

ნიკო ქავჭავაძე

ქრეხი

ტომი III

**კულტურა
და
ღირებულებები**

(რუსულ ენაზე)

მეორე გამოცემა

**თბილისი
2007**

სარედაქციო კოლეგია:
ნინო ჭავჭავაძე
თამარ ბერეკაშვილი
კამლბ ზუკაკიშვილი

წინასწინათ

მეორე გამოცემისათვის

ნიკო ჭავჭავაძის ნაშრომის „კულტურა და ღირებულებები“ პირველ გამოცემას იმდროინდელი საბჭოთა ბიუროკრატის დიდი აღშფოთება მოჰყვა, რადგან მარქსისტული იდეოლოგიის ბატონობის პერიოდში ერთადერთ „მეცნიერულ ფილოსოფიად“ მარქსიზმ-ლენინიზმი მიიჩნეოდა, რომელსაც აბსოლუტური ჭეშმარიტების ფლობის პრეტენზია ჰქონდა. იგი ჭეშმარიტების მისეულ თარგს არგებდა ისტორიას, საზოგადოებას და კულტურას.

ისტორიული მატერიალიზმისათვის კულტურა განიხილებოდა, როგორც ზედნაშენი ბაზისურ წარმოებით ურთიერთობებზე, ამიტომ კულტურის გაგების ყოველგვარი განსხვავებული მცდელობაც კი მარქსიზმიდან გადახვევად ცხადდებოდა.

ნიკო ჭავჭავაძისა და მისი თანამოაზრეების სახელებს უკავშირდება საბჭოთა სამეცნიერო სივრცეში კულტურისადმი აქსიოლოგიური მიდგომის დაფუძნება. ნიკო ჭავჭავაძის თაოსნობით საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ჯერ კიდევ სამოციანი წლების დასაწყისში, კვლევის ძირითად მიმართულებად განისაზღვრა ადამიანის, ღირებულებებისა და კულტურის პრობლემების კვლევა, რასაც იმდროინდელი ხელისუფლების მკაცრი რეაქცია მოჰყვა. ნიკო ჭავჭავაძის და მისი ფილოსოფოსი მეგობ-

რების დიდი ძალისხმევის შედეგად ინსტიტუტი დახურვას გადაურჩა. დირექტორი ხელისუფლებამ ვეღარ დააპატიმრა. ამ ფაქტმა კიდევ უფრო გაამძაფრა თავისუფლებისმოყვარე ფილოსოფოსის სურვილი, რომ შეექმნა ფუნდამენტური შრომა კულტურისა და ღირებულებების პრობლემებზე და თანაც იმპერიის სახელმწიფო – რუსულ ენაზე, რაც განახორციელა კიდევ ოთხმოცდამეცხრე წლების დასაწყისში.

ბიპოლარული სამყაროს რღვევის შემდგომ კულტურის პრობლემების კვლევამ მთელ მსოფლიოში ინტენსიური ხასიათი მიიღო. მიიჩნევენ, რომ საზოგადოების სოციოლოგიური და პოლიტოლოგიური კვლევის ვექტორი კულტუროლოგიური ანალიზისაკენ გადაიხარა. სწორედ ამიტომ, წინამდებარე ნაშრომის, როგორც კულტურის შესახებ ფუნდამენტური გამოკვლევის, ხელახალი გამოცემა მეტად საშური საქმეა და დიდ დახმარებას გაუწევს კულტურის პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველს.

აკაკი ყულიჯანიშვილი

НИКО ЧАВЧАВАДЗЕ

**Культура
и
Ценности**

Тбилиси
2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагая вниманию читателя эти размышления о культуре, считаю долгом заранее же сказать несколько слов о моем авторском отношении к книге. Хотя писал ее я и писал, конечно, то, что думал (и, следовательно, несу полную ответственность за каждое ее слово и за все ее недостатки), но целиком своей эту книгу я считать не могу – в значительной мере она отражает (разумеется, сквозь призму моих сил и понимания) тот строй мыслей, который в последние годы утверждается в Институте философии АН Грузии, сконцентрировавшем свои усилия на разработке философских проблем человека, культуры и ценностей, и в котором, как мне кажется, можно видеть продолжение и развитие одного из аспектов философско-культурной ориентации, объединяющей таких разных по характеру и сферам исследования основоположников грузинской современной философской школы как Ш.И. Нуцубидзе, Д.Н. Узнадзе, С.И. Данелиа, М.И. Гогиберидзе, К.Р. Мегрелидзе, К.С. Бакрадзе, С.Б. Церетели и др.

Я хочу этим сказать не только то, что автор книги многим обязан своим университетским учителям и общению с коллегами по институту. Я хочу сказать, что книга написана в русле нынешнего стратегического направления института и по его «социальному заказу» и, поэтому, для лучшего понимания читателем этой книги ему следует хотя бы кратко рассказать об этой стратегии.

Но прежде чем попытаться охарактеризовать наш подход к философским проблемам человека, культуры и ценностей или, что то же, наше понимание философской антропологии, философии культуры и теории ценностей, не могу не назвать двух людей, внесших решающий вклад в формирование нынешнего стратегического направления нашего института. Это ныне покойные академик АН Грузии А. Т. Бочоритшвили, организовавший у нас отдел марксистской философской антропологии, продумавший и направивший его работу, и З.М. Кабабадзе, чья многосторонняя творческая деятельность мыслителя, гуманиста и поэта наложила благотворный отпечаток на работу института в стратегическом направлении.

Теперь о нашем подходе к проблемам человека, культуры и ценностей.

Известно, что современная социальная действительность, характеризующаяся обострением глобальных проблем (экологического, демографического, энергетического и продовольственного кризисов, углублении-

ем противоречий между развивающимися странами и остальным миром), возрастанием негативных социальных последствий научно-технической революции, все более остро ставит перед человечеством и, следовательно, перед философией, как самосознанием эпохи, тревожный вопрос о самой судьбе человека, его культуры и ценностей. И неудивительно, что проблемы эти выдвинулись на передний план и философии (в экзистенциализме, в философско-антропологических и персоналистских направлениях и т.д.).

Известно, что человека изучает целый ряд естественных и общественных наук, но ни одна из них, ни они все, вместе взятые, не могут дать ответа на вопрос «что такое человек»? Каждая из этих наук изучает ту или иную сторону человека, человек же есть не сумма своих сторон, он нечто «больше» этой суммы, и поэтому, как бы ни расширились наши знания об отдельных сторонах человека, совокупность всех этих знаний не раскроет нам тайну человека, пока мы не выясним природу этого «больше», то есть самого человека как такового, его сущность. Совокупность частнонаучных знаний о человеке не может раскрыть тайны человека еще и потому, что все эти науки, несмотря на их различие (каковы, например, различия между физиологией человека и политэкономией или психологией и демографией и т.д.), характеризуются тем общим свойством, что они являются объектно-ориентированными, то есть науками, исследующими свои предметы в качестве некоторых объектов, подчиняющихся объективным закономерностям того или иного рода. Человек же есть не только объект, но и нечто такое, поведение чего зависит как от объективных факторов, так и от его собственной воли. В отличие (и в противоположность) от всех известных нам других существ, человек есть существо самодеятельное, свободнотворческое (разумеется, в рамках объективной необходимости).

Наука о сущности человека, о его особом месте в мире – это философия человека или – если использовать, как мы это сделали, общепринятую в науке греческую терминологию – философская антропология. Человек есть единство субъекта и объекта, а его существование и функционирование – единство свободы и необходимости. Проблемы субъекта, объекта, свободы, необходимости и их единства – это проблемы философии и только философии. Как я это постараюсь показать ниже, свободнотворческая деятельность человека-субъекта этой деятельности, тесно связана с ценностями, ценностно-ориентирована, ценностно-детерминирована. Поэтому мне кажется удачным определение философской антропо-

логии, данное в четвертом издании «Философского словаря» (под редакцией И.Т. Фролова): «Философская антропология – (греч. *anthropos* – человек и *logos* – учение, слово) – 1) философское учение о человеке, получившее широкое развитие в последние годы, рассматривается как философская дисциплина, отвечающая на вопрос «что такое человек?», синтезирующая объективно-научное и ценностное видение человека и мира»¹. Однако точнее, на мой взгляд, было бы сказать, что это – учение, синтезирующее теоретическое и ценностное видение человека и его мира.

В последние годы проблема человека интенсивно разрабатывается философами в Москве, Ленинграде, Киеве и в других городах. Сошлюсь в качестве примера на труды Г.С. Батищева, Б.Т. Григоряна, М.С. Кагана, А.С. Мысливченко, Г.М. Тавризян, И.Т. Фролова и других. Некоторая особенность нашего подхода к философской проблеме человека, если говорить об институте в целом, заключается, вероятно, в том, что мы пытаемся тесно, органически увязать ее с проблемами культуры и ценностей и, через них, с протекающими у нас реальными социальными и идейными процессами. Внутреннюю связь этих проблем мы видим прежде всего в том, что человека мы пытаемся понять через творимую им культуру, формирующиеся и воплощенные в ней ценности. В ценностях мы видим цели и средства культуротворческой деятельности человека, а в культуре – преобразование человеком себя и всего мира сообразно определенным ценностям. Иначе говоря, мы считаем, что разрабатываемая нами философская антропология должна быть аксиологической и культурофилософской, а философия культуры – гуманистической и аксиологической. Мы, разумеется, понимаем, что такая попытка понять человека через культуру и ценности, культуру – через человека и ценности, а ценности – через человека и культуру может привести к порочному кругу. Однако думается, что такая опасность нам не угрожает.

Диалектическое взаимоопределение человека, культуры и ценностей есть не произвольная, искусственная конструкция, а реальность, действительно существующая в истории становления человека, его ценностей и культуры. И эта взаимосвязь вовсе не приводит к порочному кругу в реальной общественно-исторической жизни человечества потому, что человек именно своей революционно-практической и культуротворческой деятельностью преодолевает этот «круг» и выходит на спиральную

¹ Философский словарь. Под редакцией И.Т. Фролова, Издание четвертое. М., Политиздат, 1980, с. 392.

«орбиту» развития (когда, разумеется, это развитие имеет место на деле).

Напомню, в этой связи, известные высказывания К. Маркса. *«История промышленности, — писал Маркс, — и возникшее предметное бытие в промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией, которую до сих пор рассматривали не в ее связи с сущностью человека, а всегда лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности...»*².

Здесь, разумеется, идет речь не о промышленности в узком смысле этого слова (в ее отличии от сельского хозяйства, транспорта, духовного производства и т.п.), а о человеческой предметной деятельности вообще. И под психологией здесь подразумевается не частная наука о психологических явлениях, а наука именно о сущностных силах человека, о его сущности, то есть то, что мы считаем предметом исследования философской антропологии. Нельзя в этих словах Маркса не видеть прямого указания на то, что ответ на вопрос «что такое человек» надо искать в анализе общественно-исторической деятельности человека, в его материальной и духовной культуре. И не только потому, что человек проявляется в этой деятельности, но и потому, что он возникает, создается, вернее, сам себя создает в этой деятельности.

Образовывать, созидать самого себя и творить новую, «вторую природу», то есть культуру, человек может потому, что он не просто один из объектов среди других объектов, но еще и субъект, субъект практической деятельности, познания, нравственного деяния, эстетического переживания и творчества. А быть субъектом — это означает в первую очередь быть способным не только подчиняться объективным условиям и закономерностям, но и быть активным, действовать целесообразно и целенаправленно.

Человеческая деятельность, поскольку она протекает и может протекать только в реальном мире, разумеется, реально обусловлена и, в частности, причинно детерминирована. Но в то же время, поскольку она есть деятельность субъекта, обладающего сознанием и целеполагающей волей, поскольку она направляется еще и сознаваемый целью (которая до ее реализации может, конечно, существовать только идеально), поскольку она детерминирована не только реально-причинно, но и идеально-«телеономно». Но так как эта цель, именно в силу своей идеальности, не навяз-

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, М., 1956, с. 596.

зана человеку, а может быть выбрана им свободно, то можно сказать, что специфику человеческой деятельности надо видеть в диалектическом единстве свободы и необходимости, причинной обусловленности и целенаправленности, в единстве, охватывающим моментом которого остается объективная необходимость. Ибо, как известно, свобода, в частности, означает осознание и использование необходимости в практике. Но без момента свободы человеческая деятельность как таковая не может иметь места, а развитие человека не может означать роста его свободы.

Момент свободы и целенаправленности и есть тот момент, благодаря которому человек смог подняться над природой, смог преодолеть стихию слепой необходимости и создать себя и свой мир. И как раз с этим моментом человеческой деятельности связаны ценности. Ценность, в первую очередь, является тем, что дает идеальной (то есть реально еще не осуществленной) цели силу воздействия на способ и характер человеческой деятельности, побудительную силу. Нечто может признаваться целью деятельности только в том случае, если оно воспринимается как ценное, как способное удовлетворить ту или иную потребность или же сделать человеческую жизнь осмысленной, достойной. Если что-либо признано, выбрано целью, то тем самым оно признано ценным, обладающим или ценностью самоцели, или ценностью средства достижения какой-то другой цели, инструментальной ценностью. Это означает и то, что целевая детерминация человеческой деятельности – это ценностная детерминация. Цели могут воздействовать на человеческую деятельность не реально-каузально, но как идеальные ценности, реализацию которых человек считает своей насущной потребностью или долгом.

Все это говорит как о том, что понятие ценности необходимо для экспликации философского понятия человека, так и о том, что теория ценностей может и должна быть антропологичной в том смысле, что она может видеть ценности только в мире человека, в поле его культуротворческой деятельности. Это, однако, вовсе не означает антропоцентризма и субъективизма в понимании ценностей. Антропоцентризм и субъективизм в аксиологии выражают, в сущности, точку зрения, согласно которой ценность определяется потребностями и интересами людей, субъектов, и поскольку эти потребности и интересы (и соответствующие им иерархии ценностей) у разных людей и групп различны, постольку нет общезначимых ценностей и их иерархий и, следовательно, все ценности относительны, релятивны. Такая точка зрения фактически исключает правомерность даже постановки вопроса о сравнительной ценности различ-

ных иерархий ценностей, признаваемых разными группами людей. Одни считают ценным одно, другие – другое, а кто из них прав и кто заблуждается, спрашивать об этом, с релятивистской точки зрения, бессмысленно.

Но релятивизм в теории ценностей (так же как и в теории истины, кстати, являющейся одной из высших ценностей) внутренне противоречив, опровергает сам себя, ибо в ситуации, где все одинаково (с одинаковым правом) ценно, там вообще ничто не ценно.

Все известные нам ценности действительно суть ценности для человека, «адресованы» ему; и действительно любая (в том числе и высшие – социальная, этическая, эстетическая...) ценность в конкретно-историческом своем осознании и осуществлении относительна. Но это не значит, что ценны лишь блага, отвечающие потребностям и интересам конкретно-исторически существующих людей и социальных групп, и что нет безусловных ценностей-целей, стоящих перед человеком в качестве категорических требований и являющихся мерилем всех других ценностей (включая ценность самого человека и его отношение к ценностям). В противном случае было бы непонятно, каким образом человеческая общественно-историческая деятельность (специфически человеческим моментом которой и является ценностная детерминация) могла стать источником становления Человека и его Культуры.

Можно, разумеется, сетовать на то, что человек не очень далеко ушел в своем развитии от своих животных предков, можно (и должно) возмущаться все еще живущим в человеке животным началом, можно (и должно) критически относиться ко многим сторонам человеческой культуры, можно (и должно) с тревогой и озабоченностью думать о грядущей судьбе человека и его культуры, но, очевидно, нельзя просто закрывать глаза на факт существования на нашей планете истории человечества и его культуры и на наличие в этой истории подлинно человеческих и высококультурных достижений. А все это, повторяю, было бы просто необъяснимо, если бы в ценностях, за реализацию, воплощение в жизнь которых боролось и борется человечество, не было хотя бы зерен абсолютной, безусловной ценности.

Из сказанного, можно заключить, что под культурой мы понимаем мир воплощенных ценностей, преобразованную сообразно им природу человека и его среду – мир орудий его материальной и духовной деятельности, социальных институтов и духовных достижений. Культура есть продукт труда в самом высоком и широком смысле этого слова – продукт творческой, преобразующей и самопреобразующей деятельности. Пре-

образование это идет, как об этом говорилось или подразумевалось выше, в направлении реализации идеальных ценностей, одухотворении природной материи (человека и его предметного мира), внедрения целесообразности в стихию слепой необходимости, когда субъект овладевает объектом. Процесс этого преобразования в принципе бесконечен, поскольку полное, исчерпывающее одухотворение природной материи, овладение объектом в реально-эмпирической действительности просто невозможно (ибо это означало бы растворение материи в духе, объекта в субъекте и т.д.). Но именно в силу этого культура навсегда сохранит в себе достоинство цели человеческой деятельности и ее внутреннего смысла, так как она и есть раскрытие и развитие человеческих сущностных сил. Органическая связь такого понимания культуры с философской концепцией человека и теорией ценностей, вероятно, не нуждается в особом разъяснении – это попросту гуманистически-аксиологический взгляд на культуру.

Конечно, возможны и нужны и другие подходы к исследованию культуры. Вполне правомерен, например, отстаиваемый Э.С. Маркаряном, М.С. Каганом и другими «системно-технологический» (или «структурно-функциональный») подход к культуре, на основе которого они истолковывают ее в качестве способа человеческой деятельности и пытаются вскрыть объективные структуры, закономерности и механизмы ее функционирования. Правомерен также структурно-семиотический подход к культуре, применяемый Ю.М. Лотманом и Б.А. Успенским, трактующими культуру в качестве знаковой системы. Однако мы считаем, что философия культуры не может ограничиться задачей исследования структуры и закономерностей функционирования сотворенной культуры и характеристикой ее технологической роли в жизни общества. Философия культуры должна также раскрыть (и нам кажется, что это ее первостепенная задача) субъективно-человеческий смысл культуры как творчества и самотворчества человека, выявить ее значимость и ценность с точки зрения ее творцов и «потребителей», а не только описывать и объяснять ее с точки зрения стороннего наблюдателя. Если правильна мысль, согласно которой философия вообще есть самосознание культуры³, то это с неменьшей силой должно относиться и к философии культуры – она не только имеет право, но и обязана взглянуть на культуру и изнутри, то есть с точки зрения субъекта культуротворческой деятельности, его целей и ценностей. Гуманистически-аксиологический подход к культуре преследует, в первую очередь, именно такую цель.

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 105.

Правомерность в философии такого подхода к культуре, ориентированного на субъекта, творящего ее и приобщающегося к ней, не должна вызвать сомнений. Игнорирование субъекта культуротворческой деятельности при изучении культуры было бы равносильно попытке раскрыть сущность человека, полностью абстрагируясь от того факта, что он есть субъект или, вернее, сложная структура субъектов – субъекта практики, познания, нравственности, эстетического переживания и художественного творчества и т.д.

