во второй половине XIX в. позитивистской социологии и теории культуры, знание законов развития и функционирования общества может помочь совершенствованию его самоорганизации. При этом считалось, что общественная организация не создается свободной волей и тем более разумной волей индивидов, а складывается в силу необходимости. Человеку и человечеству, чтобы выжить, необходимо учитывать законы окружающей среды и своей биологической природы. Но раз общественная организация складывается по законам необходимости, значит, став предметом научного исследования, она может приоткрыть свои причинно-следственные связи, позволив человеку лучше приспособиться к ним. В позитивизме, как и в марксизме, хозяйственные связи, призванные удовлетворять

самые первичные, насущные потребности выживания, считались базовыми, те же, которые удовлетворяли более возвышенные запросы человека, – вторичными. Так, апологет эволюционного промышленного развития, стоящий у истоков структурно-функционального анализа в социологии, Герберт Спенсер (1820-1903) в преподавании проводит разграничение между занятиями, без которых человек не может выжить (труд, ремесло), т.е. первичными, и свободными творческими занятиями человека, реализующимися на базе первичных. По поводу последних Спенсер пишет следующее: «Признать эстетическую культуру как содействующую в сильной степени человеческому счастью – одно, а принимать ее за основную потребность человеческих благоденствий – другое. Как бы важна она ни была, она должна уступить место тем родам культуры, которые прямо относятся к обыденным обязанностям». Заглядывая вперед, Спенсер оптимистически заявляет: «Когда силы природы будут вполне порабощены человеком, когда средства производства будут доведены до совершенства, а экономия труда до высочайшей степени, когда воспитание будет доведено до такой систематичности, что подготовка к наиболее важным отраслям деятельности пойдет сравнительно скоро, и когда, следовательно, свободного времени будет гораздо больше, тогда прекрасное как в искусстве, так и в природе по праву займет высокое место в умах людей».

В социологии и этнографии, бурно развивавшихся во второй половине XIX в., термин «культура» стал обозначать самые разнородные формы и продукты человеческой деятельности – язык, искусство, технику, знания, верования, мораль, право, обычаи, социальные и духовные ценности и их символическое выражение. В этом смысле он был удобен для археологических, этнографических, социологических исследований, посвященных не отдельным формам деятельности, а их комплексам. Такие материально-духовные комплексы и стали именоваться культурами; и все, что входило в них, причислялось к культуре. Так, Спенсер, используя огромный этнографический материал,

исследовал эволюцию общественных институтов, называя их органами саморегулирующейся социальной системы: промышленных, распределительных, политических, домашних, обрядовых, церковных. Общая схема развития заключалась, по Спенсеру, в том, что любое явление, природное или социальное, проходит путь из трех стадий: от первоначально нерасчлененной синкретической целостности к дифференциации частей внутри целого с последующей интеграцией их в новую целостность, представляющую собой единство многообразного. Несмотря на некоторые упрощения, методология социологических и культурологических работ Спенсера имела влияние на его младших современников – Э. Тайлора и Б. Малиновского.

Пафос Эдуарда Тайлора (1832-1917) заключался в том, чтобы показать, что в истории человечества действуют объективные силы, являющиеся причинами различных явлений культуры. Научная история культуры (понятие культуры Тайлор употребляет как синоним цивилизации) должна исследовать эти объективные причины и быть, таким образом, продолжением естественной науки. А рассуждения о предопределении, действующем в истории, высших силах, свободе воли надо оставить. «Человеческая история, – считает Тайлор, – есть часть или даже частичка истории природы». Он утверждает, что «человеческие действия в большинстве случаев определяются совершенно ясными и естественными причинами. Отстраняясь целиком от соображений о сверхъестественном вмешательстве и беспричинной произвольности, мы примем это предполагаемое существование естественных причин и следствий в качестве главной основы и, отправляясь отсюда, пойдем так далеко, как это только окажется возможным». Тем более, продолжает Тайлор, «если область исследования вместо истории во всем ее целом будет ограничена той частью ее, которую мы называем культурой, разумея под этим историю не племен или народов, а условий знания, религии, искусства, обычаев и т. п., – тогда задача исследования обещает быть более легкой». Культура, или цивилизация, по Тайлору,

«представляет собой сложное целое, которое включает в себя знание, веру, искусство, закон, нравы, обычаи и любые другие способности и привычки, приобретенные человеком как членом общества».