Разумеется, можно и при изучении культуры и при исследовании человека вычленив в качестве предмета познания их «тела» и сосредоточить внимание на выявлении их структур, механизмов и закономерностей функционирования, поскольку эти структуры, механизмы и закономерности действительно существуют. Но поскольку действительно существует и субъект и его выявление в культуре, поскольку свойство быть субъектом – это онтологическая характеристика человека, а не только георетико-познавательная позиция, поскольку возникнув в этом мире, человек, по меткому выражению С.Л. Рубинштейна⁴, вошел в состав бытия и тем самым придал бытию новое измерение, постольку изучение человека и его мира только лишь с их «телесной» стороны будет изучением односторонним, частным и, уже из-за этого, не философским.

Памятуя о диалектике субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, следует, конечно, попытки субъективного видения человека и его культуры корректировать анализом их объективных сторон. Мы, разумеется, следуем этому правилу. В частности и поэтому необходима увязка проблем философской антропологии и теории ценностей с проблематикой философии культуры, так как в культуре человеческие потребности, цели и ценности объективированы, предстают в виде раскрытой книги человеческих сущностных сил. Однако в силу того, что феномены культуры не чисто объективны, а субъективно-объективны, «текст» этой книги требует особого понимания и истолкования, то есть опять-таки субъектно ориентированных, интроспективных методов. Поэтому для объективной корректировки знаний, добытых методом понимания и истолкования, для обретения уверенности в том, что исследовательская интерпретация этих «текстов» адекватна, необходима апелляция и к частным объективным наукам о человеке и культуре.

Выше уже говорилось, что проблемы человека, культуры и ценностей – это не отвлеченные теоретические проблемы, а насущные реаль-

⁴ См. С.Л. Рубинштейн. Проблемы общей психологии. М., 1973, с. 259.

ные проблемы современного бытия человечества. И поэтому-то они выдвинулись в число самых актуальных проблем философии, ибо философия – это самосознание эпохи, человеческого бытия и его культуры.

Казалось бы, само по себе исследование проблем человека, культуры и ценностей не может повлиять на судьбу человечества и его культуры, не может оградить их от катастрофы, если она им действительно грозит. Но если судьба человека и его культуры в какой-то мере зависит и от нашей воли и сознания (а в этом мы убеждены и стремимся показать это в наших исследованиях), то глубокое осознание сущности человека и культуры, понимание того, что содействует и что мешает их сохранению и развитию, осмысление того, стремление к каким ценностям способствует прогрессу человека и, с другой стороны, доминирование каких ценностей может грозить ему вырождением и уничтожением, осознание необходимости переоценки некоторых традиционных ценностей – все это не может не сыграть своей роли в судьбе человека и его культуры. В этом, очевидно, и следует видеть высокую гуманистическую функцию философии человека, культуры и ценностей, ее этически-практический смысл.

Глава первая

СТРУКТУРА КУЛЬТУРЫ И ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ

1. ПОДХОДЕ К ПРОБЛЕМЕ.

Проблема соотношения культуры и ценностей лежит, очевидно, на стыке философии культуры и теории ценностей; правильно она может быть решена лишь при должной координации этих дисциплин, при правильном учете связи между ними. Может поэтому показаться, что попытка ее решения с начала же обречена на неудачу, так как эти области знания не только еще не сложились в самостоятельные философские дисциплины, но и сама их правомерность в системе философии порой оспаривается. Нельзя заранее исключить такую возможность, что между проблемами философии культуры и аксиологии существует настолько тесная, внутренняя связь, что без учета этой связи, без попытки одновременной разработки проблем обеих дисциплин и речи не может быть об их решении. Нельзя исключить такой вероятности, что недостаточная разработанность проблем теории ценностей и философии культуры в какой-то мере объясняется именно недоучетом этой связи.

Цель предлагаемой работы – показать, что между проблемами философии культуры и теории ценностей связь настолько тесна и органична, что попытки решать их изолированно друг от друга заранее обречены на провал.

Общеизвестно, что термины: «культура», «структура», «ценность» и «иерархия» и в научной литературе, и в обиходной речи употребляется в самых различных, а иногда и противоположных значениях⁵. Из всех этих значений я выберу те, которые, как мне кажется, более всего отвечают моим целям. Так, под *культурой* я буду подразумевать единство всего того, в чем воплощены, реализованы ценности, при-

⁵ См. об этом, напр., Ян Щепальский. Элементарные понятия социологии, М., 1969, с. 38-42.

знаваемые людьми (человеком, группой, классом, нацией...); под *ценностью* – все то, к чему люди стремятся как к цели или рассматривают как средство достижения целей; под *структурой* – взаиморасположение частей целого, совокупность их связей друг с другом и с целым, определяемые функцией, назначением этого последнего, его «ролью» в более крупной целокупности; под *иерархией* – восходящий ряд, в котором каждая более высокая ступенька значимее, ценнее предыдущей, а ценность всего ряда и всех его ступенек в конечном итоге определяется ценностью высшей ступеньки.

Я, конечно, понимаю всю произвольность такого выбора значений этих терминов, вижу, что такой подход к делу не может не вызвать целого ряда упреков. Ведь действительно к пониманию любого феномена, казалось бы, надо подходить не с заранее выбранным определением, а вывести определение из анализа феномена. Если я хочу решить вопрос, связана ли культура необходимой связью с ценностью, то нельзя, по-видимому, подходить к решению этого вопроса с таким пониманием культуры, в котором эта связь заранее постулируется. Если я собираюсь заниматься научным анализом проблем, то нельзя использовать для этой цели оценочные понятия. И т.д. и т.п.

Для понимания цели, задач и характера данной работы необходимо с самого же начала ответить на подобные возражения.

Разумеется, окончательное определение любого реально существующего феномена должно быть выводом из анализа этого феномена. Дать ответ на вопрос – «что такое культура» можно только после изучения сущности культуры, сравнения различных культур, выяснения их роли в жизни общества, их места в универсуме и т.д. Но для того, чтобы начать изучать культуру, чтобы подойти к ней, надо, очевидно, быть в состоянии отличить культуру от не-культуры, надо смочь не путать ее с тем, что ничего общего с ней не имеет. А для этого необходимо иметь какое-то предварительное представление о том, что есть культура и что не есть культура. Конечно, такое предварительное представление может потом оказаться ошибочным, неточным, просто ложным, но пока оно не проверено и не опровергнуто, оно имеет право быть рабочей гипотезой. А на большее принимаемое мною определение культуры и не претендует. Как уже было сказано выше, цель предлагаемой работы заключается в попытке показать, что проблемы философии культуры и теории ценностей могут быть

успешно решены только при учете необходимой внутренней связи между ними, а стало быть и между культурой и ценностями. Правильна эта гипотеза (именно гипотеза, а не что-либо иное) или нет — это покажет результат исследования.

Что касается возражения, заключающегося в том, что при научном анализе нельзя использовать оценочные понятия, то оно (это возражение) основано на недоразумении. Разумеется, научное исследование должно оперировать объективными понятиями, а не субъективными оценками, и это относится не только к позитивным наукам, но и к философии. Верно и то, что переживание ценности не может не быть субъективным, а иного способа общаться с ценностью, кроме ее целостно-личностного переживания, не существует. Но из этого не следует, что для того, чтобы объективно понять ценный предмет, предмет, в котором реализована та или иная ценность, надо отвлечься, исключить сознание ценности из понятия об этом предмете. В понятии о предмете недопустимы эмоциональные и волевые отношения субъекта; «увидеть» же, пережить, ощутить ценность без наличия этих отношений невозможно; но это, опять-таки, не значит, что ценный предмет, т.е. предмет, в котором некий субъект воплотил (или даже просто увидел) какую-то (пусть для нас и незначимую) ценность, что такой предмет мы правильно поймем, если будем рассматривать его как вовсе лишенный всякой ценности. Пусть у него не будет никакой ценности для меня; почему я не могу понять, охватить понятием, что он ценен (или был ценным) для другого субъекта? Почему я не могу объективно судить о нем в контексте его отношения к этому другому субъекту? Разве для того, чтобы быть объективным, я должен в том, что по своей природе субъективно или субъективно-объективно, видеть, замечать только объективное? Очевидно, наоборот, — объективным я буду только тогда, если в том, в чем есть «примесь» субъективного, буду видеть и утверждать наличие этой «примеси».

Если не смешивать оценочные суждения, выражающие переживания ценностей, с (теоретическими) суждениями о ценности, то вряд ли останутся основания для противопоставления научного и аксиологически философского (как, якобы, ненаучного) подходов к проблемам культуры. А элементы такого противопоставления, бытующего в социологической, исторической, этнографической и т.п. литературе, можно встретить даже у такого серьезного автора как Ян Ще-

паньский, на книгу которого («Элементарные понятия социологии») я уже ссылался. Совершенно справедливо говоря о том, что «прежде всего необходимо различать описательное и оценочное употребление слова – «культура», а именно, когда о ком-нибудь говорят, что он культурный человек или человек, который ведет себя культурно, то такого рода утверждения являются положительными оценками, так же как назвать кого-либо некультурным человеком – значит оценить его отрицательно», Ян Щепаньский продолжает: «Такое оценочное употребление термина «культура» и производных от него прилагательных встречается прежде всего в обиходном языке, но иногда и в философии. Однако в науке не пользуются этим оценочным значением, а придают термину «культура» лишь описательный смысл, то есть употребляют его для обозначения определенных классов предметов, явлений и процессов, которые стремятся описать и объяснить»⁶.

Впечатление противопоставления науки и философии усугубляется тем, что чуть дальше, характеризуя понятие духовной культуры и относительность различия между понятиями духовной культуры и культуры материальной (с чем опять-таки нельзя не согласиться), он так описывает подход философии к проблемам духовной культуры: «Но это выделение мира духовной культуры как обособленного бытия стало основой для конструирования различных идеалистических философских теорий...», согласно которым... «суть духовной культуры составляет совокупность идеальных объективных сущностей...», или «...объективный мир идей, существующий независимо от человека, мир идей, который человек может отрыть, но который развивается по имманентным законам своей собственной природы....»

От этих философских теорий культуры необходимо отличать теории, принятые и созданные в таких социальных науках, как этнология и социология. Социальные науки понимают культуру прежде всего (и, очевидно, в отличие от философии – Н.Ч.) реалистически, то есть как совокупность продуктов человеческой деятельности...»⁷.

И тем не менее Щепаньский, разумеется, вовсе не считает, что научный подход к культуре означает «очищение» ее от ценностей. Более того, он определяет культуру следующим образом: «Культура – это

⁶ Ян Щепаньский. Элементарные понятия социологии, с. 38-39.

⁷ То же, с.41.

все материальные и нематериальные продукты человеческой деятельности, ценности и признанные способы поведения, объективированные и принятые в любых общностях, передаваемые другим общностям и последующим поколениям»⁸. Еще дальше он прямо говорит, что ценности – «основная составная часть культуры каждого индивида и коллектива»⁹.

Ниже мы увидим, в каком смысле можно называть ценности «составной частью» культуры; здесь достаточно заметить, что и Щепанский считает их основной частью культуры, признает, что «Система ценностей определяет выбор средств удовлетворения потребностей и интересов, определяет предпочтение в стремлениях»¹⁰. Это, очевидно, реалистический взгляд на культуру и ценности, но почему такой же реалистический подход невозможен в философии? Ян Щепанский, разумеется, прав в том, что нельзя смешивать оценочное и описательное значения терминов, прав и в том, что в некоторых философских теориях допускается такое смешение, но на этом основании нельзя противопоставлять науки о культуре философии культуры. В философии культуры (как и в науках о культуре) должны, конечно, употребляться описательные и объяснительные, а не оценочные термины или, точнее говоря, понятия; но необходимо учитывать и то, что для описания предметов, обладающих ценностью, понятия и категории, достаточные для описания «просто» предметов (предметов, не имеющих отношения к ценностям), уже не могут быть достаточными. Если ценность есть, как это определяет Щепанский, «любой предмет, материальный или идеальный, идея или институт, предмет действительный или воображаемый, в отношении которого индивиды или группы занимают позицию оценки, приписывают ему важную роль в своей жизни и стремление к обладанию им ощущают как необходимость»¹¹, то ясно, что все то, в чем эта ценность имеет место (и особенно то, в чем ценности являются «основной частью»), не может быть описано без явного или скрытого употребления таких понятий как «идеальный», «воображаемый», «оценка», «занимать позицию»,

⁸ Ян Щепанский. Элементарные понятия социологии, То же, с.42.

⁹ Там же, с.53.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с.52.

«приписывать важную роль», «стремление», «обладание», «ощущать как необходимость»... Очевидно, что все эти слова и выражения имеют определенное значение и притом значение, явно выходящее за рамки значений объектно-вещных понятий, понятий, употребляемых в науках об объективной действительности. Очевидно, что все они (понятия, употребляемые Щепаньским для определения понятия ценности) являются характеристиками субъекта и его отношения к объекту, то есть имеют смысл лишь в системе «субъектных» категорий, категорий, относящихся и раскрывающих особенность именно субъекта, а не объектов.

«Стремление к обладанию», «занимание позиции оценки», «приписывание важной роли», «ощущение необходимости» – суть акты, у которых есть, конечно, и свои объективные причины, условия, реально-вещные определяющие факторы, но которые далеко не сводимы к действию этих причин, условий и факторов. Стремление к ценности может иметь сколько угодно реальных причин, но само это стремление бывает направлено, по словам Щепаньского же, и на предметы идеальные, воображаемые, на идеи, которые конечно же, не могут оказывать на что-либо или кого-либо реально-причинного воздействия.

Стремиться к чему-либо, приписывать важную роль чему-нибудь, ощущать обладание чем-либо как необходимость – это значит относиться к нему как к цели или как средству достижения другой цели. Следовательно, употреблять для какого-либо явления такие понятия, как «стремление», «приписывание важной роли» и т.п., – значит рассматривать это явление с точки зрения, в свете категорий средства и цели, а не причин и действий, описывать его телеологически, а не объектно-причинно.

Тот факт, что ценности являются «основной составной частью» культуры, что они (и в их числе воображаемые, то есть реально не существующие) могут оказывать на людей регулятивное влияние, влияние, определяющее их вполне реальное поведение (включая войны, революции, контрреволюции и т.д.), говорит о том, что для описания культуры и ее феноменов (и, притом, именно объективно-всестороннего, а не одностороннего описания) необходимо наряду с объектно-вещными категориями (поскольку культура существует и проявляется, как правило, в объектно-реальной форме), употреблять и

субъектно-телеологические категории, описывающие деятельность субъекта (поскольку культура есть продукт человеческой деятельности).

Философия и специальные науки действительно по-разному подходят к изучению культуры и ее феноменов. Но это различие заключается не в том, что специальные науки рассматривают ее экзактно-объективно, а философы примешивают в объективную картину культуры свои субъективно-вкусовые оценки (таким грехом могут страдать не только философы, но и представители любой специальной науки), а в том, что специальные науки о культуре (социология культуры, история культуры, этнография...) имеют дело действительно с объектно-реальным «лицом» культуры, ее реально-материальной оболочкой и ее реальной же ролью в жизни общества; а философы – с внутренней сущностью культуры, с ее «идеей». Науки о культуре отвечают на вопрос: «как существует, функционирует и изменяется культура», а философы стремятся разгадать сущность и смысл культуры. Специальные науки действительно не нуждаются в телеологически-деятельностных категориях, ибо не их дело раскрывать субъектное ядро культуры, они имеют дело с сотворенной культурой, а не с творением культуры, с культурой как с творчеством. Последнее – дело философии культуры.

Все только что сказанное, разумеется, не означает, что, говоря о культуре, социолог или историк культуры имеют в виду не культуру, а что-то другое, что они могут не учитывать сущность культуры. Они именно учитывают ее, осознанно или неосознанно пользуются более или менее четко осознаваемым философским понятием культуры, философским, кроме всего прочего, потому что понятие о культуре должно охватывать ее и субъектные стороны, моменты, а в таком смысле «субъектно-объектным», синтезом субъективного и объективного или, говоря словами Гегеля, абсолютными бывают только философские понятия, понятия, лежащие в основе релятивных понятий частных наук.

Все сказанное выше означает, что для ответа на вопрос, «что такое культура», недостаточно оперировать категориями, описывающими ее причинно-следственные отношения с не-культурой, ее пространственно-временную локализацию, ее элементный состав и строение и т.д., а нужно опереться и на такие категории, которые помогут рас-

крыть ее смысл и значение, ее соотношенность с субъектом и его целенаправленной деятельностью, ее отношение к идеальному, должному, ценному; покажут ее творческий характер, ее идеально-реальную «природу», духовно-материальную «сущность», ценностно-фактическое «бытие». Иначе говоря, выдвинутые выше определения понятия культуры и ценностей и предположение о необходимости одновременной разработки проблем философии культуры и аксиологии имеют право считаться законными рабочими гипотезами (по крайней мере, в отношении проблемы сущности культуры) и, следовательно, не противозаконна и попытка подойти к рассмотрению проблем культуры и ценностей с этой «предвзятой»¹² точки зрения.

2. ТРУД И КУЛЬТУРА

Общепризнанно, что культура – это то (хотя и не все то), что создано руками, умом и сердцем человека и делает человека человеком. Культура – продукт, результат человеческой деятельности, практики, человеческого труда. Все, что привнесено человеком в мир, что создало человека и его мир, есть результат, продукт труда. Именно в категории продукта труда следует искать ключ к разгадке тайны культуры, именно эта категория должна служить точкой опоры философии культуры.

У нас есть блестящий образец применения категории продукта труда в качестве опорной точки для построения очень близкой по духу теории. Я имею в виду теорию социологии (и одновременно философии) мышления, разработанную К.Р. Мегрелидзе. Комментируя и развивая марксов анализ понятия продукта труда, К.Р. Мегрелидзе показал, как этот анализ помогает раскрыть сущность мышления, решить проблемы гносеологии, социологии мышления, процессов общественного обращения и социального осуществления идей. Нетрудно заметить, как все это близко к вопросам философии культуры, ибо мышление и познание, социогенез идей, процесс их общественного

¹² «Предвзятость» взята в кавычки по той простой причине, что названные определения не выдуманы мной, а выбраны из ходячих; а процедура приложения к предмету исследования готовых схем – общепринята.

обращения и социального осуществления имеют, очевидно, самое прямое отношение к проблемам культуры. В данном параграфе я попытаюсь, опираясь на работу К.Р. Мегрелидзе, примерить ключ категории труда к тайнику сущности и структуры культуры.

«Труд, как отношение человека к объекту труда, – пишет Мегрелидзе, комментируя и развивая марксов анализ, – как процесс, совершающийся между человеком и природой, можно рассматривать всегда как двусторонний процесс.

Это, во-первых, процесс объективный, поскольку мы рассматриваем изменения, которые испытывает предмет как объект труда; а именно – предмет этот приобретает другую форму и другие свойства.

Во-вторых, – это деятельность субъекта, процесс субъективный, поскольку мы рассматриваем этот процесс со стороны действий, совершаемых субъектом, расхода внутрисубъективной энергии индивида и той субъективной цели, осуществлению которой служит трудовая деятельность»¹³.

«В продукте как результате труда отражена, – продолжает Мегрелидзе, – эта двусторонность процесса, в виде двойного его характера: продукт представляет в одно и то же время и объективное нечто и нечто субъективированное»¹⁴.