Хотя Тайлор и говорил о культуре как комплексном целом, принцип систематизации входящих в него элементов он найти не сумел и выстроил их в один незаконченный ряд. Наибольшее внимание Тайлор уделил мифам, верованиям (анимизму), обрядам, меньшее – материальной культуре (оружию, инструментам и их техническим усовершенствованиям).

Одна из важных тем исследования Тайлора – пережитки в культуре, генетический анализ позволил ему объяснить происхождение целого ряда поговорок, пословиц, обычаев, игр, этикетных правил. Как оказалось, у них древняя история, но если изначально они имеют мифологическое содержание, наделяются магическим смыслом, то со временем все более приобретают метафорический характер, переходя в область поэзии. Последнее служит, с точки зрения Тайлора, доказательством того, что для понимания современного состояния культуры нельзя не обращаться к древней и ранней культуре, какой бы примитивной и алогичной она ни казалась. В работах по истории этнографии и культурологии Тайлор всегда определялся как эволюционист, пытавшийся, подобно Спенсеру, применить эволюционную теорию Дарвина к общественным явлениям. И действительно, сильные и слабые стороны эволюционного метода хорошо прослеживаются на примере работ Тайлора. Тайлор предлагал выявлять виды и разновидности культурных явлений подобно тому, как биология выявляет виды растительного и животного мира. Следующие шаги – систематизация и классификация их по общим признакам, а также прослеживание эволюции каждого из найденных видов. Тайлор убежден, что если в биологии эволюция видов остается только гипотезой — ее никто непосредственно не наблюдал, — то в культуре развитие очевидно: можно проследить

усовершенствование того или иного орудия труда, усложнение (или упрощение в случае регресса) обряда, обычая, мифа.

Можно сказать, что Тайлор использовал тот же метод, что и его американский современник Льюис Морган (1818-1881), исследовавший эволюцию кровнородственных отношений. На основе изучения быта североамериканских индейских племен Морган пришел к выводу, что именно род был «первичной клеткой» первобытного общества. Всю историю человечества он разделил, в соответствии с этим открытием, на два периода: ранний, когда общественный строй основывался на родах, фратриях и племенах, и позднейший, когда общество стало территориальной, политической и экономической общностью. Морган считал, что родовая организация была универсальным и древнейшим учреждением человечества, которое поддерживало в нем порядок и преемственность. При этом он отказывался выводить род из «патриархальной семьи», как это было принято до него: поскольку в первобытном обществе отцовство не могло быть достоверно установлено, постольку единственно надежным признаком происхождения была, по Моргану, связь с материнской семьей. Превращение материнского рода в отцовский Морган объяснял накоплением собственности в руках мужчин и желанием передавать ее по наследству детям. Согласно Моргану, в условиях господства рода государства не существовало. Общественный строй был демократическим. Поддерживались выборность власти, экзогамия, взаимопомощь.

Морган сделал небезуспешную попытку периодизации древней истории культуры по признаку «изобретений и открытий». Добывание огня, изобретение лука, гончарное ремесло, земледелие, скотоводство, обработка железа были в его схеме важнейшими вехами, обозначавшими переход от одного типа культуры к другому. Морган был близок к тому пониманию историко-культурного процесса, которое позже разрабатывали Маркс и Энгельс, называя его «материалистическим пониманием истории». Он опирался на развитие техники, определявшей состояние

производительных сил, которое, в свою очередь, служило основанием многих социальных установлений и форм сознания. Так, Морган признавал, что первоначально преобладало коллективное владение землей, а частная собственность стала господствующей в связи с общим ростом производительных сил. Морган не был «историческим материалистом» в чистом виде. Он считал, что общественные и гражданские учреждения развивались из немногих зародышей мысли и затем распространялись по земле, что государство явилось «изобретением» развитого ума, а не продуктом классовой борьбы. Встречаются у Моргана и упоминания о «Божьем Провидении», «Замысле Высшего разума». От эволюционизма он отступал не только в сторону «диффузионизма» – признавая роли миграций, переноса культурных изобретений из одного общества в другое, – но также в сторону «просветительства» и даже коммунизма. Морган сочетал в своем мировоззрении идею естественной эволюции с идеей прогресса разума. Он был убежден, что цель прогресса – общее благо человечества, – оно будет достигнуто в результате установления господства разума над частнособственническим произволом, утверждения гармонии в частных и общественных отношениях. «Равенство в правах, всеобщее образование будут характеризовать следующий – высший социальный строй, к которому стремятся неуклонно опыт, разум и знание. Он будет возрождением в высшей форме свободы, равенства и братства древних народов» – писал Морган.

Эволюционная теория помогла сделать важные открытия и натолкнула на глубокие обобщения в теории культуры. Однако как бы ни был обширен культурологический материал, собранный эволюционистами для индуктивного умозаключения, последнее силой всеобщности не обладает. Так, их убеждение о единообразном развитии всех народов впоследствии было отвергнуто. Это говорит о том, что без философских принципов никакая культурология невозможна. Кроме того, нельзя забывать, что естественнонаучный метод, которому следовали

эволюционисты, вступает в противоречие с самим предметом гуманитарного исследования. Как заметил Г. Риккерт, а вслед за ним Г. Гадамер, в гуманитарной сфере единичное, индивидуальное ценно само по себе, в то время как в естественных науках оно интересно только в той связи, которая ведет к общему. Все предметы культуры суть знаки человеческой деятельности, и извлечение из них «человеческого смысла» не может происходить естественнонаучным путем. Как считает М.М. Бахтин, задача гуманитарных наук состоит в том, чтобы заставить вещную среду стать чреватой словом, раскрыть ее субъективность и смысловую сторону, т.е. преодолеть чуждость, безгласность каждой вещи, заставить ее «заговорить». Для осуществления такой цели надо встать в диалогическое отношение к культуре, в позицию вопрошания, вживания с соблюдением «вненаходимости», а не подвергать ее аналитическому рассечению.

ГЛОССАРИЙ

Абстракционизм (от лат *abstraccio* – отстранение) – направление в искусстве XX века, творческий метод абстрактного, беспредметного, нефигуративного искусства, прежде всего живописи, который отказался от изображения форм реальной действительности

Аккультурация (от лат *acculturare* – образование, развитие) процесс взаимовлияния культур (обмен культурными особенностями), восприятия одним народом полностью или частично культуры другого народа. При этом оригинальные культурные модели одной или обеих групп могут быть изменены, но и группы по-прежнему различны.

Артефакт (от лат *artefactum* от *arte* – искусственно + *factus* – сделанный) в обычном понимании – любой искусственно созданный объект, продукт человеческой деятельности. В **культурологии** – какой-либо искусственно созданный носитель социально-культурной информации, жизненно-смысловых значений, средство коммуникации; предмет культуры в трех основных сферах ее бытия: культура материальная, духовная, человеческих отношений.

Архетип (от др.-греч. *ρῥῑτύπων* – первообраз) первоначальный образ, прообраз. Составляет основу общечеловеческой символики, служит питательной почвой творчески продуктивного воображение, играет особую роль в искусстве. Архетипы культурные – это архаические культурные первообразы, представления-символы о человеке, его месте в мире и обществе; нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей.

Верификация (от лат. *verificatio* – доказательство, подтверждение верности или истинности чего-либо) – установление истинности тех или иных суждений (утверждений и отрицаний) о культуре в знании о культуре.

Гегельянство (нем. *Hegelschule*: Гегельянская школа) – философское направление, опирающееся на наследие Гегеля. Зародилось в Германии в 30-х гг. XIX века и сразу разделилось на две партии, которые по аналогии с парламентскими фракциями периода Великой Французской революции были обозначены Давидом Штраусом как левое и правое гегельянство.

Генезис (от греч. *genesis* – происхождение, возникновение) – процесс образования и становления развивающегося явления. Входит в состав таких сложных слов, как «культурогенез», «социогенез», «антропосоциогенез», «антропогенез» и др.

Гуманизм (от лат. *humanitas* – «человечность», *humanus* – «человечный», *homo* – «человек») демократическая, этическая жизненная позиция, утверждающая, что человеческие существа имеют право и обязанность определять смысл и форму своей жизни. Гуманизм призывает к построению более гуманного общества посредством этики, основанной на человеческих и других естественных ценностях, в духе разума и свободного поиска, за счёт использования человеческих способностей. В узком значении светская философия эпохи Возрождения, противостоящая религиозной схоластике средних веков.