Продукт труда есть не просто объект, не просто вещь, а нечто субъективно-объективное, есть единство субъективного и объективного и именно постольку, поскольку это такая вещь, в которой воплощена (в буквальном смысле этого слова – наделена плотью), осуществлена, реализована субъективная цель. Более того, – это не просто реальная вещь, а нечто идеальное, не просто нечто материальное, а духовно-материальное, поскольку, как писал К. Маркс, «в конце процесса труда получается результат, который перед началом этого процесса имелся идеально, т.е. в представлении работника. Он (работник) не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет в то же время свою сознательную цель...»¹⁵.

«Свойства, присущие продуктам труда, – развивает эту мысль

¹³ К.Р. Мегрелидзе. Основные проблемы социологии мышления, Тб., 1973, с. 37.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, с. 38.

Мегрелидзе, – существенно отличаются от качеств и свойств природных вещей... Продукт труда – это... объект, ...выполняющий полезную для человека работу, т.е. общественные функции.

Субъективная сторона продукта проявляется в его способности удовлетворить ту или иную потребность людей. Эта способность, т.е. полезность продукта, делает его потребительной ценностью, благом для человека, безразлично, как и какую потребность он удовлетворяет – идет ли на непосредственное потребление в качестве предмета питания, на производство средств производства или на пустую забаву»¹⁶.

Там же Мегрелидзе говорит о том, что благодаря выполнению общественных функций, благодаря принадлежности к социальной действительности, продукт труда приобретает смысл и значение, естественно, не независимо от человека, а только в отношении к нему.

Ко всему этому можно добавить несколько соображений, прямо вытекающих из марксова анализа продукта труда и комментариев Мегрелидзе. Поскольку процесс труда есть осуществление определенной цели, продукт труда, в зависимости от умения, мастерства или же просто от прилежности или нерадивости работника, может соответствовать этой цели в большей или меньшей степени, т.е. быть хуже или лучше, быть таким, каким он должен был быть, или не таким, более ценным или менее ценным. Он может полностью отвечать смыслу и назначению продукта, но может оказаться бессмысленным.

Далее, поскольку продукты создаются для удовлетворения тех или иных потребностей, а потребности отличаются друг от друга по силе и значимости, по объективно-оправданной или субъективно-предполагаемой важности для жизни людей, постольку продукты труда ценятся по-разному – одни из них ценнее, чем другие, одними можно пренебречь, без других жизнь невысказима или считается таковой.

Кроме того, поскольку потребительская ценность продукта труда заключается не только в том, что он может удовлетворить сиюминутную насущную потребность, но и служить орудием, средством для создания продукта, удовлетворяющего другие, более отдаленные во времени, но зато более важные для жизнедеятельности потребности, постольку ценности продуктов труда как бы сами по себе выстраива-

¹⁶ К.Р. Мегрелидзе. Основные проблемы социологии мышления, Тб., 1973, с. 38.

ются в цепочки иерархического ряда, где один продукт ценен постольку, поскольку с его помощью можно создать другой продукт; т.е. одни продукты могут быть средствами, орудиями для создания других продуктов, рассматриваемых как цели: иными словами, целые классы продуктов труда выстраиваются в телеологический ряд. А в телеологическом ряду ценность всех звеньев и ступеней ряда определяется (и не может не определяться) ценностью конечной цели.

Короче говоря, мир продуктов труда (или отдельные участки этого мира), помимо причинной необходимости, характерной для мира объектов, подчиняется и закономерности целесообразной, телеологической.

Поскольку же продуктом труда является и сам человек (ибо труд и создал человека), постольку и объективно-реальная жизнь человека звучит, по меньшей мере, кощунственно – о какой целесообразности можно говорить, если вспомнить историю человечества, с океаном крови и слез, нищеты, голода, страданий и мук? Ведь подлинная целесообразность – т.е. жизнедеятельность, сообразная цели, может господствовать лишь в мире свободы, ведь целенаправленной может быть только свободная деятельность человека? О какой же свободе свидетельствует история человечества? О свободе, к которой стремятся, о которой мечтают, за которую борются, ради которой жертвуют собой? Но ведь это та свобода, которая будет, пусть даже должна осуществиться неизбежно, необходимо, но как может она реально определять что-либо, пока она остается только мечтой, зовущей, манящей, но еще не реализованной?

Да, конечно, некоторые конкретные, частные свои цели воплощать человек мог даже в самых рабских условиях; но тогда и только тогда, когда он разрывал какие-то звенья цепей рабства, когда он в какой-то области действовал как человек свободный, обладающий, – реально обладающий, – свободой, а не воображающий себя свободным. Но, во-первых, непонятно, откуда брал он ее – эту свободу, а во-вторых, о целесообразности объективно-реальной жизни человечества ведь можно говорить лишь в том случае, если эта целесообразность охватывает всю жизнь, а не ее островки или, вернее говоря, песчинки?

Продукт труда есть единство необходимости и целесообразности, поскольку он создается в результате объективной деятельности, из

реальных объектов, объективно же существующими людьми, «поселяется» в мире объектов, но, в то же время, является субъективированным объектом, поскольку в нем осуществлена сознательная цель его творца, внесшего в него частицу своей субъективности, своей самости, своей воли – воли и в смысле целенаправленного стремления, и в смысле свободы. Иначе говоря, в продукте в какой-то мере воплощена «свободная необходимость», приписываемая Спинозой богу, реализовано единство, слияние причинности и телеологии, к которому стремился Лейбниц.

Но опять-таки, подлинным воплощением «свободной необходимости» продукт труда может быть только в том случае, если он есть продукт именно свободного – свободного и внутренне и внешне – труда, не связанного никакими цепями принуждения, т.е. не подневольного труда, а труда творческого.

3. ТРУД И ТВОРЧЕСТВО

«История промышленности и возникшее предметное бытие промышленности есть раскрытая книга человеческих сущностных сил, чувственно предлежащая перед нами человеческая психология, которую до сих пор не рассматривали в ее связи с сущностью человека, а всегда лишь под углом зрения внешнего отношения полезности»¹⁷.

В этих знаменитых словах Маркса выражено все значение труда для человека, значение, заключающееся не только в том, что трудом он добывает себе средства к существованию, но и в том, что именно посредством труда человек создает себя как человека, раскрывает и развивает свои сущностные силы, становится человеком.

Вся история человечества – говорил Маркс, – «есть не что иное, как образование человека человеческим трудом...»¹⁸.

Но именно человеческим, человеческим, а не бесчеловечным. Далеко не всякий труд и не во всяких условиях способствует становлению человека, раскрытию и развитию его человеческих сущностных сил.

¹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. III, с. 628.

¹⁸ То же, с. 632.

Саморазвитию человека труд способствует только тогда, когда в процессе труда работник осуществляет свою сознательную цель, а не внешне навязанную ему, им не желаемую и непонятную. Когда человеку приходится выполнять бессмысленную для него работу, да еще и в кабальных условиях, такой труд не только не способствует его развитию, но и выхолащивает его. В любом процессе труда человек вкладывает в продукт своей деятельности частицу своего «Я», отчуждает ее (эту частицу) от себя, но когда это отчуждение принимает характер порабощения человека результатами его труда, когда продукты его деятельности превращаются в угнетающие его силы, тогда труд становится проклятием. Завинчивая гайки на бесконечном конвейере, герой чаплинского фильма «Новые времена» наглядно демонстрирует всю трагедию человека, труд которого давит в нем на все человеческое, трагедию человека, чей труд эксплуатируется.

Но дело не только в рабских условиях труда, в его эксплуатации. Даже при отсутствии эксплуатации труд может подавлять сущностные силы человека, если он механичен, целиком и полностью «запрограммирован», предопределен во всех деталях заранее заданными правилами. Если работа, которую надо выполнить, не нуждается или не дает возможности для проявления воли, характера, фантазии, способности мыслить, то ясно, что она и не может способствовать развитию этих сущностных сил работника. Короче говоря, для того, чтобы труд выполнял свою гуманизирующую миссию, чтобы он действительно помогал становлению человека, он должен быть творчеством, творчески трудом.

Отличие творческого труда от нетворческого, механического, заключается не в том, очевидно, что второй труден, а первый легок и радостен. И первый и второй могут быть одинаково тяжелы и трагичны, могут быть источником настоящих мук. Однако трагичность бездушного механического труда есть, в основном, выражение трагичной устроенности общественного бытия, которая сказывается, конечно, и на творчестве, но здесь к ней часто прибавляется и момент внутреннего трагизма творчества, ибо творчество есть всегда создание нового, а новое нельзя создавать, не разрушая старого, в том числе и старых ценностей, живущих в душе творца. Недаром очень много творческих гениев были трагичными и по натуре, и по своей судьбе.

Нельзя искать разницу между механическим трудом и творче-

ством и в плане различия физического и умственного труда – творчество возможно и в сфере физического труда, а «духовный» труд всякого рода подражателей, драмоделов и стихоплетов мало чем по существу отличается от толчения воды в ступке.

Разницу между творчеством и механическим трудом надо, в первую очередь, видеть в том, что первое создает нечто новое, до сих пор не существующее, а второй, в лучшем случае, лишь повторяет, размножает добытое творческим трудом.

В обычном, необходимом труде цель, определяющая характер и способ деятельности работника, задана ему, задана неважно кем и чем – собственной витальной потребностью или работодателем. Она – эта заданная цель – и кладет предел свободе работника, делает ее ограниченной, весьма относительной, а, в худших случаях, – просто мнимой. В творческом труде человек свободен и в выборе самой цели. Это и делает творчество свободной деятельностью.

Творчество всегда оригинально, неподражательно и не только по результатам, но и по самому способу созидания. Творчество – дело гения, который, по совершенно справедливому мнению Канта, творит не по заранее заданным шаблонам, образцам и правилам, а сам создает собственные правила творчества. Несмотря на всю таинственность гениального творчества, надо полагать, что оно вряд ли анархично, вряд ли хаотично, аномально, так как его результаты, как правило, бывают напряженно гармоничны. Творчество внутренне закономерно, законосообразно, но закон, с которым соотнобразится творческий процесс, не навязан ему извне, а продиктован самой целью творческого процесса, представляет собой «сознательную цель» творца, «которая, как закон, определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю».

Это-то и значит, что творчество есть не произвол, а создание посредством нового типа закономерности – целью определенной законосообразности, т.е. свободной необходимости.

Продукт, порожденный свободной необходимостью, закономерной деятельностью, подчиняющейся сознательной цели, не может не быть принципиально отличным от предметов, возникающих в силу слепой необходимости. Творчество создает ценные предметы, блага. И поскольку созидание подлинно новых ценных предметов есть, в то же время, и раскрытие и развитие новых сущностных сил человека

(ибо нельзя создавать ценность, не имея органа ее видения), постольку именно творчество и создает культуру – гуманизированный мир.

Гуманизирующая роль творчества определяется еще и тем, что его продукт никогда не бывает реализацией только одной ценности. Уже в силу того, что творчество есть открытие или созидание новых, неизвестных ранее ценностей, оно, создавая даже только один «одноценный» предмет, тем самым обогащает и субъекта, раскрывает в нем новые способности, создает новые ценности личности, приобщает человека к иерархизированному миру ценностей, включает его в эту иерархию.

Отличие творчества от простого нетворческого труда можно сформулировать следующим образом: в то время как продукт обычного труда создается с целью удовлетворения уже имеющейся у человека (работника или заказчика) потребности, цель труда творческого не может быть сведена к удовлетворению наличных существующих потребностей; творчество обязательно, – если не преимущественно, – направлено на создание таких ценностей, потребность в которых до этого творчества еще не ощущалась; творчество есть не только созидание продуктов, но и созидание потребностей в ценности этих продуктов. Человек, впервые привязавший палку к грубо обтесанному камню и сделавший первый образец наших молотков и топоров, был подлинным творцом не только потому, что создал новое орудие труда, но и потому, что сотворил новое качество орудия вообще – удобство, эффективность; тем самым этот изобретатель молотка стал протцом не только творцов современной космической техники и кибернетики, но и всех музыкантов и живописцев, архитекторов и ваятелей.

Когда дикарь, сделав первое примитивное орудие, увидел, что это «хорошо», и от счастья и сознания собственного всемогущества пустился в пляс, то тем самым перестал быть дикарем, вошел в мир ценностей и стал творцом культуры.

Особенная ценность продукта творческого труда заключается и в том, что он, – благодаря своей многоценности, – будучи даже предметом удовлетворения утилитарной потребности и прекратив свое физическое существование в процессе удовлетворения этой потребности, не исчезает полностью, а, дав потребителям почувствовать вкус новых ценностей, продолжает оставаться жить в их новых потребно-

стях, остается в них в качестве побудительной силы воспроизводства этих ценностей.

Говорят, что деятельность человека мотивирована его потребностями: не имея никаких потребностей, человек не стал бы и действовать. Это, вероятно, правда. Но правда заключается и в том, что деятельность, целиком и полностью определяемая потребностью, никак не может быть свободной, созидающей новые ценности творческой деятельностью. Пока человек находится во власти потребности, говорить о свободе нечего. Он должен в той или иной мере освободиться от этой власти, преодолеть свое подчинение потребностям, стать выше них. Но ясно, что человек не может действовать вообще без всяких стимулов, не может делать что-нибудь, не побуждаемый к этому ничем – ни детерминирующей его витальной потребностью, ни внешним принуждением, ни стремлением к какой-либо ценности. Человек может освободиться от власти потребности в низших ценностях, лишь покорившись притягательной силе более высоких ценностей, выбрав эти высокие ценности в качестве мотивов своей деятельности. В этом заключается смысл свободы. Свобода человека есть всегда освобождение от власти низших ценностей, выбор высших ценностей и борьба за их осуществление. В этом же заключается и смысл творчества. Творчество есть не только проявление свободной целеустремленной деятельности человека, но сама сущность этой деятельности. Как нет творчества без свободы, так нет и свободы без творчества.

Историю человечества часто рассматривали как историю борьбы за освобождение человека от различных форм угнетения, как процесс осуществления свободы, как процесс, который в конечном итоге должен принести свободу. Но свобода не есть нечто, лежащее и ожидающее нас где-то впереди. Свобода есть сущность человека, точнее сущность процесса становления человека Человеком, сотворения им самого себя, своей социальной жизни и культуры. Каждый шаг на пути осуществления свободы означает, что человек поднялся на одну ступеньку выше, приобщился к более высоким ценностям, скинул кое-какие путы рабства, рабской подчиненности внешним и внутренним формам угнетения, ограничения его свободной воли, и научился создавать условия для свободно-творческого развития своих сущностных сил. Свобода есть не только цель, к которой стремится

человечество, но и средство достижения этой цели, средство, находящее свое осуществление во всех актах, во всех формах творческой деятельности человека. Свобода творится в культуротворческой и исторiotворческой деятельности человека. Человек творит ее как свою сущность, в процессе своего освобождения от естественно-природной необходимости, в процессе перестройки своей среды обитания и собственной своей природы в человеческий мир культуры; мир, составные элементы которого сплошь пронизаны ценностями, являются идеально-реальными, духовно-материальными, целесообразно-закономерными, субъектно-объектными предметами.

Все это значит, что творчество есть освобождение человека, его рождение свободным, свободнорожденным-благородным, его становление Человеком посредством приобщения к ценностям, освящения его собственной природы и его природной среды воплощением в них высших ценностей, превращением их в культуру.

Творчество есть не просто частный случай труда, а выражение его сущности, его «идеи». Творчество есть труд, когда он бывает таким, каким он должен быть по своей миссии, по своему назначению и предназначению. Поскольку же творчество есть одновременно и сущность культуры, постольку мы можем полагать, что анализ структуры процесса труда и продукта трудовой деятельности, в которых мы искали ключ к тайне культуры, действительно сослужил нам эту службу. Мы сейчас действительно уже можем приподнять завесу над тайником сущности культуры и структуры этой сущности.

Два слова для предотвращения возможных недоразумений. Речь у нас идет о структуре именно сущности культуры, «идеи» культуры, а не различных форм и случаев ее существования. Философия культуры должна ответить, в первую очередь, на вопрос о структуре самой сущности культуры, на вопрос о том, как «устроена» внутри себя культура, какие моменты и как взаимодействуют в ней в процессе ее функционирования, выполнения ею своей роли, миссии. Речь, повторяю, идет о самой культуре, как таковой, где бы и как бы она ни существовала, в чем бы она ни проявлялась – в культуре возделывания почвы, культуре производства, поведения, речи, в материальной или духовной культуре. Вопрос о структуре сущности культуры не следует смешивать с вопросом о составе и строении фактически существующей той или иной культуры (например, первобытной, антич-

ной, средневековой..., русской, немецкой, китайской..., материальной, духовной..., земледелия, промышленности, быта, традиций и т.п.), т.е. с вопросом о том, какие области культуры были развиты в той или иной стране, в то или иное время, которая из этих областей занимала доминирующее положение, какие ее области подвергались гонению и т.д. Все эти вопросы относятся к компетенции истории культуры и социологии культуры, а нас интересуют ведь вопросы философии культуры.

Так вот, поскольку мы выяснили, что культура есть продукт труда, труда творческого, преобразующего мир и человека, создающего Человека и его мир, но все-таки именно труда, а не чего-нибудь иного, то должно быть ясно, что в сущности структура культуры тождественна структуре продукта труда. Культура, как и любой продукт труда, есть ценность, обретшая плоть, есть благо. Она реализованное идеальное, материализованное духовное, субъективированное объективное и объективированное субъективное. Культура – это объективный дух, человеческий дух, воплотившийся в его творениях и в способе, стиле его жизнедеятельности.

Нас не должно сбивать с толку обычное (и вполне оправданное в своем месте, но не в рассуждениях о сущности культуры) деление культуры на материальную и духовную. Любая культура есть дух, обретший материю, воплотившийся дух. В любом акте культурного творчества обретает материальную плоть некоторое духовное содержание, та или иная ценность, которая, сама по себе, до ее воплощения, являясь всего лишь чем-то должным, желаемым, вовсе лишена реально-материального существования. Каменные орудия относятся к материальной культуре, а симфония к духовной не потому, что в каменном орудии больше камня, больше материи, чем в музыкальном произведении (в таком случае собор Парижской богородицы следовало бы тоже отнести к памятникам материальной, а не духовной культуры), а потому, что первые созданы для удовлетворения материальных, витальных потребностей, а вторая – духовных. Какие бы не имелись в виду потребности (пусть самые грубо-материальные), любой продукт труда, созданный для, с целью их удовлетворения, есть реализация этой цели, которая существовать может, разумеется, только идеально. С другой стороны, самая возвышенная и утонченная ценность может стать фактом культуры, лишь став фактом, т.е. вопло-

тившись в устном или письменном слове, в проповеди, песне-стихе и т.д.

Ключ к тайне структуры культуры надо искать, как было уже сказано, в структуре продукта труда. Последний же есть единство противоположностей материального и идеального, объективного и субъективного, причинно-обусловленного и целесообразного, свободы и необходимости. Но ведь выше мы отмечали, что культуру нельзя просто идентифицировать с продуктом любого труда. В чем же следует видеть структурное отличие сущности культуры от простого продукта? Казалось бы – ни в чем, так как какие же моменты, кроме вышеперечисленных и уже наличествующих в структуре продукта, можно найти в культуре? Чем же иным может быть культура, как не воплощением идеального в реальное, духовного в материальное, свободы в необходимость, телеологии в причинность, или, – если переставить акценты, – идеализацией реального, одухотворением материального, превращением необходимости в свободу (– освобождением!), телеогизацией причинности, превращением ее в целесообразность? Казалось бы, какое может иметь значение перестановка акцента, если и в том, и в другом случае речь идет об единстве названных выше противоположностей, но стоит вдуматься в перемену смысла, который дает такая перестановка, чтобы убедиться, что, очевидно, дело именно в этой перестановке акцента.