Дегуманизация искусства – процесс устранения из произведений искусства слишком человеческого, ориентировано на обычное восприятие, предполагающее воспроизведение жизни в формах самой жизни (Ницше). В научный обиход термин ввел Х. Ортега-и-Гассет.

Дискурс (от лат. *discursus* – рассуждение) – какая-либо философская или научная концепция, обращенная к читателю или слушателю. Дискурс означает единство мысли и слова, значения и знака, знания и его словесного выражения, которое приобретает смысл лишь в деятельности.

Диффузионизм – теоретическая модель историко-культурного процесса; методология культурологических, культурантропологических и этнографических исследований.

Инкультурация – процесс освоения индивидом норм общественной жизни и культуры.

Информационная культура – 1. Совокупность норм, правил и стереотипов поведения, связанных с информационным обменом в обществе. 2. Понятие, характеризующее культуру с точки зрения аккумулируемой, обрабатываемой и транслируемой в ее рамках информации.

Канон (греч. *κανών*) – неизменная (консервативная) традиционная, не подлежащая пересмотру совокупность законов, норм и правил в различных сферах деятельности и жизни человека.

Код культуры (от лат. *codex* – книга, и *cultura* – культура) – совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека.

Коммуникация социокультурная - процесс взаимодействия между субъектами социокультурной деятельности с целью передачи или обмена информацией посредством принятых в данной культуре знаковых систем.

Коннотация (позднелатинское *connotatio*, от от лат. *con* (*con*) – вместе и *noto* – отмечаю, обозначаю) – вторичный язык по отношению к первичному языку денотации. Коннотация дает возможность обозначить в явлениях культуры и искусства не только основные, явно присутствующие значения, но и такие сопутствующие значения, которые неявно функционируют в сознании общества в виде образов и образцов (символических, аллегорических, метафорических по форме).

Культурантропология, культурная антропология – одно из направлений философской антропологии (учения о природе человека), ориентирующееся на построение теории человека как субъекта культуры. В рамках культурантропологии учитывается изменчивость сущности человека в конкретно-историческом многообразии культур, что предполагает опору не только на биологию и психологию, но и на историю, социологию, теологию, искусствоведение и другие гуманитарные науки.

Культурогенез - процесс зарождения культуры.

Маргинальность культурная – 1. Положение и особенности жизнедеятельности групп и отдельных индивидов, чьи установки, ценностные ориентации, модели поведения соотнесены (реально или в интенции) с различными культурными системами и проистекающими из них требованиями, но ни в одну из данных систем не интегрированы полностью. 2. Асоциальные, акультурные, контркультурные проявления.

Морфология культуры – раздел наук о культуре, в рамках которого изучаются формы и строения отдельных артефактов и их объединений в синхронном и диахронном планах их существования, закономерности строения и процессы формообразования искусственных объектов.

Неогегельянство – течение в философии конца XIX - нач. XX вв., для которого характерно стремление к созданию целостного монистического мировоззрения на основе обновленной интерпретации философии Гегеля.

Неокантианство – ведущее направление философской мысли Германии сер. XIX - нач. XX в., решавшее основные вопросы философии путем нового истолкования учения И. Канта.

Нигилизм (от лат. *nihil* - ничто) – 1. Полное отрицание всех общепризнанных культурных ценностей, идеалов, моральных норм. 2. Идейное течение европейской культуры конца XIX - нач. XX в.

Парадигма (от греч. *παράδειγμα* – пример, образец) – совокупность теоретических и методологических предпосылок, определяющих конкретное научное исследование и являющихся моделью, образцом постановки и решения исследовательских задач. Признанное всеми научное достижение, которое в течение определенного времени дает научному сообществу модель постановки проблем и их решений.

Перформанс (от англ. *performance* – исполнение, представление) – публичное создание артефакта по принципу синтеза искусства и неискусства, не требующее специальных профессиональных навыков и не претендующее на долговечность. Один из ключевых

феноменов искусства постмодернизма. Возник в 1970-х гг. Отличается от театра отсутствием пространственно-временных границ и ролей. Нацелен на расширение сознания публики, более активное включение ее в непосредственный творческий акт.