Для упрощения можно представить дело так, что и просто труд, и культурное творчество суть деятельности, соединяющие потребности с соответствующими им ценностями. Но если в первом случае деятельность разворачивается под доминирующим воздействием потребности, то во втором доминирует ценность. В первом случае ценность приспособливается к потребности, во втором – потребность к ценности.

Любую потребность (естественно, когда она у субъекта есть) можно удовлетворить или варварски, или культурно. Можно утолить голод, поймав кролика и вцепившись зубами в еще живую его плоть, но можно из кролика приготовить и такое рагу, что даже гурман облизнет пальчики. Можно дубиной отбивать у соперников самку, но можно и творить бессмертную музыку в честь бессмертной возлюбленной. Все дело в том, как относиться к ценности – лишь как к средству удовлетворения потребности или как к репрезентанту мира

ценностей, занимающему определенное место в их иерархии, место, разрешающее игнорировать нижестоящие ценности. Первый подход характерен для варвара, (который, увы, встречается и в цивилизованном обществе), лишь потребителя, второй – для человека подлинной культуры.

Все это значит, что структура культуры, будучи по составу идентичной структуре продукта труда, отличается от последней своей ориентированностью на мир ценностей, своим акцентированием ценного, идеального, духовного, воплощающегося в процессе человеческой деятельности.

Культура – понятие в первую очередь ценностное. Она, конечно, имеет и бытие, она существует и создается в реальном мире человеческой истории, неразрывно связана с фактическим бытием человека, но именно в силу особенностей человеческого бытия, заключающихся, в первую очередь, в самосозидании человеком себя и своего мира, она, культура, во всех измерениях ее сущности, может быть понята только в связи с ценностями. Культура есть, как мы стремились это показать, не что иное, как мир воплощенных ценностей. Поэтому последнее слово в вопросе о культуре принадлежит учению о ценностях.

4. О ПОНЯТИИ ЦЕННОСТИ

Специфическая особенность освоения мира «через посредство мышления», его отличие от других способов освоения заключается в том, что для «мыслящей головы» «реальный субъект» (т.е. субъект суждения, то, о чем судит «мыслящая голова» – Н.Ч.) остается все время вне головы, существуя как нечто самостоятельное и именно до тех пор, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически». Иначе говоря, это – осознание мира таким, каков он сам по себе, в его объектном бытии, безотносительно к нашим чувствам, потребностям, интересам и целям; это – способ познания мира, характерный для наук, рассматривающих мир как совокупность фактов, т.е. вещей и событий, существующих во времени и пространстве и связанных между собой различного рода закономерными и категориальными отношениями (причины и действия, условия и обус-

ловленного, части и целого, сущности и явления и т.п.).

Подобным способом можно (и должно) осознать не только внешний мир, но и самого человека и его взаимоотношения с миром, поскольку человек тоже один из фактов. Но, поскольку он не просто точка пересечения сил и тенденций, действующих в мире объектов, не простое звено в цепи других фактов, а творец нового – социально-го и культурного – мира, постольку он имеет дело не только с фактами, но и с чем-то принципиально от них отличным. Человек не только объектообразно взаимосвязан с окружающими явлениями, но и относится к ним как субъект, преобразующий их согласно своим целям и потребностям. Способ освоения мира, соответствующий такому к нему отношению, не может не быть качественно иным, чем его рассмотрение «мыслящей головой».

При таком способе освоения явления действительности рассматриваются не в их фактическом бытии, нейтральном по отношению к человеку, а именно в отношении к его субъектным стремлениям и интересам. В отношении же к целям и интересам субъекта явления внешнего мира выступают как пригодные (или непригодные) средства удовлетворения потребностей, или же как достойные (или недостойные) стремления цели. Для такого вида сознания предметы и явления полезны или вредны, приятны или неприятны, желанны или нежеланны, хороши или плохи. Это – оценивающее, ценностное сознание. Оно направлено на выявление не объектно-фактических определенностей явлений, а их той или иной (утилитарной, инструментальной, экономической, эстетической и т.п.) ценности для человека.

Характерные черты ценностного сознания, категории, в которых оно осознает мир, требуют специального исследования. Здесь, поэтому, можно лишь указать на некоторые его особенности, вытекающие из различения теоретико-познавательного и ценностного подходов к миру.

Ценностное сознание, как уже было сказано выше, тесно связано с субъектно-творческим отношением к миру, с его практическим преобразованием, оно видит мир сквозь призму субъекта-творца. Поэтому основные особенности ценностного сознания помогает раскрыть анализ специфики творческой деятельности. Иначе говоря, деятельность человека имеет не только причинно-обусловленный, но и целенаправленный характер, а сознание, рассматривающее мир с точки

зрения субъекта этой деятельности, можно охарактеризовать как телеологическое, поскольку оно судит о своем предмете в категориях средства и цели.

Судить же о предметах в категориях средства и цели – это значит не описывать их в их фактическом бытии, а устанавливать их пригодность как средства или достоинство как целей деятельности человека. Иначе говоря, телеологически оценивать предмет – это значит не выявлять его естественные свойства (ибо естественных телеологических свойств попросту не существует), а расценивать его таким (или не таким), каков он должен быть, – т.е. судить о нем с точки зрения характера его долженствования, соответствия должному.

Телеологические свойства явлений, раскрываемые ценностным сознанием – это не природно-реальные их признаки; в них (подобно стоимости товара) нет ни атома телесной субстанции. Они присущи явлениям не самим по себе, а лишь постольку, поскольку они вовлечены в практическую деятельность человека. Они выражают значимость явлений для человека.

Телеологическое, должное, значимое свойство явления и есть его ценность. Последнее дается ценностному сознанию обычно (вместе с ее носителем, переживается как особое свойство предмета (реального или идеального, действительного или воображаемого), однако отношение ценности к ее носителю в корне отлично от отношения реальных, фактических акциденций вещи к ее субстанции. Ценность есть всегда ценность для чего-либо кого-либо, следовательно очевидно, что она не природно-реальный признак вещей. Это особенно ясно видно при сравнении ценности с реально присущими предмету свойствами. В то время, как существование свойства целиком и полностью зависит от существования самой вещи, наличие ценности не зависит от фактического существования или несуществования ее носителя. Ценность (и ее «бытие» в качестве ценности) абсолютной справедливости, например, вовсе не ущемляется тем, что она до сих пор далеко не полностью реализована в мире. Ценность мечты может превосходить ценность наличного блага. Да и это последнее ценно не постольку, поскольку оно существует фактически, а поскольку оно таково, каким должно быть.

Все это, конечно, не значит, что ценность вовсе не зависит от естественных свойств ее носителя или что она совершенно индиффе-

рентна к реальности. Как раз наоборот: специфическая ценность любого предмета обусловлена именно естественной онтологической его особенностью. Образы фантазии, например, сами по себе могут иметь эстетическую, психологическую, но не утилитарно-потребительскую ценность. С другой стороны, товар, конечно, может иметь, помимо экономической, и эстетическую ценность, но, разумеется, не в качестве категории, характеризующей тот или иной тип хозяйства, а в качестве предмета эстетического созерцания.

Аналогично отношение ценности к ее осуществлению в реальности. Как уже было сказано, мере ценности вовсе не эквивалентна мера ее воплощения в действительности; но не потому, что ценность не нуждается в реализации и не требует от нас воплощения. Наоборот, она требует именно полной реализации, навязывается нам как задача, решение которой жизненно необходимо для нас. Это объясняется тем, что ценность раскрывается не бесстрастной, абстрактно «мыслящей голове», а живому, конкретно-целостному человеку, дается ему как предмет его потребностей и стремлений; явление, не переживаемое как необходимое средство удовлетворения потребностей или как достойная стремления цель, не затрагивающее чувств и воли, не может стать предметом ценностного сознания, не будет иметь для человека ценности. Поскольку же ценность постигнута (и именно в той мере, в какой она постигнута), она обладает побудительной способностью, выступает с требованием ее осуществления. Она и есть, говоря словами Маркса, та «сознательная цель, которая как закон определяет способ и характер» действия человека и которой он «должен подчинять свою волю». В этом, в частности, проявляется как идеальный, должный и телеологический характер ценности, так и ее направленность на осуществление, ее «тяга» к воплощению.

Необычный, «неестественный» характер ценности объясняется тем, что это понятие на самом деле не приложимо к естественным явлениям, к природе как таковой, из-за того, что оно действительно чуждо понятийному аппарату естественных наук. Область его применения — человеческий мир культуры и социальной действительности как надстройки над природой, надстройки, творимой руками, головой и сердцем человека. Ценностью могут обладать не природно-естественные явления в их независимом от человека бытии, а явления культуры как воплощения человеческих сущностных сил, как раскрытая в

человеческой деятельности его психология. Телеологическая точка зрения, оценка явления как должного или недолжного неприменима к миру объектов как таковых (бессмысленно, например, говорить, что то или иное природное явление таково или не таково, каким оно должно быть), но не только правомерна, а и необходима для понимания феноменов культуры, поскольку их не только можно, но и нужно рассматривать как в качестве объективно-социально детерминированных фактов, так и в качестве воплощенных ценностей.

Простой пример убедит нас в этом. Сравним мраморную глыбу с изваянной из нее статуей. Статуя, разумеется, сохранила все физико-химические свойства мраморной глыбы, но приобрела и новые, природе не известные особенности и черты. Она наполнилась духовным, идеальным содержанием, стала средством для выражения определенной цели, обогатилась смыслом и значением, стала воплощенной эстетической ценностью.

Наличие идеального содержания, значения, смысла, включенность в телеологический ряд качественно отличают феномены культуры от естественных фактов. Поэтому для понимания первых объективно-логический, фактологический способ рассмотрения недостаточен. Он должен быть восполнен ценностным подходом, вернее, аксиологическим способом осознания. Феномен культуры как воплощения, может быть доступен лишь целостному сознанию, не расчлененному на объектно-ориентированный и субъектно-ценностный подходы к освоению мира.

5. ЦЕННОСТИ-СРЕДСТВА И ЦЕННОСТИ-ЦЕЛИ

Наличие ценности в феноменах культуры объясняется тем, что они являются результатом творческой, т.е. свободной целенаправленной деятельности человека. Разумеется, не абсолютно, а лишь относительно свободной, поскольку любой вид деятельности человека объективно определен и ограничен как природными, фактическими свойствами самого человека и предмета и орудий его труда, так и социально-историческими условиями, в которых он живет и творит. Однако, в рамках естественной и социальной детерминации деятельность человека можно, как мы это видели выше, рассматривать как сво-

бодную.

Свободную в том смысле, что цель, которая определяет способ и характер деятельности, выбрана, задана себе самим субъектом.

Но, очевидно, что о свободе человеческой деятельности можно говорить только в том случае, если ее определение, детерминация целью принципиально отлична от реально-причинной детерминации, если цель есть не реально действующая сила, а нечто еще не существующее, но свободно выбираемое и полагаемое человеком, т.е. ценность. Человек свободно творит тогда, когда привносит в мир нечто принципиально новое, до сих пор не существующее. Разумеется, этого можно добиться, лишь используя в качестве средств имеющиеся в наличии, фактически существующие вещи и силы. Тем самым, последние приобретают характер инструментальных ценностей. А так как они могут быть ценными лишь постольку, поскольку пригодны для достижения цели, то ясно, что источником ценности средств следует считать ценность достижимых с их помощью целей. В этом – и только в этом, а не в этическом – смысле справедливо выражение: «цель оправдывает средства». А все это значит, что корень ценностей надо искать в целевых ценностях, в ценностях-целях. Цели же, как известно, до их реализации могут существовать только идеально, иначе бессмысленно было бы стремление к их реализации.

Сказанное означает, что человеческая деятельность, и в первую очередь деятельность культуротворческая, определяется и направляется двумя принципиально различными рядами факторов: материально-реальными, которые причинно ее детерминируют, и идеальными, которые, очевидно, именно в силу своей идеальности, т.е. нереальности, могут обрести силу реального воздействия только в том случае, если человек сам будет тянуться к ним, переживать их в качестве своей насущной материальной или духовной потребности, т.е. воспринимать их как ценности. Означает это и то, что свободно-целенаправленная деятельность человека есть ценностно-детерминированная, ценностно-ориентированная деятельность.

Здесь-то и возникают самые сложные вопросы марксистской аксиологии. Марксизм не признает объективного существования идеальных предметов и, следовательно, отрицает возможность их объективно-реального воздействия на человека. Может поэтому показаться, что ценности коренятся в человеке и только в человеке, что они

полностью субъективны.

На первый взгляд в этом не может быть и сомнения. Мы уже видели, что в природе до человека никаких ценностей не было и не могло быть. Ценности живут, облекаются плотью только в мире культуры, а она ведь, бесспорно, дело рук человеческих. Можно привести и другие доводы в пользу зависимости ценностей от человека. Вся история человеческой культуры подтверждает, что иерархии ценностей, воплощенные в различных социальных, политических, юридических, моральных, религиозных и других системах и институтах, были выражением субъективных интересов классовых, расовых, этнических, национальных и иных общностей, групп рода человеческого.

Однако очевидно, что все эти доводы не могут говорить в пользу полного релятивизма и субъективизма в аксиологии. Субъективизм и релятивизм в теории ценностей означают такую точку зрения, согласно которой нет никаких общезначимых ценностей, ценно только то, что там или тут, в какие-то времена признавалось ценным той или иной группой людей. Такая точка зрения исключает правомерность даже постановки вопроса о сравнительной ценности различных иерархий ценностей, признаваемых разными группами людей. Но релятивизм в аксиологии (так же как и в теории истины) внутренне противоречив, опровергает сам себя, ибо в ситуации, в которой все одинаково (и с одинаковым правом) ценно, говорить о ценности бессмысленно. Ведь ценное – это то, что заслуживает предпочтения, что надо выбирать. Ценность (более высокая ценность выбираемого по сравнению с отвергаемым) и должна быть критерием выбора. Если считать таким критерием фактическую силу потребности или интереса субъекта, то такое мнение было бы равносильным отрицанию ценностей детерминации человеческого поведения и, тем самым, отрицанию его целенаправленной, свободнотворческой деятельности. Если же считать критерием творческой деятельности предпочтение высших потребностей низшим, то непонятно, на основании чего можно высшие потребности отличить от низших, если нет, опять-таки, объективных критериев сравнения. Очевидно, что таким критерием может быть только какой-то объективный момент в самой ценности, в мире ценностей.

Все известные нам ценности суть ценности для человека, «на-

правлены» на него, но это не значит, что ценны лишь блага, являющиеся средствами удовлетворения потребностей человека. Должны иметься не только обусловленные субъективными потребностями ценности-средства, но и безусловные ценности-цели, стоящие перед человеком как категорические требования и являющиеся мерилем всех других ценностей (включая ценность отношения к ним). В полемике с софистами Сократ убедительно показал это на примере этических ценностей.

Подтверждается это и тем, что вполне правомерен вопрос о ценности отдельных людей. Очевидно, что и этот вопрос можно решать лишь по характеру отношений людей к ценностям, которые они предпочитают. Вряд ли можно думать, что у нас нет объективных оснований не ставить на одну доску солдата, отдающего жизнь за родину, и, например, взяточника, видящего смысл жизни в накоплении материальных ценностей.

История нам дает немало примеров того, как люди поклонялись мнимым, ложным ценностям, но это говорит, наверное, не против возможности подлинных, «истинных» ценностей, а именно за них, так как заблуждаться можно лишь там, где можно и не заблуждаться.

Высшие ценности-цели не могут быть только релятивными и субъективными, в них должны быть и моменты абсолютного и объективного. Без этих моментов весь иерархический ряд ценностей теряет ценность, ибо, как мы уже видели, ценность средств зависит от целевых ценностей, от ценностей-целей. К высшим ценностям приложима диалектика относительного и абсолютного. В полной аналогии с истиной (кстати говоря, одной из высших ценностей), которая относительна в каждом конкретном достижении, но абсолютна в своей тенденции и обладает достоинством истины постольку, поскольку содержит в себе зерно абсолютной, любая высшая ценность (социальная, этическая, эстетическая...) относительна в своем конкретном осознании и осуществлении, однако ценна постольку, поскольку как-то причастна абсолютной ценности и светится ее светом.

Диалектика абсолютного и релятивного в понятии ценности дает ключ для раскрытия соотношения классовых и общечеловеческих, эпохально-обусловленных и безусловно-вечных моментов в осознании и осуществлении ценностей в истории человечества. Ценность, реализованная в каждую данную общественно-историческую эпоху,

тем или иным классом, в том или ином культурном благе, имеет относительный характер; однако в той или иной мере содержит в себе зерно общечеловеческой безусловной ценности и тем ценнее, чем ближе к ней, чем в большей мере внедряет ее в социальную жизнь.

Абсолютность ценности может, очевидно, означать ее безусловную значимость в качестве последней, наивысшей цели, долженствование ее полного исчерпывающего осуществления, полного просветления мира человеческой культуры ее светом, полного подчинения в этом мире необходимости – свободе, материи – духу, реальности – идеалу, полного освобождения человека от всяких форм угнетения и отчуждения. Такого рода абсолютность ценности вполне мыслима в качестве тенденции развития человечества, в качестве идеала в последней инстанции, к которому (к идеалу) стремится человечество.

Гораздо труднее вопрос об объективности ценности. Разумеется, нельзя понимать эту объективность в смысле гипостазирования ценностей, в смысле отождествления их с реальностью, приписывания им особого рода идеально-онтологического существования, чем грешит, например, т.н. реалистическая аксиология Шелера-Гартмана. Гипостазирование ценностей снимает саму проблему ценности как чего-то принципиально отличного от бытия, от фактического, фактообразного существования.

Нельзя отождествлять объективность ценности и с объективностью истины, смешивать – на манер неокантианцев – аксиологию с гносеологией, ибо при таком смешении опять-таки игнорируется специфика ценностей, содержание которых никак нельзя (в отличие от содержания истины) считать точным отображением реальной действительности. Как раз наоборот, ценность должна не отобразить реальность, а преобразить ее по своему образу и подобию, т.е. сама нуждается в отображении в реальности.

Объективность ценности явно отличается и от своеобразной объективности социологических законов. Правда, ценность и связанные с ней категории имеют, как было уже сказано, прямое отношение к культуре и культуротворческой деятельности человека, которые не могут не быть социально детерминированными, не могут не подчиняться социологическим законам; правда и то, что ценности, санкционированные обществом в виде общеобязательных норм (юридических законов, норм нравственности, религиозных заповедей, соци-

альных установок и т.п.), могут действовать с силой социологических законов; однако объективность ценности отличается от объективного действия социологических законов, так как подчинение последним не зависит от воли людей, а нормам они должны подчиняться добровольно. Общеобязательность санкционированных норм, к тому же, обеспечивается не столько подлинной их ценностью, сколько реальными общественными институтами, заинтересованными в соблюдении этих норм.