Постструктурализм – направление в философском и социогуманитарном знании, получившее развитие в 1960-1980-х гг. в форме критики, преодоления структурализма и его «второй волны». Основные характеристики постструктурализма: деконструкция, децентрация, дискурсивный анализ языка культуры, интерпретация пространства культуры как текста и контекста, стирание пространственно-временных границ феноменов.

Релятивизм культурный (от лат. *relatio* – относительный) – умонастроение в рамках европейской культуры, связанное с признанием относительности, т.е. ограниченной ценности и истинности, всех вероисповеданий, нравственных кодексов, научных теорий, философских воззрений и художественных форм. Релятивизм утверждает множественность культур, разнообразие путей их развития, ценностных систем и культурно-исторических типов.

Сакральное (от лат. *sacer, sacri* – священный, запретный, проклятый) – святое, священное. Важнейшая мировоззренческая категория, выделяющая области бытия и состояния сущего, воспринимаемые сознанием как принципиально отличные от обыденной реальности и исключительно ценные.

Семиотика или **Семиология** (от греч. *semeiotic* – учение о знаках) – общее название комплекса научных теорий, изучающих различные свойства знаковых систем как способов коммуникации между людьми посредством знаков или языка. Выступает наукой, изучающей семиозис культуры через жизнь знаков.

Симулякр – образ отсутствующей действительности, правдоподобное подобие, лишенное подлинности, поверхностный, гиперреалистический объект, за которым не стоит никакой

реальности. Одно из ключевых понятий постмодернистской эстетики.

Синергетика – наука о процессах самоорганизации в природе и обществе. Предметом являются механизмы спонтанного образования и сохранения сложных систем, особенно находящихся в отношении устойчивого неравновесия со средой. В сферу внимания синергетики попадают нелинейные эффекты эволюции систем любого типа, кризисы и бифуркации – неустойчивые фазы существования, предполагающие множественность сценариев дальнейшего развития.

Структурализм (от лат. *structura* – строение и устройство, расположение и связь составных частей чего-либо) – направление в гуманитарных науках (в лингвистике, литературоведении, истории, этнографии и др.), возникшее в 1920-е гг. Использует структурный метод (выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях), а также моделирование, элементы семиотики, формализации и математизации. Структурализм трактует культуру как совокупность знаковых систем (языка, науки, искусства, моды, религии, рекламы и т.п.), анализирует закономерности их функционирования, которым бессознательно подчиняется человек.

Субкультура – особая форма культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами, стандартами поведения.

Сублимация (от лат. *sublimare* – возносить) – процесс преобразования и переключения психической энергии аффективных влечений человека на цели социальной деятельности и художественного творчества.

Сциентизм (от лат. *scientia* – знание, наука) – мировоззренческая позиция, заключающаяся в абсолютизации роли науки в системе культуры. Ориентируется преимущественно на методологию и результаты естественно-научного знания и признает за наукой

право и способность решения всех жизненных проблем. Сциентизм утвердился в культуре в конце XIX в.

Типология культур – научный метод, в основе которого лежит систематизация периодов (ступеней) в развитии культуры по наиболее общим признакам и свойствам.

Утилитаризм (от лат. *utilitas* – польза, выгода) – направление в этике, признающее пользу или выгоду критерием нравственности. Особенное развитие утилитаризм получил в Великобритании в конце XVIII - нач. XIX в.

Хронотон – единство пространственных и временных параметров, направленное на выражение определенного культурного или художественного смысла.

Ценностная ориентация – комплекс духовных детерминант деятельности людей или отдельного человека, а также соответствующих им социально-психологических образований, которые интерпретируются в положительном ракурсе их значений. В качестве таких детерминант могут выступать представления, знания, интересы, мотивы, потребности, идеалы, а также установки, стереотипы, переживания людей.

Эволюционизм – направление в культурной антропологии, задающее теоретическую модель необратимых культурных изменений, называемую эволюцией, или развитием, применение которой позволяет оценить рассматриваемую культуру, культурную черту в соответствии с принятыми здесь критериями.

Экзистенциализм – философское течение XX в., выдвигающее на передний план абсолютную уникальность человеческого бытия, не допускающую выражения на языке понятий.

Энтропия социокультурная – процесс понижения уровня системно-иерархической структурированности, сложности и полифункциональности культурного комплекса какого-либо сообщества в целом или отдельных подсистем этого комплекса, т.е. полная или частичная деградация данной локальной культуры как системы.