Все это значит, что объективность ценности должна быть совершенно своеобразной, «аксиологической» объективностью. Необходимость этой своеобразной объективности видна не только из того, что без ее допущения невозможно обоснование самой аксиологии, этики, эстетики, философии культуры, философии права и ряда других дисциплин (как они могут считаться научными дисциплинами, если их законы не объективны?), нельзя решить проблемы смысла жизни, смысла истории и т.п., но и из того, что сами ценностные суждения и ориентации, сами оценки могут быть более или менее верными, более или менее правомочными, «истинными». Если бывают субъективно-обусловленные ложные понимания ценностей (а что это бывает, подтверждается всей историей человечества), то должны быть и подлинные (и в этом смысле объективные) ценности.

Решение проблемы специфической «аксиологической» объективности ценности – задача, требующая специального исследования, что я и постараюсь сделать в одной из последующих глав. Здесь можно лишь попытаться показать ее принципиальную разрешимость на примере эстетической ценности.

6. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ И ЕЕ СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ОБЪЕКТИВНОСТЬ

Среди высших ценностей, придающих смысл человеческому существованию, обычно называют и эстетические ценности. Насколько это правильно, насколько можно считать их ценностями-целями? Ведь высшими ценностями, как мы уже видели, могут быть только ценности-цели. В каком смысле можно считать целями ценность эстетических феноменов, т.е. природной красоты и художественных произведений?

Создание художественных произведений человек может рассматривать как цель и смысл своей жизни, но в отношении природной красоты говорить о целях бессмысленно. Да, конечно, я могу поставить целью увидеть северное сияние и пережить его красоту, но считать, что красота этого явления ценна потому, что в нем осуществлена какая-то цель человека, было бы, по меньшей мере, нелепо. Еще нелепее кажется считать красоту естественных явлений результатом человеческой деятельности.

Выше все время подчеркивалась противоположность ценности и фактического бытия, недопустимость отождествления фактической «плоти», реального, пространственно-временного причинно-обусловленного явления как носителя ценности с самой этой ценностью – с идеальной, телеологически определенной «душой» блага как феномена культуры. И вот по всем этим статьям красота природных явлений выглядит совершенно не похожей на ценность.

И действительно, если бесспорные ценности (например, социально-политические и этические) имеют ярко выраженный должный характер, являются долженствованием и требуют от нас усилий для их реализации, то красота природных явлений дается нам в готовом виде, не нуждается, по-видимому, ни в каком участии человека.

Обычно приобщение к ценности выключает любой факт из природного бытия и вводит его в мир культуры. Красота же природных явлений воспринимается как именно ее (природы) достояние. Она как раз и приобщает нас к самой природе с особенной интимностью.

Если все другие ценности легко абстрагируются от их носителей и даже нуждаются в таком абстрагировании для их постижения в чистом виде, то абстрагирование красоты от чувственно-воспринимае-

мого тела природно-эстетического феномена просто невозможно. Если даже считать, что красивый естественный предмет, подобно культурным благам, состоит из реального «тела» и идеальной «души», то эти стороны слиты в нем до того органично, что их разъединение убивает красоту. Лишаясь «тела» (чувственно-воспринимаемого облика), красота перестает быть красотой. Идея истины может и должна быть истинной, этическая идея – нравственной, идея же красоты красивой быть не может.

Все это, по-видимому, говорит о том, что красота природы есть не ценность, а естественное ее объективное свойство. Но если бы это было бы так, то она была бы доступна для естественнонаучного познания. Однако естествознанию с его объективно-логическим понятийным аппаратом красота природных явлений вовсе недоступна; в любом природном явлении естествознание видит физическое строение, химический состав и т.д., но не красоту или безобразие.

Конечно, ни одному естествоиспытателю не возбраняется любоваться прекрасным ландшафтом, как всякий человек он имеет право настроиться на лирический лад. Но ему надо именно настроиться, переключиться с одного способа видения мира на другой – с объективно-объясняющего на субъективно-оценивающий, так как переживание типа «ах, как это красиво» есть, разумеется, переживание оценочное. А оценочные переживания уместны только там, где предполагается ценность.

Что красота природы есть своеобразная ценность, видно и из того, что она притягивает нас, что мы стремимся к ней, желаем ее. А предмет стремления и есть как раз ценность.

Еще один довод в пользу ценностного характера красоты природы можно видеть в том, что, по справедливому мнению большинства наших эстетиков, бессмысленно говорить о красоте и прочих эстетических свойствах явлений вне эстетического отношения человека к миру. А если это так, то нельзя сомневаться и в ценностном характере красоты природы, ибо все, что человек видит сквозь призму своего субъективного отношения, неизбежно имеет ценностный характер.

Доводы за и против ценностного характера красоты природы звучат одинаково убедительно. Получается, что мы впали в антиномию: красота есть одновременно и природная реальность, и (исключаю-

шая ее) ценность, она есть нечто одновременно реальное и идеальное, и сущее и должное, в одно и то же время она принадлежит и миру природы и царству культуры, есть нечто естественное и, в то же время, искусственное.

Очевидно, что эту антиномию можно разрешить лишь на основе преодоления дуализма между сущим и должным, реальным и идеальным, фактическим существованием и ценностью. Разрешение этой антиномии и раскроет нам полностью тайну культуры и, в частности, проблему отношения к ней красоты природы.

В принципе эта антиномия уже разрешена: реальное и идеальное, сущее и должное, природа и дух, существование и ценность суть не оторванные друг от друга и заостреневшие в себе сущности, а ступени единого развивающегося целого. Эти моменты хотя и противоположны, но являются в то же время взаимосвязанными, взаимопереходящими моментами единого процесса. Человек, находящийся в центре этого процесса, не разрывается на две части (или, точнее говоря, преодолевает этот разрыв) потому, что, будучи высшим продуктом развития природы, он не замыкает процесс развития, а продолжает его в новых формах, формах творчества культуры. Вот этот реальный процесс становления культуры (являющийся одновременно и процессом становления самого человека) и есть реальное разрешение указанной выше антиномии.

Культура, повторяю, творится руками, разумом и сердцем человека, но творчество есть не дело каприза его эмпирического «я», а выражение и дальнейшее закономерное-целесообразное развитие универсума. Творя культуру и самого себя, человек свободен в выборе своих целей, средств и ценностей, однако его свобода подлинна и направлена на осуществление подлинных ценностей тогда, когда она есть (и объективно-научное, и ценностное) осознание необходимости, когда целью и законом его воли становятся тенденции развития универсума, тенденции, которые на своем уровне он сам формирует.

Все это позволяет решить и антиномию эстетической ценности. В эстетическом предмете эмпирическое существование и ценностное должностное слиты воедино. Он – идеальная реальность и реализованный в чувственно-воспринимаемой форме идеал. Он – воплощенная, внедренная в материю ценность, он – материя, насквозь пронизанная светом ценности. В силу всего этого, он есть зримый

образ культуры как единства сущего и должного, идеального и материального. Именно в этом смысле культура имеет эстетический характер, так как она есть искусство творчества, искусство созидания, творения.

Эстетический феномен есть не компромисс между сущим и должным, между фактообразным бытием и ценностью, а их слияние в новую – эстетическую действительность.

Общение с этой действительностью, т.е. эстетический опыт человечества, раскрывает ему особую – «поэтическую» – правду о мире и о месте человека в нем. Если для «мыслящей головы», для теоретически познающего субъекта мир есть совокупность абсолютно нейтральных по отношению к человеку объективных фактов, совершенно очищенных от всяких следов человеческого конкретно-чувственного присутствия в этом мире (каковы миры математических, физических и т.п. объектов), то мир эстетически воспринимающего субъекта одухотворен, полон человеческого содержания. В эстетическом опыте своеобразно выявляется, выражается то реальное обстоятельство, что с появлением человека в мире весь универсум приобрел новое измерение.

С точки зрения теоретически познающего, объектно-ориентированного субъекта мир поэта есть, разумеется, иллюзия. С точки же зрения этого последнего, мир науки – это не подлинный живой мир, а умерщвленный мир абстракций. Кто же может и должен быть судьей в этом споре между теоретически мыслящим и эстетически переживающим мир субъектами, между «физиком» и «лириком»? Наверное, объективным судьей может быть не первый из них, поскольку он сам участник спора, а философ, который, конечно, доказательность своих суждений должен основывать на объективно-научном подходе к делу, но будет считаться и с мнением субъекта эстетического, с его поэтической правдой о мире. Ведь правда эстетического опыта, сохраняя всю свою специфику, все свое отличие от научной истины, может, тем не менее, обладать и всем величием Правды.

Поэтическая правда может, разумеется, иметь только эстетическое, но не теоретическо-научное значение. Приписывать ей смысл последнего было бы ошибкой (в которую, кстати говоря, не раз впадали идеалистическая философия и виталистические и неовиталистические естественнонаучные теории). Однако делать из этого вывод, что

подлинная философия может игнорировать мировоззренческое значение этого опыта, тоже было бы ошибкой. Эстетический опыт раскрывает такой аспект взаимоотношения человека и мира, такие его стороны, которые не даны никаким другим видам человеческого опыта, не выявляются никаким иным способом духовного освоения мира, и поэтому философия, основывая свою научность на теоретически-мыслительном способе осознания мира, должна, в то же время, использовать и данные эстетического опыта. Выработывая свои понятия о Мире, Человеке и Культуре, философия должна считаться и с поэтической, лирической правдой о них, ибо раскрываемые и творимые искусством как эстетической деятельностью ценности являются не проекциями на мир субъективных потребностей, а выражением реального и, в этом смысле, объективно существующего взаимоотношения человека и мира.

ДИНАМИКА КУЛЬТУРЫ И ПЕРЕОЦЕНКА ЦЕННОСТЕЙ

1. ДИНАМИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

В книге Ромена Роллана «Кола Брюньон» есть такой эпизод после одной из своих прогулок по Кламси и его окрестностям, Кола возвращается домой в особенно приподнятом настроении – он нашел чистый брусок дерева и счастлив в предвкушении того, какие чудесные вещи может вырезать или выточить из него; он может превратить его в гроздь винограда или в девичью фигурку, может запечатлеть в нем улыбку соседского мальчишки или лисью физиономию одного из «отцов» города... Словом, он может отобразить в нем свое видение природы, людей, свое отношение к друзьям и врагам, может передать посредством него частицу своего «я» потомкам.

Кола – мастер, поднявший свое ремесло до уровня искусства. В его отношении к труду проявляется творческая позиция художника. Но не только. Возможность творить наполняет Кола особого рода энергией, особой силой, которая и помогает ему переносить все удары его нелегкой судьбы – погромы врагов и «защитников» Кламси, чуму, смерть близких, пожар, разорение... Жизненность Кола в том, что он крепко врос корнями в родную землю (ведь зарывшись в нее, и спасся он от чумы), но, в то же время, дух его устремлен к прекрасным образам, которыми он населяет мир создаваемых им вещей.

«Кола Брюньон» написан в предчувствии первой мировой войны, в которой Роллан видел одно из самых страшных свидетельств кризиса буржуазной культуры, кризиса европейского духа, утратившего животворные корни. Роллан противопоставляет образ Кола больной, худосочной и извращенной культуре эпохи общего духовного декаданса современной ему Европы, как образ подлинно здоровой, живой народной культуры.

Здесь не место вдаваться в литературоведческий или эстетический анализ образа Кола Брюньона. Достаточно отметить, что в нем действительно нашли отражение некоторые существенные черты подлинно жизненной культуры, черты, помогающие понять ее сущность.

В первую очередь – это особого рода энергия, которая заражает

человека, истинно приобщившегося к культуре. Вряд ли можно считать поэтическим преувеличение мысль, красной нитью проходящую через всю книгу Роллана, мысль о том, что именно причастность Кола к творчеству культуры помогла ему выстоять в борьбе со стихийными и людской злобой организованными бедствиями. История культуры любого народа с полной достоверностью подтверждает, что культура – родная, или воспринимаемая как родная – есть вполне реальная сила, помогающая народу выстоять в борьбе с внешними и внутренними врагами, отстоять свою самобытность, свое место под солнцем.

Второе – то, что культура обладает этой заражающей энергией тогда, когда она глубоко укоренена в реальной жизни ее творцов и потребностей.

И третье – то, что культура обладает реальной силой, когда привносимые ею ценности органически соответствуют потребностям ее творцов и потребителей, отвечают необходимости их духовного роста.

Если перевести все это на менее образный язык, можно сказать, что культуру – хотя она, как мы убедились в предыдущей главе, и является продуктом труда – следует характеризовать не в терминах, описывающих завершенные, застывшие в своей готовности вещи, а в терминах, описывающих динамику, динамичность ее созидания и функционирования. Конечно, в процессе культуротворческой деятельности человек создает нечто такое, что можно рассматривать и как вещи, поскольку продукты этой деятельности имеют и вещную, предметную сторону, «оболочку» (орудия труда, архитектурные сооружения, скульптуры, книги и т.п.), но феноменами культуры эти вещи являются, – как опять-таки было показано выше, – не благодаря их вещной «оболочке», а благодаря тому, что в них воплощены, материализованы те или иные (инструментальные или целевые, экономические или духовные, личные или общественные...) ценности.

Предметные, вещные виды феноменов культуры во многом аналогичны товару, который, по словам Маркса, есть не вещь, а общественное отношение; с той, пожалуй, разницей, что в феномене культуры воплощены не только общественно-экономические отношения, но и отношения человека к природе, к нравственным и эстетическим ценностям, социально-психологические и идеологические отношения. Продукт культурного творчества, независимо от формы его вопло-

щения (материальная вещь, общественный институт, психо-физическая деятельность и т.д.), есть именно воплощение в некоторую форму некоего духовного идеального содержания. Вот это-то духовное содержание и придает феномену культуры особую внутреннюю жизненность, наполненность специфической энергией. Культура есть объективация человеческого духа, объективированный, объективный дух и, в качестве таковой, не может не сохранять деятельностно-активной сущности последнего.

Разумеется, воплощенный в вещи дух сохраняет свою жизненность лишь при включенности этой вещи в реальную, актуальную жизнедеятельность общества. По целому ряду причин она (эта вещь) может оказаться вне этой жизнедеятельности и тогда, конечно, станет просто вещью, до тех пор, пока вновь не будет возвращена в лоно живой культуры. Так памятники древней культуры, пролежавшие в земле много веков, разумеется, не могли проявлять свое духовное содержание и «вели себя» в недрах земли точно так же, как и другие ее составные части, но будучи извлеченными из недр (и понятыми), они вновь стали принимать участие в духовно-культурной жизни новых поколений. Значит, можно сказать, что до этого своего возрождения они все же в какой-то мере, а именно потенциально, в потенции, хранили в себе свою духовную силу. Без этого было бы совсем непонятно, как могло бы ожить – хотя бы частично, – именно то их духовное содержание, которое было в них вложено их творцами. Разумеется, мы не всегда правильно интерпретируем духовное содержание древних памятников, можем иногда и просто ошибаться при этом, но в большинстве случаев мы все-таки понимаем, постигаем хотя бы основные моменты этого содержания; иначе и речи не могло бы быть о развитии культуры, ибо развитие невозможно без преемственности, без наследования каких-то существенных черт культуры прошлых поколений.

Вот в этой внутренней жизненности культуры, в ее заряженности деятельно-духовным содержанием и следует, очевидно, видеть источник той энергии, которой она заражает всех, кто подлинно общается к ней.

Культура, как неоднократно подчеркивалось в предыдущей главе, есть не что иное, как реализация, воплощение ценностей, их внедрение в жизнь в акте творчества; она есть преобразование мира ок-

ружающих человека вещей, самого человека, его мыслей, чувств, форм взаимоотношения с другими людьми, их превращение в телеологически организованные образования, наполненные смыслом, значением, духовным содержанием. И вот, очевидно, акт этого творчества – в силу того, что в его результате создаются телеологически организованные, духовным содержанием наполненные вещи, – не умирает, не кончается в продуктах творчества, а продолжает жить в них новой, своеобразной жизнью.

Не надо думать, что говорить о внутренней жизненности, динамичности культуры – значит выражаться о ней метафорически. Конечно, понятия творения культуры и сотворенной культуры не идентичны, в сотворенном феномене культуры не могут продолжать жить все аспекты и сопутствующие обстоятельства его сотворения; но в самой существенной глубинной своей части акт творчества и сотворенный феномен не могут не совпадать – и то и другое есть единство идеальной ценности и ее реального носителя. Психологические «механизмы» акта сотворения, социально-исторические его условия могут лишь косвенно отразиться в сотворенном феномене, несоединение ценности с ее носителем (что и является сущностью культурного творчества) не может не повториться в сотворенном феномене.

Внутренняя напряженность феномена культуры объясняется и тем, что в большинстве случаев (за исключением лучших творений искусства) они, эти феномены, не бывают завершено-совершенными; ценности в них никогда не бывают реализованы, воплощены до конца, природная материя этих феноменов никогда не бывает полностью пронизана светом ценности. Любое орудие труда может и должно быть усовершенствовано, любая научная теория содержит (и может содержать) только относительную истину, никакой нравственный поступок не может воплотить в жизнь всю полноту нравственной ценности и не может проявить все нравственные возможности человека. Сознательное самопожертвование и, как таковое, вызывающее наибольшее уважение и восхищение, переживается, в то же время, как трагедия, потому что вместе с гибелью героя гибнут и его не успевшие раскрыться другие нравственные возможности.

Только в искусстве бывают случаи полного воплощения ценности, ее полного слияния с тканью художественного произведения. Это, очевидно, объясняется не только специфическим характером самой

эстетической ценности, изначальной слиянностью ее «тела» и «души», но и тем, что воплощение духовно-ценностного содержания в материальной форме, просветленность-прозрачность этой формы бывает полной, совершенной лишь с эстетической точки зрения, лишь для эстетического видения. Короче был прав, утверждая идентичность эстетической интуиции и выражения; он заблуждался лишь в том, что переносил эту тождественность в сферу духа, и недостаточно подчеркивал, что эта идентичность имеет силу лишь в области эстетического восприятия. Эстетический взор должен видеть и видит в «Моисее» Микеланджело именно Моисея, а не интенциональный образ Моисея + обработанную глыбу мрамора; но для внеэстетического взора (утилитарного, естественнонаучного) мраморное тело «Моисея», конечно же, вовсе не лишилось ни своей косности, ни физико-химических свойств.

Эстетически-зримый характер полного воплощения ценности в лучших творениях искусства, достигаемая в искусстве полная гармония духовного содержания и материальной формы еще раз указывают на особое место искусства в культуре, на то, что оно есть зримый облик культуры, что оно показывает, воочию выявляет то, чем и какой должна быть культура.

Преодоление противоположности между сущим и должным, слепой необходимостью и свободной целесообразностью, реальным и идеальным, их слияние в напряженно-гармоничное единство, достигаемое в лучших творениях искусства, характерно и для любого другого феномена культуры. Однако с той разницей, что – как уже было сказано выше, – ни в одном феномене культуры, кроме искусства, это преодоление противоположностей не бывает до конца завершенным. Достижение полного воплощения ценности остается, как правило, задачей, которую нужно, должно выполнить.

В этом тоже ясно видна динамичность сущности культуры. При этом долженствование есть не извне предъявляемое к культуре требование, а ее внутренняя характерная черта. Поскольку, – как это было показано в предыдущей главе, – культура есть явление ценностное, а ценность есть то, что должно быть, есть нечто должное, постольку нацеленность, внутренняя устремленность к должному есть структурный момент сущности культуры.

Динамичность сущности культуры проявляется в плане ее бытия

в том, что это бытие есть всегда становление, созидание культуры, есть культуротворчество, развернутое в историческом времени, вплетенное в живую историю человечества. Человек творит культуру, утверждая себя в предметном мире, преобразуя враждебно-стихийные силы этого мира (и собственной стихийно-животной природы) в целесообразно устроенный человеческий мир. Тем самым созидание культуры есть внутреннее содержание истории человечества, истории становления и развития человека. Динамичность сущности, «идеи» культуры в плане ее существования проявляется как историчность.

2. ИСТОРИЧНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

Об историчности культуры можно говорить, по меньшей мере, в двух значениях. Во-первых, в том смысле, что, – как уже было сказано, – культура внутренне вплетена в историю человечества, составляет внутреннее содержание этой истории. И, во-вторых, в том смысле, что каждая данная культура, культура на данном этапе ее развития, обусловлена и ограничена общественно-историческими условиями ее возникновения и функционирования, в силу чего большинство ценностей, на воплощение которых она претендует, бывает реализовано в ней далеко не полностью и, следовательно, ценность самой этой культуры может быть только относительной.

Нетрудно заметить, что в этих двух значениях выражения «историчность культуры» есть и нечто общее – само понятие историчности, охватывающее как бесконечность развернутости во времени, устремленность к будущему полному воплощению, так и недостижимость и недосыгаемость (точнее, относительную достигаемость) этой своей внутренней цели. Два значения историчности культуры – это два момента диалектики ее развития. В одном из них фиксируется момент непрерывности становления культуры, в другом – момент прерывности. Культура всегда есть напряженная устремленность, есть неутолимое стремление, но она не может быть только стремлением, только неутолимой жадой, она должна быть, в то же время, хотя бы относительным, хотя бы частичным достижением.

Так оно и бывает фактически. Человечество достигает определенного уровня культуры, но не успокаивается на этом, понимая или

чувствуя, что достигнутый уровень культуры еще не есть вся культура, что необходимо идти дальше, вперед, к более полной реализации ценностей, придающих ей смысл.

Однако это фактическое положение вещей ставит перед философией культуры целый ряд необычайно трудных проблем. Мы, например, привыкли думать, что фактическая история культуры человечества есть история прогресса, зигзагообразного, противоречивого, но все-таки развития, совершенствования культуры. В чем основание этой веры? Насколько она обоснована? Не путаем ли мы прогресс чего-то другого с прогрессом культуры? Откуда мы знаем, что данный результат человеческой деятельности относится к культурным достижениям, а не к чему-то вне или антикультурному? На основании чего мы можем утверждать, что в данном феномене культуры та ценность, которая в нем должна была быть воплощена, реализована лишь частично, относительно? Как можно судить об относительности чего-либо, не зная, не обладая абсолютным? Как мы можем судить о ценностях, в частности об их относительности или абсолютности, об их полном или не полном осуществлении, до полного их осуществления?

Очевидно, что все эти вопросы упираются в проблему критерия культуры. Не имея этого критерия, нельзя вразумительно ответить ни на один из перечисленных здесь вопросов о культуре (да и ни на любой другой).

Для теологических и идеалистически-теологических теорий культуры вопрос об ее критерии решается довольно просто: этот критерий есть бог (или идея, мировой разум, абсолютный дух и т.п.), одновременно являющийся и первой причиной и последней целью возникновения и развития человечества и его культуры. Как цели культуры, так и механизм ее осуществления заранее заданы человечеству. Заранее задан и сценарий возникновения и развития культуры. Становление человеческой культуры оказывается лишь разыгрыванием запрограммированной на небесах (или в «генетическом коде» гегелевского абсолютного духа, осуществляющего себя и посредством истории человечества и его культуры), запланированной театральной постановки.

Понятно, что творческая роль человека в таком образом понятой культуре оказывается лишь фикцией, а его свобода (являющаяся, как

это было показано в предыдущей главе, сущностью творчества) только иллюзией свободы. Идеалистическая трактовка свободы как осознанной необходимости означает, в лучшем случае, замену опосредствованного подчинения божественному промыслу (опосредствованного стихийными силами природы, являющимися, со своей стороны, проявлением этого промысла) непосредственным, прямым растворением в требованиях этого промысла.

Если бы теолого-телеологическая теория культуры была права, то человечество, воображающее, что это оно творит культуру, причем творит в муках и в крови, имело бы все основания возмутиться вместе с Белинским, который, ознакомившись с гегелевской теорией мышления, гневно заявил, что, черта с два, он вовсе не намерен мыслить за кого-нибудь другого. Белинский был прав в том смысле, что (если расширить и довести до логического конца сферу бытия его бунта) творчества человеческой культуры лишается своего смысла, если она создается по указке сверхчеловеческих сил и если ее целью является не утверждение и развитие человека, а его растворение в абсолютном духе. А так это и получается в теолого-телеологических теориях культуры, в частности, в философии духа Гегеля, как наиболее рационализированной, логизированной (и тем самым до конца проявившей все лучшие и худшие стороны) идеалистической модели культуры.

Здесь не место для развернутого критического анализа гегелевской философии духа как, в сущности, его же философии культуры. Помимо сказанного, здесь можно ограничиться ссылками на то, что, несмотря на целый ряд положительных моментов, рациональных зерен (особенно ярко проявившихся в его теориях права, истории, искусства и истории философии), в целом гегелевская модель культуры оказалась несостоятельной, недейственной до такой степени, что почти вся послегегелевская философия считает Гегеля чуть ли не главным виновником кризиса буржуазной культуры. Многие упреки в адрес Гегеля действительно справедливы. Он действительно повинен в игнорировании роли личности и ее свободы в творчестве культуры и истории; он дает немало поводов для ссылок на себя разного рода сторонникам тоталитарных режимов, как правило, подавляющих культуру. Лишенный человеческого сотрудничества бог, проповедуемый Гегелем, был действительно обречен на смерть и на самом деле умер

для европейской культуры; провозглашение искусства анахронизмом обернулось не только тем, что послегегелевская европейская культура утратила эстетически-жизнерадостный характер, но и глубоким декадансом самого искусства, все более пронизываемого безвыходно трагическими настроениями.

Однако винить во всем одного Гегеля или хотя бы считать его одним из главных виновников кризиса буржуазной культуры было бы очевидной наивностью. Корни этого кризиса марксистская наука видит гораздо ближе и одновременно глубже – в самом способе бытия буржуазного общества и его культуры.

Корень заблуждений идеалистически-теологических теорий культуры лежит в том, что они ищут критерий культуры (и соответственно цели и подлинные источники ее развития) в области, трансцендентной реальной культуре и реальной человеческой деятельности, направленной на ее созидание. Если признать мысль о том, что от всех других видов человеческой деятельности творчество культуры следует отличать тем, что творец должен быть свободным в выборе целей творчества, что эти цели должен полагать он сам, а не кто-либо или что-либо другое, то станет ясным, что всякая попытка обоснования и оправдания культуры сверхчеловеческими или сверхприродными силами не может не быть ошибочной. Чем бы ни навязывалась цель деятельности, – самым низменным инстинктом или самой сверхдухотворенной силой, – если она навязана, если она с реальной силой детерминирует и направляет эту деятельность, то последняя, – каким бы иллюзиям деятель ни предавался, – будет выполнением принудительной работы, а не свободным творчеством культуры. Следует обратить особое внимание на то, что здесь речь идет именно о реальной детерминации, о понимании цели творчества как реальной силы, способной реально воздействовать на предполагаемого творца культуры. Если даже допустить, что в подобной ситуации культурный феномен действительно может быть сотворен, то подлинным его творцом, творцом всего ценного в сотворенном феномене надо будет признать, конечно, именно эту высшую силу, задающую цель творчества и программу ее реализации, а не работника, выполняющего здесь роль инструмента, машины. Так оно и получается в объективно-идеалистических теориях культуры.

А это значит, что теория культуры, с порога отвергающая всякого

рода сверхъестественные силы, должна искать критерии культуры в самой реальной истории человечества и его культуры. И цели, и источники, и критерии творчества культуры для такой теории имманентны истории человечества и его культуре.

Как же это возможно, если правильно положение, высказанное в начале этого параграфа, положение о том, что ценность каждой наличной культуры релятивна, относительна? Как можно отличить культуру от не-культуры, если мы всегда имеем дело с относительно-культурными ценностями? Ведь было бы бессмысленно для доказательства принадлежности того или иного явления к культуре ссылаться на то, что это явление сделано человеком. Люди, как хорошо известно (особенно нам, живущим в двадцатом веке), способных не только творить культуру, но и разрушать ее и истреблять как ее творцов, так и ценителей.

Вопрос о критериях культуры в наше время уже перестал быть отвлеченно-теоретическим вопросом. В условиях современных самых разномастных социальных движений, в условиях развертывающейся научно-технической революции, которая дает в руки человечеству невиданные до сих пор средства как для расцвета человеческой жизни и культуры, так и для уничтожения самой нашей планеты, – в этих условиях проблема культуры, ее критериев и путей сохранения и развития, стала одной из самых актуальных практических проблем, от решения которой зависит, не больше не меньше, как судьба самого человечества, его спасение.

Сказанное означает, что современное развитие культуры, в первую очередь, материальной культуры, техники (но не только ее), практически демонстрирует ее (культуры) значимость, притом решающую значимость для сохранения самого существования человечества. Если к тому же вспомнить, что первобытная культура была, очевидно, именно тем средством, которое помогло homo sapiens выжить в борьбе с биологическими видами, намного лучше него вооруженными природой, то естественно может напроситься мысль, что вот в этой инструментальной функции культуры и следует искать критерий отличия культуры от не-культуры. Ценность культуры, как будто, проще всего видеть в том, что она способствует сохранению человеческой жизни, помогает человеку отстоять свое существование в борьбе с враждебным окружением. Согласно этой мысли, культурой можно было

бы назвать все те виды человеческой деятельности и их результаты, которые способствуют упрочению человеческой жизни, человеческого существования, а антикультурной, или не-культурой – такие виды человеческой деятельности и их результаты, которые угрожают этой жизни или подрывают ее.

Безусловно, в таком понимании есть большая доля истины. Культура действительно помогала и помогает человеку сохранить свое существование. В первую очередь, для этого она и создавалась человеком. Но стоит поставить вопрос: о сохранении и упрочении какой жизни человека идет речь, чтобы недостаточность такого понимания сущности и критерия культуры стала очевидной. Разумеется, здесь не может идти речь о сохранении биологической (или в первую очередь биологической) жизни человека и человечества. Ну хотя бы потому, что как биологический вид человек вряд ли имеет больше объективных прав на выживание и, тем более, на господство, чем другие виды животных. Конечно, умение создавать и владеть техникой сделало человека во много раз сильнее всех других животных, но вряд ли можно было бы думать, что «юридическое» право человека и его культуры на господство в этом мире есть лишь право сильного, право завоевателя. Тенденция такого завоевательского отношения к природе у человечества и некоторых аспектов его культуры действительно есть, но что эта тенденция неверна, вредна и, в конце концов, опасна для самого человека и его выживания, это в наши дни становится все яснее в связи с отрицательными последствиями НТР. Как будет показано ниже, эти отрицательные последствия, принимающие угрожающий для самого существования человечества характер, вызваны не развитием самой человеческой культуры и важнейшей ее современной составной части – НТР, а именно инструменталистским подходом к культуре, отягощенным слепым своекорыстием эксплуататорских классов.

Культура, разумеется, должна служить человеку, утверждению и развитию его сущности и существования. Но, очевидно, утверждению именно человеческой, человеческой его сущности и человеческого существования. На вопрос: «Какую именно жизнь человека должна поддерживать культура», напрашивается мудрый в своей простоте и наивности ответ: «Хорошую, достойную». В чем же следует видеть достойную, хорошую, т.е. достойную и хорошую именно для челове-

ка, жизнь? Очевидно, в упрочении и развитии того, что характерно только для человека, что принципиально отличает его от всего остального мира, от всех остальных существ. Это отличие человека, как известно, есть его свобода, его способность творить не только по мерке своего вида (как «творят» животные), но и по любой мерке, в том числе и по законам красоты (и, можно добавить) добра и истины.

В предыдущей главе (да и здесь, несколько выше) было достаточно сказано о том, что свобода есть не только условие, но и сама сущность творчества культуры. Более того, поскольку из всех нам известных существ свободой и, следовательно, способностью культурного творчества обладает только человек, то можно сказать, что свобода есть одновременно и сущность человека, а поскольку она есть и сущность культуры, то и культуру надо было бы назвать сущностью человека.

Если свобода, культура и человек в глубочайшей своей сущности совпадают, то это, казалось бы, дает нам прямой ключ к проблеме критерия культуры.

Высшим назначением культуры следует, очевидно, считать упрочение и развитие в человеке его чисто человеческого качества свободы, способности свободного творчества, созидания культуры. Такое понимание культуры не только сохраняет в себе рациональный момент инструменталистского понимания культуры и, так сказать, облагораживает его, но и преодолевает его ограниченность, заключающуюся в сведении культуры до уровня только лишь средства (человеческого существования), диалектически связывает этот «снятый» момент с моментом культуры как цели человеческого существования. В то же время, это понимание культуры дает возможность остаться в пределах реальной человеческой деятельности, не выходить в трансцендентную культуру сферу и искать имманентные критерии культуротворческой деятельности человека.

Да, пожалуй, здесь уже и искать нечего, — высший критерий культуры прямо сам дается в руки. Разумеется, это свобода. Культуру вполне уверенно можно определить как единство тех видов человеческой деятельности и результатов этой деятельности, в которых проявляется и благодаря которым утверждается и развивается человеческая свобода, вновь проявляющаяся в культуре и т.д. Такое понимание дает нам, в то же время, точное мерило для оценки ценности

любого феномена культуры, любого уровня ее развития. Любая данная культура ценна постольку (и насколько) в ней проявлена свобода ее творца и поскольку она обогащает свободу ее «потребителей». Феномен культуры тем ценней, чем больше в нем проявлена свобода и чем больше свободы он дает «потребителям». Короче говоря, мера культурной ценности продуктов человеческой деятельности определяется мерой заложенной в них и излучаемой ими свободы.

Казалось бы, все ясно и убедительно. Однако, к сожалению, это не совсем так. Все дело в том, что свобода – вещь весьма коварная. Не только в том смысле, что мы нередко склонны преувеличивать меру своей свободы, склонны воображать, что мы свободны, в то время как в действительности действуем под прямым, но лишь неосознанным принуждением разного рода внешних и внутренних факторов (обстоятельств, социального внушения, собственных страстей, инстинктов и т.д.). здесь важнее отметить то, что существенный момент свободы есть свобода выбора и действия, решения идти тем или иным путем, свобода делать по-своему, по своему разумению и усмотрению. Короче говоря, благодаря наличию свободы, обладанию свободой, человек может выбирать и творить как добро, так и зло. И чем больше у него свободы и мощи, даваемой культурой (в первую очередь, – но не только, – материальной культурой, техникой), тем больше добра, но, к сожалению, и зла, он может сделать. Нет нужды пересчитывать здесь зверства, учиненные и чинимые разного рода человеконенавистниками по их свободному выбору (свободному в том смысле, что от их решения зависело – санкционировать эти зверства или нет) и с применением новейших достижений науки и техники (включая психотехнику и социотехнику).

Так что, критерий свободы как будто бы оказывается не таким уж надежным. Но ведь сказанное выше о свободе как сущности и критерии культуры звучало очень и очень убедительно. Очевидно, эта убедительность была обусловлена тем, что имелась в виду какая-то иная свобода, а не свобода маньяка размахивать атомной бомбой, какая-то «хорошая» свобода, свобода доброй, а не злой воли. Иначе, если бы мы имели в виду эту злую волю, подразумевали бы под свободой злое, эгоистическое своеволие, то было бы безумно утверждать, что мерило ценности культуры есть злая свобода.

Свободу (в «хорошем» смысле этого слова) принято отличать от

«дурного» проявления свободы как от произвола. Если мы хотим сохранить рациональный смысл мнения о свободе как критерии культуры, то мы должны попытаться так определить понятие свободы, чтобы она исключала злой произвол. Для этого, мне кажется, лучше временно отвлечься от продолжения прямого разговора на эту тему и обратить внимание на то, как в современных реальных условиях практически стоит вопрос об отношении культуры к свободе и самой судьбе человечества. Как уже было сказано, современная действительность обнажила много проблем культуры.

3. ПРИРОДА И КУЛЬТУРА

Во многих направлениях буржуазной философии стало, как известно, общим местом противопоставление природы и культуры. Противопоставление это может проводиться и проводится на различных основаниях (онтологических, гносеологических, методологических, аксиологических...) и с самыми разными целями (для подтверждения своей предвзятой точки зрения, для опровержения материализма и натурализма, для дискредитации природы или критики культуры и т.д.). Было бы не только интересно, но и очень полезно для разработки теории культуры критически проанализировать весь спектр противопоставления природы и культуры в современной философии, однако, к сожалению, эта задача далеко превосходит мои соображения проблемы соотношения природы и культуры, разумеется, как я их понимаю.

Не может быть сомнения, что культура действительно во многом противоположна природе. Если подобные сомнения могли возникать когда-либо в прошлом, то в наши дни, в связи с нарастающим экологическим кризисом, вызванным отрицательными последствиями научно-технической революции, развертывающейся в расколоте на противостоящие социально-политические лагеря мира, для этих сомнений не осталось места: проблема противоположности природы и культуры (или, по крайней мере, некоторых ее отраслей и форм) стала просто одной из самых острых практических проблем, от решения которых зависит быть или не быть человечеству во вполне обозримом будущем.

Речь идет именно о реальной противоположности природы и куль-

туры, об онтической брешу, которую пробивают в структуре природы неконтролируемо развиваемые некоторые отрасли материальной культуры, а не только о том, что феномены культуры существенно и структурно отличны и противоположны природным явлениям в силу необходимого наличия в первых и полного отсутствия во вторых ценностных элементов, духовного содержания, телеологического строения. Речь идет, повторяю, о реально-онтологической, а не только об аксиологической противоположности природы и культуры.

Кстати, говорить об аксиологической противоположности природы и культуры можно, очевидно, в каком-то иносказательном, а не прямом смысле. Какая бы ценность ни была воплощена в материальной вещи, ничего в материальной структуре этой вещи она не изменит и никаких диссонансов в равновесие природы это не внесет. Разница между природными вещами и явлениями, с одной стороны, и техническими сооружениями и технологическими процессами, с другой, может стать «ощутимой» для природы только в тех случаях, когда человек в своей практической деятельности вольно или невольно направляет эти сооружения и процессы против естественного хода вещей или же когда в этих технических сооружениях сконцентрированы неестественные, не встречающиеся в данных природных условиях огромные запасы энергии, спонтанная пульсация которой, благодаря необычной ее силе, может нарушить ход природных процессов. Иначе говоря, технические сооружения и технологические процессы могут вступать в конфликт с природными явлениями и их ходом не в силу их принадлежности культуре, не в силу наличия в них ценностного содержания и телеологической структуры, а в силу того, что аккумулированная в них энергия (почерпнутая в природе же) может быть направлена против природы.