Эсхатология – религиозное учение о конечных судьбах мира и человечества, в основе которого лежит концепция о нарушении человеком своих обязательств перед Богом или богами и последующей расплате за это.

Этногенез – исторический процесс происхождения этносов от их зарождения до формирования целостных этносоциальных организмов и их специфических этнокультурных систем.

Этноцентризм – свойство этнического самосознания воспринимать и оценивать различные жизненные явления и процессы сквозь призму культурных традиций и ценностей собственной этнической группы. Этноцентризм выражается в признании превосходства своей этнической культуры по отношению к другим культурам. Этноцентризмом принято обозначать то нормальное мироощущение любого этноса, когда ценности, традиции, установления того или иного этноса кажутся для его представителей единственно истинными и верными.

Этос (от греч. *ἦθος* – обычай, нрав, характер) – обобщенная характеристика культуры данной социальной общности, выражающаяся в системе господствующих ценностей и норм поведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акиндинова Т.А., Бердюгина Л.А. Новые грани старых иллюзий (Проблемы культуры и мировоззрения в буржуазной эстетической и художественной мысли XIX-XX веков). Л., 1984.
2. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
3. Белый А. Пути культуры // Вопросы философии, 1990. № 11.
4. Библер В.С. Из «заметок впрок» // Вопросы философии. 1991. № 6.
5. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два филос. введ. в двадцать первый век. М., 1991.
6. Болокова М.А. Информационные потоки в системе массовой культуры: диссертация на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: специальность 24.00.01 «Теория и история культуры» / Болокова Мариэтта Аскарбиевна; [Рост. гос. ун-т]. – Ростов-на-Дону: 2006.
7. Вико Дж. Новая наука об общей природе наций. Л., 1940.
8. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995.
9. Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1905.
10. Гегель. Философия истории // Сочинения. Т. VIII. М. –Л., 1935.
11. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
12. Гете И.-В. Избранные философские сочинения М., 1964.
13. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.
14. Гумбольдт В. Философия языка // Языки философия культуры. М., 1985.
15. Гуревич П.С. Культурология XX век. Энциклопедия. М.1996
16. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1994.

17. Каган М.С. Философия культуры: Становление и развитие. СПб., 1995.
18. Данте Алигьери. Новая жизнь // Малые произведения. М., 1968.
19. Декарт. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
20. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. СПб., 1912.
21. Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 5. М., 1996.
22. Карлейль Т. Sartor Resartus // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. Т. 3. М., 1967.
23. Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Вып. 4. СПб., 1914.
24. Кузанский Н. О возможности-бытии // Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1979.
25. Кушхова А.М. Влияние массовой культуры на социализацию личности: (на материалах Республики Адыгея): автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук: специальность 22.00.06 <Социология культуры> / Кушхова Аксана Муратовна; [Майкоп. гос. технол. ун-т]. - Майкоп: 2011. - 22 с.
26. Литературная теория немецкого романтизма. Документы. Л., 1935. –329 с.
27. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
28. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. М., 1980.
29. Межуев В.М. Проблемы философии культуры. М., 1984.
30. Межуев В.М. Культурология и философия культуры // Культурология сегодня: Основные проблемы, перспективы. М., 1993.
31. Моль А. Социодинамика культуры. - М.: Прогресс, 1973. – С.35.
32. Морган Л. Древнее общество. М., 1934.

33. Моравский С. Концепция искусства Тэна в буржуазной эстетике // О современной буржуазной эстетике. Вып. 2. М., 1965. – 342 с.
34. Нахушева М.С. Традиции как стабилизирующий фактор социокультурной динамики этноса: диссертация на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: специальность 24.00.01 «Теория и история культуры»/ Нахушева М.С.[Рост.гос. ун-т].- Ростов-на-Дону., 2006.
35. Ницше Ф. *Esse Homo* // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. М. 1990.
36. Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280с.
37. Овсянникова Т.А.. Соотношение национального и этнического в культуре адыгейского народа: Дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01 : Ростов н/Д, 2004. 438 с.
38. Плеханов Г.В. Письма без адреса // Плеханов Г.В. Искусство и литература. М., изд-во Географгиз, 1948. – 888 с.
39. Ракитов А.И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988. – С 150-165.
40. Раскин Д. Современные художники. Т. 1. М., 1901. – 52 с.
41. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. / Пер. под ред. С.И.Гессена, СПб., 1911.
42. Русская философская поэзия: четыре столетия / Сост. А.И. Новиков. СПб., 1992.
43. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990.
44. Словарь русского языка. В 4 т. Т. 2. М., 1958.
45. Сен-Симон А. Избранные сочинения. / Пер. с фр. Л.С. Цетлин. – М.: Академия наук СССР, 1948. – 468 с.
46. Сноу Ч. Две культуры. изд-во Прогресс – М., 1973. - 146 с.
47. Современная западная социология: Словарь / Сост. Ю.Н. Давыдов и др. – М.: Политиздат, 1990. – 432 с.

48. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ.: – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
49. Спенсер Г. Воспитание умственное, нравственное и физическое. - СПб.: Изд-во «Белорусская энциклопедия» (БелЭн), 2006. – 816 с.
50. Спенсер Г. Основания социологии. СПб.: Изд-во И.И Билибина, 1896. – 508 с.
51. Тайлор Э. Первобытная культура. Пер. с англ. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1989. – 573 с.
52. Философия культуры. Становление и развитие / Под ред. М.С. Кагана, Ю.В. Перова, В.В. Прозерского, Э.П. Юровской. – СПб.: Издательство «Лань», 1998. – 448 с.
53. Философия культуры: Философское понимание культуры. - М., 1993.
54. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Сочинения. Т. 2. М., 1989.
55. Шеллинг Ф. Философия искусства. - М., 1966.
56. Шиллер Ф. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. - М., 1957.
57. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. - М., 1957.
58. Шлегель Ф. Философия истории // Эстетика. Философия. Критика. - М, 1983.
59. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. - М.: Наука. 1993. С. 239.
60. Щедровицкий П.Г. Культура и мышление. 18.06.2003. <http://www.shkp.ru/lib/publications/55/print>
61. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 томах (82 т., изд. 4 доп.). – СПб., 1890-1907.

62. Cassirer E. Zur Logik der Kulturwissenschaften. 5 Studien. Darm., 1980.
63. Cohen Я. Asthetik des reinen Gefuhls. Berlin, 1912.
64. Dylthey W. Das Eriebnis und Dichtung. Leipzig, 1910.
65. Jenks Chr. Culture. London; New York, 1993.
66. Kaplan D., Manners R A. Culture Theory. New York, 1972.
67. Kroeber A.L., Kluckholn C. Culture. A Cretical Review of Concept and Definitions. Harvard Univ., 1952.
68. Philosophie. Mannheim; Leipzig; Wien; Zurich, 1987.
69. Ruskin J. The Stones of Venice. V. I-II. London; New York, 1907.
70. Schleiermacher Fr. Asthetik. Berlin; Leipzig, 1931.
71. Schleiermacher Fr. Hermeneutik. Heidelberg, 1974.
72. Schleiermacher Fr. Philosophische Sittenlehre. Berlin. 1870.
73. Schweitzer A. Kulturphilosophie. Bd. 1-2. Munch., 1960.
74. Tylor E. Primitive culture. London, 1871.
75. <http://www.solecity.ru/philosophy>
76. <https://ru.wikipedia.org/>

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. Культурология как научная дисциплина	3
1. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АНТИЧНОСТИ, СРЕДНЕВЕКОВЬЯ, ВОЗРОЖДЕНИЯ	7
2. ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ	24
3. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ В ГЕРМАНИИ XIX ВЕКА	68
4. ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ ВО ФРАНЦИИ XIX ВЕКА.....	106
5. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ НАУКЕ XIX ВЕКА.....	127
ГЛОССАРИЙ.....	139
ЛИТЕРАТУРА.....	147

Составитель:
Болокова Мариэтта Аскарбиевна

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Часть I **Теория культуры в западном философском дискурсе** **(античность – XIX в.)**

Учебное пособие

Подписано в печать 09.12.2015. Формат бумаги 60х84/16. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Гарнитура Таймс. Усл. п.л. 9,5. Тираж 500. Заказ 069.

Отпечатано с готового оригинал-макета
на участке оперативной полиграфии

ИП Кучеренко В.О. 385008, г. Майкоп, ул. Пионерская, 411/76.
Тел. для справок 8-928-470-36-87. E-mail: slv01.maykop.ru@gmail.com