Ценности не имеют реальной силы. Они не могут сами по себе оказывать какого-либо влияния на материальную реальность, на природу и ее явления. Поэтому-то человек уже на заре зарождения культуры, в борьбе за реализацию своих ценностей, в борьбе против стихийных сил, препятствующих этой реализации, использовал опять-таки стихийные силы и природные вещи, приспособлявая их к своим целям и ценностям.

Объективно-реальным бессилием ценностей и обусловлена обязанность, долженственность их «ренфикации», их воплощения в ре-

ально существующие природные тела и процессы. Сами по себе ценности лишь ценны, значимы, имеют смысл, и то лишь только для духовного взора человека; но, воплощаясь, они создают новый мир реальных вещей и явлений, которые могут вступать (и вступают) во вполне реальные взаимоотношения с миром природных вещей и процессов. В силу же внутренней динамичности феноменов культуры, в силу их постоянной открытости для совершенствования, возможно бесконечное наращивание их реальной мощи и эффективности, возможно все большее концентрирование, аккумулятивное в них огромных запасов энергии. В первую очередь это относится к материальной культуре, к технике.

Эти особенности техники с особой силой проявились в наши дни – в эпоху научно-технической революции. Бурное развитие науки и техники, обусловленное как имманентными закономерностями функционирования производительных сил, так и внепроизводственными (политическими, социальными, оборонными или агрессивно-наступательными) стимулами, возрастание их роли и значения, все более сильное их воздействие на все сферы жизни общества, вплоть до быта и досуга, стало одним из важнейших факторов, определяющих и современное состояние культуры человечества и перспективы дальнейшего ее развития.

Сами будучи составными частями культуры, наука и техника вырвалась вперед и не только формируют на свой лад облик современной культуры, но и, во многих случаях, пытаются вторгаться в традиционно чуждые им области культуры (религию, мораль, искусство, философию...) и подменять их собой. Понятно, что все это ставит перед философией культуры (как и перед философией вообще) целый ряд новых проблем, но вместе с тем воочию, прямо-таки эмпирически, выявляет некоторые глубинные черты культуры, которые раньше лишь угадывались только очень проницательными людьми (например, Гете в «Фаусте», особенно в эпизоде с Филемоном и Бавкидой¹⁹, Руссо с его категорическим «нет» на вопрос Дижонской академии о том, способствовало ли развитие наук и искусств совер-

¹⁹ Филемон и Бавкида – патриархальные старики, совершенно бессмысленно, но сознательно принесенные в жертву Фаустом, нашедшим под конец смысл жизни – творческую деятельность на благо людей.

шенствованию человека, и др.).

Речь идет о двойственной природе культуры, о наличии в ней – наряду со всей ее благодетельной силой – «мефистофельского», «дьявольского» начала. Здесь имеется в виду тот факт, – повторяю, почти не заметный в старое время, но становящийся все более очевидным в наши дни, – что бесспорные достижения культуры, внедряясь в жизнь и принося человеку огромные блага, в то же самое время и в тех же самых условиях приносят, или грозят принести, немало зла.

Современная научно-техническая революция и ее последствия наглядно демонстрируют не только благодетельность культуры, но и наличие в ней этого «мефистофельского»²⁰ момента. Всемерно умножая силы человечества, его способность покорять природу, использовать ее закономерности в своих целях и интересах, НТР несет миллионам людей неизменные блага, способствует уничтожению голода, нищеты и болезней, высвобождает их энергию для приобщения к цивилизации и культурному творчеству, но одновременно она ставит перед человеком целый ряд острейших социальных, политических, мировоззренческих и иных проблем, таит в себе не только радужные перспективы, но и трудности и опасности.

Большая часть этих проблем связана не с имманентными свойствами самой НТР и ее достижений, а с наличием в современном мире реакционных империалистических сил, пытающихся использовать эти достижения в своих корыстных целях. Но есть и такие проблемы и опасности, которые НТР порождает объективно, независимо от особенностей социального строя, в которых она протекает.

Во-первых, это – неизбежное изменение естественной среды обитания человека, загрязнение среды отходами промышленности и транспорта, опасность, угрожающая веками установившемуся равновесию в живой природе, отрицательные социально-психологические и медико-биологические последствия всего этого и т.п.

Ряд опасностей таят, во-вторых, навязываемые ходом НТР все нарастающие темпы изменений в ритме и стиле нашей жизни (осо-

²⁰ Точнее, наверное, было бы говорить прямо о «сатанинском» моменте, поскольку по сравнению с тем злом, которое может принести современная техника, если она не будет подчинена действенному общественному контролю, все козни гетевского Мефистофеля выглядят шалостями извращенного мальчишки.

бенно в больших городах), все усиливающиеся диссонансы между ними и внутренними ритмами функционирования систем жизнедеятельности человеческого организма («биологическими часами»), сложившимися в течение миллионов лет эволюции, очевидно в зависимости от природных ритмов (смены дня и ночи, времен года и т.п.), отождествление стиля работы и жизни мужчин и женщин и т.д.

В-третьих, целый комплекс проблем порождает влияние НТР на духовный мир человека, на духовную культуру. Не случайно, знаменитый вопрос Дижонской академии – лишь сформулированный немного модернизировано: «способствует ли научно-технический прогресс моральному совершенствованию человека» – вновь, через двести лет после Руссо, стал одним из самых горячо дискутируемых. Закономерен и спор между «физиками» и «лириками». Речь во всех этих спорах идет, по существу, о сравнительной ценности (ценности для блага человека, для нормального развития культуры, для гармоничного развития общества и его взаимосвязей с природой) научно-технического и духовно-ценностного подходов к миру, человеку, его судьбе, его деятельности. НТР, как и все другие революции, требует отдачи себе всего человека, стремится занять если не единственное, то, по крайней мере, доминирующее положение в его культуротворческой деятельности. Конечно, это было бы хорошо для НТР, но вряд ли для человека и его культуры. Ведь не секрет, что строго объективный, рационалистический, безличностный, беспристрастный и бесстрастный, ценностно-нейтральный стиль научно-технического отношения к миру, совершенно необходимый в научно-технической деятельности, может стать страшной силой, если он целиком заполнит духовный мир человека, вытеснит взволнованно-личностное и субъективно-ответственное ценностное сознание и превратит личность в мыслящий автомат. Разумеется, речь идет о возможной тенденции, а не о том, что ученый обязательно должен стать бездушным роботом, но не следует забывать и о тех, к примеру, физиках-атомщиках, которые создали атомную и водородную бомбы, или о бактериологах и химиках, изобретающих новые виды оружия массового уничтожения, отрешиваясь от моральных проблем.

Не надо, разумеется, сгущать краски. Очень много проблем и зла, порожденных научно-техническим прогрессом, разрешит и исправит сама НТР. Сегодня не может быть других средств для очище-

ния нашей природной среды от загрязнений, для восстановления экологического равновесия, для лечения соматических и психических болезней, характерных для нашего века и для ликвидации многих других отрицательных последствий НТР, кроме дальнейшего ее углубления и расширения, — разумеется, в условиях ее контроля со стороны гуманистического общества. Т.е. НТР сама ликвидирует множество своих отрицательных последствий, если ее достижения будут соединены с достижением международного соглашения об эффективном контроле над ее развитием. Иначе говоря, если развитие НТР будет не подминать под себя все остальные виды человеческой деятельности, не подменять собой всю человеческую культуру и вне-научно-технические ценности, а будет подчинена более высоким и важным для человека ценностям.

Необходимость подчинения НТР более высоким ценностям, согласования научно-технического отношения к природе с задачами ее сохранения все более осознается не только в соответствующих теоретических изысканиях, но и в практике деятельности многих правительственных и неправительственных организаций. Очень характерны сами формы этого осознания. Это и государственные и межгосударственные учреждения по охране природы, и ширящееся международное движение в защиту вымирающих диких животных, и настойчивые попытки завязать диалог с дельфинами, и обострение интереса к проблеме (или к мечтам?) о внеземной цивилизации, к возможным ее радиосигналам и вовсе фантастическим ее посланцам, прилетающим к нам на тарелках; примечательны в этом плане и все более распространяющиеся идеи о необходимости гуманизации техники, т.е., очевидно, о ее наполнении этическим и, пожалуй, эстетическим смыслом (как можно было бы интерпретировать очень модную в наше время техническую эстетику, смысл которой вряд ли сводится к желанию просто сделать наши машины более красивыми на вид), идеи приручить, очеловечить эту технику и, — поскольку техника есть выражение реального отношения человека к природе, — само это наше отношение.

Конечно, все эти проявления гуманизации наших взаимоотношений с природой во многом (и, может быть, в первую очередь) обусловлены весьма и весьма утилитарными соображениями, но, тем не менее, во все эти новые формы отношений к природе этический и

эстетический пафос все-таки проникают. А это означает начало (по меньшей мере в зародыше) коренного поворота в наших отношениях с природой. Если при чисто утилитарно-техническом отношении к природе она рассматривалась лишь как кладовая сырья и энергии, если отношение при этом сводилось к использованию, потреблению этого сырья и энергии, то гуманизация техники и забота об охране природы не могут не включать уважительного, любовного отношения, т.е., как уже было сказано, этического и эстетического пафоса, не могут не означать возведения природы в ранг существа ценного, в ранг источника, предтечи и кровной родни человека и его культуры.

Если в неокантианстве проблема соотношения природы и культуры сводилась к вопросу о методологической противоположности естествознания и наук о духе, если философия жизни, помимо этого, пыталась еще так или иначе (в зависимости от ее пессимистического или оптимистического варианта), но обязательно однозначно решить проблему ценностного приоритета природы или культуры, если фрейдизм считает культуру сублимированной формой проявления запрещенных моральной цензурой природных сил²¹, то марксистская философия рассматривает отношение природы и культуры как сложное, многогранное, диалектически противоречивое единство.

Культура, с нашей точки зрения, есть продолжение природы, результат ее (включая природу человека) развития, результат, который, как бы он далеко ни ушел от природы, как бы высоко ни поднялся, может существовать в здоровом, не извращенном виде только в ее лоне, только накрепко, как тот же Кола Брюньон, укоренившись в ней, питаясь ее соками, ее энергией. В то же время, культура есть отрицание природы, качественно новая ступень в развитии действительности, преодоление бездуховной, бессмысленной, лишенной ценности совокупности предметов и явлений, их преобразование в одухотворенный, полный смысла и ценностей мир.

Здесь, как и при любом диалектическом отрицании, оно (это отрицание) есть одновременно и момент связи, заключающийся, в частности, в том, что реальная энергия, какая бывает только в феноменах культуры, почерпнута (как об этом было уже сказано выше) в приро-

²¹ Т.е. самообманной формой иллюзорного разрешения напряженного противоречия между природной энергией и идеальными ценностями.

де и только в природе. Разумеется, в культуре эта энергия может приобрести самые разнообразные формы и применения, не только не встречающиеся в природе, но и прямо враждебные ей (как это воочию показывает НТР), но эта враждебность природе (как опять-таки наглядно выявили отрицательные последствия НТР) необходимо обращивается враждебностью и смертельной опасностью для самой культуры. Необходимость бережно-культурного, гуманно-нравственного отношения к природе, диктуемая всем ходом современной научно-технической революции, не только преобразующей всю нашу планету и все формы жизни на ней, но и выходящей в открытый (открытый для культурного освоения) космос, объясняется, очевидно, именно внутренней, органичной связью культуры с природой, тем, что, если можно так выразиться, преобразование природы в культуру делается не только для культуры (т.е. ее творца – человека), но и «для» природы. Природа как бы требует от нас – если мы хотим сохранить культуру и собственное свое существование – приспособления нашей культуры к ее, природы, особенностям, тенденциям ее существования и развития; она требует от нас естественной, органичной культуры.

Вывод этот звучит довольно парадоксально. Конечно, мало что можно возразить против органичной, естественной, укорененной в живой действительности культуры. Но говорить о том, что такую культуру требует от нас сама природа, что она «нужна» и ей – кажется, наверное, по меньшей мере, странным, если, конечно, не рассматривать все только что сказанное как фигуральные, иносказательные выражения.

Конечно, говорить в прямом смысле слова, что природа чего-то требует от нас, было бы нелепо. Но фигуральность, иносказательность этого выражения тоже весьма относительна. Органическая связь между культурой и природой, обязательность соотносительности культуры с природой возможны, очевидно, только в том случае, если в культуре действительно (а не в переносном смысле) продолжают развиваться какие-то тенденции, которые заложены, но не могут быть реализованы в природе.

Если вдуматься во все сказанное в этом параграфе с точки зрения уяснения критериев культуры (с какой целью мы и сделали это отступление), то парадоксальность сделанного выше вывода станет еще явственнее. Критериями подлинной культуры, культуры, которая

поможет человеку избежать опасностей, грозящих ему в современном мире, мы фактически назвали этичность (подчинение которой необходимо для того, чтобы НТР не уничтожила человечество и его культуру) и, одновременно с этим – органичность, естественность, укорененность в живой жизни.

Получается, что говоря об органической связи природы и культуры, о продолжении и развитии природных тенденций в культуре, как о чертах подлинной культуры, мы в какой-то мере утверждаем, что в культуре природное и естественное превращаются в этическое.

С точки зрения привычных теоретических представлений об этике и об ее отношении к природе, представлений, идущих от Канта, ничего более нелепого по этому поводу, чем вышесказанное, нельзя, казалось бы, и выдумать. Нельзя ведь не согласиться с Кантом в том, что природа, в которой господствует слепая и непреложная необходимость, с одной стороны, и мораль, возможная только на основе свободной воли, с другой стороны, взаимно исключают друг друга, так же как объект и субъект, реальное и идеальное, фактичность и ценностность, причинная обусловленность и целеполагание. Но диалектика, как известно, не останавливается на фиксировании этой взаимоисключаемости, а идет дальше, к единству противоположностей. Тем самым, принципиальная разрешимость упомянутого выше парадокса, так сказать, санкционируется материалистической диалектикой.

О практической разрешимости этого парадокса говорит также отмеченный выше коренной поворот в отношении к природе, поворот от утилитарно-потребительского к ней отношения к пронизанному этическим в своей сущности пафосом заботы об ее сохранении и восстановлении. В наши дни это находит, кстати говоря, как косвенное (в теориях гуманизации техники, в экологических теориях, в международных программах охраны природы и т.д.), так иногда уже и прямое теоретико-этическое выражение (например, в «этике благоговения перед жизнью» Альберта Швейцера). Во всем этом нельзя не видеть зародышей коренной переоценки ценностей, подготавливаемой всем ходом общественного развития и, в частности, современной научно-технической революцией, переоценки, ведущей не только к выдвиганию на передний план нравственных критериев во многих, традиционно лежавших вне сферы нравственности областях челове-

ческой деятельности (в области науки, техники, отношения к природе и т.д.), не только к выходу сферы приложения нравственности за пределы круга межчеловеческих отношений и ее распространения – в перспективе – на всю действительность, но и к структурной перестройке, к подлинно революционному преобразованию современной культуры, к выявлению глубочайшей – этической, нравственной – ее сущности; нельзя во всех отмеченных фактах (пусть пока немногочисленных, но очень знаменательных на фоне вчерашнего, еще далеко не утихшего, разгула злых сил) не видеть симптомов грядущего этического преобразования культуры, того, что этические ценности займут в культуре подобающее им доминирующее положение.

А все это, видимо, говорит и о том, что высший критерий культуры мы действительно можем видеть в свободе – в свободе доброй, нравственной воли.

Глава третья

ВНЕШНИЕ И ВНУТРЕННИЕ ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

1. О СПЕЦИФИЧНОСТИ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Нет, вероятно, необходимости специально и предварительно обосновывать предположения о специфичности развития культуры и о том, что на это развитие оказывают влияние как внутрикультурные, так и внешние для культуры факторы. Бесспорность этих предположений ясно видна из самого беглого взгляда на историю культуры любого народа, да и всего человечества. Можно, правда, сомневаться в том, есть ли действительно прогресс в развитии человеческой культуры (или ее отдельных отраслей, как, например, нравственности, искусства или религии), можно спорить и по поводу того, какие факторы – внешние или внутренние – оказывают на изменения культуры большее влияние, но, очевидно, нельзя спорить о том, что в истории культуры (как всего человечества, так и любого народа, как всей культуры в целом, так и в истории ее отдельных отраслей) наблюдаются и взлеты, и падения, и что эти взлеты и падения бывают обусловлены как имманентными факторами в развитии культуры того или иного народа в тот или иной период его истории (например, переменными успехами в борьбе различных идеологий и форм мировосприятия), так и явно внекультурными обстоятельствами (например, стихийными бедствиями вроде затопления Атлантиды, опустошительными нашествиями варварских племен и т.п.).

Не требует, очевидно, особого доказательства и тот (давно подмеченный эмпирической историей культуры) факт, что развитие культуры качественно отличается как от развития природы (в частности, природы органической), так и от поступательного хода смены общественно-исторических формаций в развитии человеческого общества.

И хотя сам факт отличия развития культуры от развития природы

(и, в частности, от эволюции живой природы) и от общественно-исторического прогресса нетрудно заметить, но проанализировать и объяснить его (этот факт отличия) гораздо труднее. И, следовательно, если мы хотим уяснить специфику развития культуры и характер действия (и взаимодействия) в этом развитии внешних и внутренних, имманентных факторов, то, в первую очередь, надо постараться четко зафиксировать черты, отличающие развитие культуры от развития природы и общества.

А. Эволюция органической природы и особенности развития культуры

Сравнивать развитие культуры с развитием неживой, неорганической природы с целью найти специфические особенности культурного развития было бы, наверное, нелепо. Слишком уж многими чертами отличается культура от мертвой материи и было бы трудно (если не невозможно) найти среди этих отличительных черт действительно определяющие специфику развития культуры. Гораздо целесообразнее сравнить развитие культуры с эволюцией живых организмов. Эти процессы намного более схожи, близки друг к другу (настолько, что в философии культуры не раз были попытки – как осознанные, так и неосознанные – перенести понятия теории биологической эволюции в область философии культуры, объяснить проблемы культуры с помощью понятий, оправдавших себя при объяснении проблем органической жизни). И именно близость и сходство процесса эволюции живых организмов с процессом развития культуры можно считать гарантией того, что черты, отличающие развитие культуры от биологической эволюции, будут существенно специфическими для развития культуры. И это тем более, что, в определенном смысле, процесс культурного развития есть своего рода продолжение процесса биологической эволюции, поскольку творец культуры – человек – сам является, и по современным научным представлениям, результатом биологической эволюции.

В период господства классического дарвинизма такое сравнение эволюции в органической природе с развитием культуры было делом достаточно легким. Однако в наши дни, когда с полной очевидностью выяснилось, что классически-дарвинистские представления о

механизме эволюции отражают этот механизм слишком уж приблизительно и поверхностно, когда – в связи с возникновением и развитием таких научных дисциплин и направлений, как молекулярная биология, кибернетика, системный подход и др., – выяснилось, что «механизм» эволюции не только намного сложнее, чем это представлялось Дарвину и его последователям, но что он попросту качественно иной, сравнение (или, вернее, различие) двух этих процессов стало гораздо труднее.

Основным достоинством дарвиновской теории эволюции было (или, точнее говоря, считалось) то, что Дарвин попытался объяснить целесообразность в живой природе, полностью изгнав из теории всякие элементы телеологии, или, говоря словами одного из самых ортодоксальных его последователей К.А. Тимирязева, «сохраняя старое слово – целесообразность, мы придаем ему новый смысл. Не ввиду, не в ожидании пользы создались все эти совершенные органы и целые организмы, а сама польза создала их. вместо предполагаемой цели мы имеем действительную причину»²². Этой действительной причиной, движущей силой эволюции являлось, по Дарвину, как известно, взаимодействие организма и среды, точнее, взаимодействие наследственности, изменчивости и отбора, определяемое решающим фактором эволюции – борьбой за существование.

Дарвин и дарвинисты, разумеется, были уверены, что их модель механизма эволюции (понимаемая именно как модель механизма) научно объясняет процесс эволюции как раз в силу того, что из этой модели исключено всякое представление о цели. Однако последующее развитие науки, особенно во второй половине двадцатого века, показало, что для подлинно научного понимания функционирования и развития органических систем необходимо, – помимо представления о каузальном механизме этого функционирования и развития, – и какое-то представление о цели; показало, что антителиологизм в подходе к биологическим системам вовсе не обеспечивает научности этого подхода. Более того, своеобразие представления о цели (т.е. своеобразный элемент телеологического подхода к описанию и объяснению биологических систем), стали характерными чертами новых

²² См. К.А. Тимирязева. Соч., т. 7, 1939, с. 53 (цит. по статье И.Т. Фролова, Целесообразность, «Философская энциклопедия», т. 5).

попыток углубленно научного объяснения функционирования и развития этих систем (в теории систем Берталанфи, в биокibernетике, в физиологии активности Бернштейна и т.д.).

Будучи знаком с современными биологическими теориями лишь из вторых рук, я позволю себе для выявления роли понятия цели в этих теориях обратиться к блестящей (блестящей именно в качестве философского анализа научной теории) статье Г.С. Гургенидзе о физиологии активности в 5-ом томе «Философской энциклопедии»²³.

Гургенидзе рассматривает физиологию активности Бернштейна как одну из наиболее удачных попыток преодоления механистического детерминизма в объяснении функционирования и развития живых систем, попытку, лежащую в русле таких современных научных концепций, как представления об обратной афферентности и акцепторе действия, выдвинутые П.К. Анохиным, теория И.С. Беритапвили об активной роли образа в построении нестереотипных поведенческих актов, представление об информационной природе управления, разработанное Н. Винером, выдвинутый Л. Берталанфи принцип эквифинальности, согласно которому для определенного класса систем характерно стремление к некоторому заранее заданному состоянию.

Все эти теории рассматривают жизнедеятельность организма как выражение его активности (а не реактивности, характерной для машины), его самодвижения во взаимодействии со средой. Физиология активности рассматривает взаимоотношения организма не по схеме «стимул-реакция», видит в организме не просто «непрерывную цепь откликов» на внешние воздействия, внутренне организованное самоуправляемое целое, акции которого в подавляющем большинстве случаев негэнтропийны (в отличие от направления движения среды), определены внутренними программами, благодаря чему он зачастую идет против среды, все время ведя с ней игру, правила которой не определены, а ходы, «задуманные» противником, не известны.

«Одним из центральных в физиологии активности, – пишет Гургенидзе, – является понятие цели. Для объяснения процессов в неживой природе достаточно ответить на вопросы, как происходит то или

²³ Г. Гургенидзе. Физиология активности; см. «Философская энциклопедия», т. 5, с. 328-330.

иное явление (т.е. дать его научное описание) и почему, по каким законам оно совершается, Для объяснения же целесообразности живой системы необходимо ответить еще на один вопрос: для чего необходима та или иная последовательность действий, к какой цели направлено действие организма. Иными словами, именно цель оказывается детерминатором поведения»²⁴.

Я не буду далее излагать статью Гургенидзе. Сказанного, на мой взгляд, вполне достаточно для того, чтобы убедиться в необходимости и плодотворности применения категории цели для научного понимания процессов в живой природе. Иначе, по-видимому, и не могло быть. Мнение дарвинистов о том, что они оставили лишь слово «целесообразность» и придали ему совершенно другой смысл, что, якобы, на самом деле они заменили его действительной причиной, есть, очевидно, самообман. Конечно, ни Дарвин, ни Тимирязев и никто из дарвинистов не считал организмы машинами, механизмами, не думал, что их жизнедеятельность сводится к простым реакциям на стимулы, поступающие из среды. Они не могли не видеть, что организмы не реактивны, а активны, и конечно же предполагали, что своими схемами объясняют именно эту активность. Однако думать так они могли потому, что в их объяснительных схемах скрыто предполагалась, подразумевалась эта активность; подразумевалась, в частности, в понятии борьбы за существование – в главном объяснительном понятии дарвинизма. Видно это и из того, что они не могли избавиться от слова «целесообразность» (ибо именно целесообразность они и пытались объяснить), и, разумеется, заблуждением было мнение Тимирязева, что в него они внесли совсем другой, противоположный смысл, так как при любом словоупотреблении «целесообразность» может означать не что иное, как «сообразность», соответствие цели.

Другое дело, что и эту «сообразность цели», и саму цель в биологии следует понимать в несколько ином значении, чем в теории, касающейся человеческой деятельности. Борьба дарвинистов против телеологии, их стремление избавиться от понятия цели в теоретических построениях, созданных ими для объяснения биологических процессов, были вызваны совершенно справедливым, вполне оправдан-

²⁴ Г. Гургенидзе, указ. работа, с. 329.

ным нежеланием антропоморфизировать природу (или «теоморфизировать» ее). В развитии живой природы они не видели и не хотели видеть ни человеческих, ни божественных целей. В этом смысле их борьба против телеологии совершенно понятна и оправдана – ни в жизнедеятельности отдельных организмов, ни в процессе эволюции сознательные (т.е. человеческие) или сверхсознательные (т.е. божественные) цели актуального, реального участия, очевидно, не принимают и принимать не могут. Можно, конечно, говорить о зародышах сознания у высших животных, но ведь целесообразны акты любого организма и весь процесс эволюции. Следовательно, если понятие цели не может употребляться в биологии в том же смысле, что и в науках о человеке, оно должно употребляться в ней в каком-то ином смысле. Раскрыв этот смысл, мы, по всей вероятности, вскроем и одну из отличительных и, в то же время, сходных черт биологической эволюции и развития культуры, для чего и был предпринят весь этот экскурс в область теоретической биологии.

В каком же смысле может употребляться понятие цели в биологических науках? Какой рациональный момент извлекли из классической телеологии современные науки, использующие категорию цели в качестве объяснительного принципа (или одного из объяснительных принципов)?²⁵

Один из бытующих в научном (и философском) обиходе вариантов ответа на эти вопросы – понятие методологической телеологии. С точки зрения последователей этого «методологического телеологизма» надо, в первую очередь, отмежеваться от телеологизма онтологического, т.е. от точки зрения, допускающей наличие целей в объективной, независимой от человека действительности и рассматривать категорию цели лишь в качестве некоторой фикции, которая ничего

²⁵ Я опять опираюсь на «вторичные», но вполне достоверные источники, поскольку авторы специально занимались философским анализом использования категории цели (и связанных с ней понятий) в современных науках о живой природе.

Замечу, кстати, что в нашей литературе, посвященной проблемам целевого объяснения тех или иных процессов, нередко попытки использования категории цели при одновременном отрешивании от всякой телеологии. Это элементарный самообман, так как телеология есть не что иное, как объяснение чего-либо (частичное или полное) ссылкой на цель.

реального не отражает, но, тем не менее, помогает понять механизм действия целесообразных процессов, если мы их будем рассматривать так, как будто бы они направлены к реализации какой-то цели.

Конечно, несомненно, что мы можем подойти к рассмотрению любого процесса так, как будто бы он направлен к реализации какой-то цели. Однако, очевидно и то, что такой подход будет оправданным, плодотворным тогда и только тогда, когда этому целевому подходу будет что-то соответствовать в самом объективном процессе. Иначе, если мы будем рассматривать как целесообразный (или целенаправленный) процесс, вовсе лишенный всякой целесообразности, то мы создадим себе об этом процессе просто превратное представление. В качестве целенаправленного мы можем, например, рассматривать и падение камня, но такое рассмотрение будет элементарно неадекватным, ошибочным. Рассмотрение же, например, поведения обезьяны, срывающей при помощи палки плод с дерева, как процесса целесообразного, кажется, по меньшей мере, гораздо более адекватным. Короче говоря, ценность любого методологического подхода может, очевидно, заключаться лишь в том, насколько этот подход гарантирует получение объективной, адекватной картины рассматриваемого объекта. И вряд ли можно сомневаться в том, что методологический подход, заранее исключающий возможность получения объективной картины рассматриваемого предмета, не может претендовать на научность.

Не лишне вспомнить в этой связи мнение Канта о научной несостоятельности телеологического рассмотрения живой природы. Исключая всякую возможность наличия в природе каких-либо целей и объективной целесообразности, Кант, со своей точки зрения, был вполне логичен, когда отказывал телеологическому рассмотрению природы в познавательной ценности. Если же ход развития науки убедил нас в том, что телеологический подход необходим для объяснения процессов жизни, то это, по-видимому, должно означать не что иное, как необходимость допущения наличия в этих процессах какой-то цели и объективной целесообразности. Телеологический подход может претендовать на методологическую (и познавательную) ценность лишь в том случае, если он помогает раскрыть эту самую объективную цель и целесообразность.

Другой вариант современного научного использования рациональ-

ного зерна телеологии – это выдвинутое Л. Бертраланфи понятие (или, вернее, принцип) эквифинальности, согласно которому для определенного класса систем характерно как бы стремление к некоторому заранее заданному состоянию.

Нетрудно заметить сходство этой точки зрения с методологическим телеологизмом. Как там, так и здесь объективная цель (и, следовательно, объективная целесообразность) отрицается, речь идет лишь о том, что некоторые системы стремятся к цели не на самом деле, а именно как бы. Однако, в отличие от методологического телеологизма, в концепции эквифинальности признается некоторое особое устройство систем, некоторое их объективное свойство, обуславливающее применимость к ним принципа эквифинальности.

Современная наука, изучающая сложные системы, раскрыла много черт этого, по-видимому, фундаментального свойства систем, поведение которых может рассматриваться как целенаправленное, телеологическое. Это, во-первых, их органическая целостность, «гештальтность» (т.е. такая целостность, в которой целое «больше» суммы своих частей, относительно независимо от них и определяет их характер и функционирование); во-вторых, структурность организации и функционирования этих систем, их направленность, нацеленность на выполнение той или иной функции; в третьих – управляемость и самоуправляемость подобных систем, обеспечиваемая, в частности, наличием в их взаимодействии со средой т.н. обратных связей; в-четвертых, – способность сохранения и даже усложнения собственной организации, организованности, негэнтропийность этих систем и т.д. и т.п.

Несмотря на разность всех этих понятий и недостаточную определенность многих из них, одно мне кажется совершенно ясным – при помощи этих понятий современные науки, изучающие поведение объектов во взаимодействии с их средой, стремятся заглянуть «внутрь» этих объектов, раскрыть их собственную активность, роль их самих во всем том, что с ними случается в процессе взаимодействия с другими объектами, понять эту их «самость». Классическая наука с ее элементаризмом и механицизмом рассматривала движения объектов как результат внешних воздействий, внешних толчков (недаром Ньютон даже бога рассматривал лишь в качестве «толкача», правда, в качестве исполнителя Первого, и, следовательно, самого главного

толчка). И в результате могла описывать (и «объяснять»), разумеется, лишь внешний облик объектов и их действий.

Не удивительно, поэтому, что попытки новой науки заглянуть внутрь объектов (не только и не столько с целью увидеть элементы, из которых состоят ранее казавшиеся неделимыми объекты, как, например, атомы, – это элементаристский подход! – а именно с целью проникнуть к ним в «душу») неизбежно связаны с применением понятий из области представлений о человеке и его деятельности. И в первую очередь, понятий цели, выбора, информации, управления и т.п. Заглянуть в «душу» вещи можно, лишь использовав опыт интроспекции, опыт самопознания, иначе нельзя избавиться от внешнего взгляда на вещи.

Во всем этом, однако, нельзя видеть какое-то возрождение антропоморфизма. Это, скорее всего, неосознанное применение марксова принципа (именно методологического принципа): «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Очевидно, что принцип этот (согласно которому низшие, неразвитые формы глубоко можно познать на основе знания высших, развитых форм) верен не только в отношении к обезьяне и ее анатомии. Внешнее и внутреннее есть у всех вещей на свете, вплоть до самых простых, элементарных. Нет такой элементарной частицы, которая не имела бы своей внутренней организации, внутренней структуры, внутренней «самости»; и вот для познания ее и необходимо использовать знание о «самости», о внутренней природе нашего «Я», ибо это единственная «вещь», которую мы можем непосредственно воспринять именно с внутренней стороны; все остальное нам дано видеть только извне, только с внешней стороны. Для того, чтобы раскрыть момент самодвижения в его действиях, необходимо обратиться к самодеятельности человека, т.е. мыслить внечеловеческую действительность также и в категориях человеческой деятельности, т.е., в частности, в категориях телеологических.

Но ведь в таком случае мы опять-таки окажемся перед дилеммой антропоформизма и (или) методологического телеологизма. Если считать телеологические категории (цель, средство, должное, свобода и т.п.) только лишь методологическими, эвристическими средствами, т.е. рабочими фикциями, ничего на самом деле присущего внечеловеческой действительности не отражающими, то непонятно, для чего

же их использовать. Если же онтологизировать, гипостазировать эти понятия, то внечеловеческая действительность у нас получится очеловеченной, одушевленной. А если откажемся от применения этих телеологических категорий, то, как уже было сказано, мы не сможем увидеть «нутра» объектов природы и, следовательно, останемся в рамках плоского и внешнего механицизма, недостаточность которого подтверждается всем ходом развития современной науки о природе.

Выход из этого тупика подсказывает диалектическая теория развития. Согласно этой теории, мир человеческой действительности есть диалектическое отрицание – т.е. одновременно снятие и сохранение предшествующих форм развития универсума. Анатомия человека (а равно и его физиология, психология, социология, телеология и т.д.) есть ключ к анатомии (физиологии, «психологии», «социологии» и т.д.) обезьяны (и других форм природы) потому, что в человеческом бытии сняты и сохранены, т.е. диалектически развиты закономерности, управляющие дочеловеческими формами бытия. Человек есть венец природы не только потому, что представляет собой последнее звено в эволюции живых организмов на нашей планете, но и потому, что именно в нем, в его деятельности раскрываются, выявляются скрытые до этого внутренние характерные черты самого бытия. Человек есть качественно новая ступень в развитии природы, но между ним и дочеловеческой природой нет пропасти. Согласно законам диалектики, возникновение нового есть, как известно, результат одновременно перехода количественных изменений в качественные, отрицания отрицания, разрешения основного противоречия предшествующей ступени развития, превращения его (этого противоречия) в новую, более поляризованную и напряженную форму противоречия с более же мощным единством противоречащих сторон. Вот этой большей четкостью выявления различия, противоположности и противоречия моментов сущности и большей мощностью их связи и единства в более развитых формах бытия и объясняется то обстоятельство, что знание высших форм развития служит ключом для понимания низших форм, а не, как могло бы казаться, наоборот. Ведь, казалось бы, простое легче понять, чем сложное, и надо было бы двигаться не от сложного к простому, а от простого к сложному. Но так как простого в природе вовсе не существует, а есть просто менее дифференци-

рованные, менее внутренне структурированные и более дифференцированно-интегрированные, более организованные предметы, то – в тех случаях, когда стоит задача познания внутренней структуры этих предметов, – надо идти не от «простого» к «сложному», а как раз от «сложного» к «простому».

Все сказанное, думается, означает, что телеологическим категориям, необходимым для описания и объяснения человеческой деятельности (цель, свобода, должное, ценность и т.п.), в природе и, в первую очередь, в живой природе, соответствуют качественно иные, низшие, но именно их недостаточно развитые формы.

Но ведь перечисленные выше категории составляют именно специфику человека и его творческой деятельности. Что же им может соответствовать во внечеловеческом мире? В каком смысле можно говорить о свободе, о долженствовании, о ценностях во внечеловеческой действительности? Разве это не субъективные категории, и что же может соответствовать им в мире объектов, вовсе лишенных субъективности?

Да, конечно, гносеологических, этических, эстетических и религиозных субъектов, кроме человека, нет (по крайней мере в нашей солнечной системе). Но разве нельзя считать, например, животных субъектами собственной активности, субъектами своих акций, в той мере, в какой эти их акции – относительно, разумеется, – автономны, определены внутренними факторами, «самостью» этих животных? Выше было уже достаточно много сказано о том, что нельзя игнорировать эту «самость», эту – опять-таки относительно – самостоятельность живых организмов, не впадая вместе с тем в плоский механицизм. Именно вот эту самостоятельность, автономность, являющуюся необходимым моментом поведения живых организмов, и можно считать эквивалентом свободы, а стремление к удовлетворению потребностей (пусть даже только генетически запрограммированное), т.е. к использованию даров природы как именно полезных, т.е. ценных, стремление к самосохранению, к приспособлению к среде и даже к ее преодолению – эквивалентом целеполагания и целенаправленности в человеческой деятельности.

Можно пойти и дальше. Свобода как сущность, основа и высшая цель социо- и культуротворческой деятельности человека, существует (вернее, должна быть и будет осуществлена) в мире человека, а не

животных; но низшие формы свободы, такие ее аспекты или моменты, как автономность, «самость», внутренность, не могут не быть присущими и доорганическим формам бытия. Повторяю, нет в мире ни одной вещи, ни одного атома, ни одной элементарной частицы, которая не имел бы внутренней стороны, не имела бы никакой «самости», никакой самостоятельности и действия которой стопроцентно определялись бы внешними толчками. Вот это свойство даже самых низших форм – быть и оставаться самим собой – и есть низший эквивалент человеческой свободы, в которой, кстати говоря, он и сохранен в снятом виде, – ведь каждая свобода с необходимостью предполагает эту «самость», самостоятельность, самобытность, независимость. Нельзя же, в самом деле, представить себе мир, состоящий из элементов, полностью, стопроцентно зависящих от других, в той же мере несамостоятельных элементов? От чего бы они зависели в конечном счете?

Коррелятом, эквивалентом социального и культурного творчества, являющегося основной формой развития человека и его мира, является, очевидно, диалектическое развитие природы, на уровне органической жизни выявляющееся в формах биологической эволюции. Направленность этого развития от низшего к высшему, от простого к сложному, от хаоса к космосу, от энтропии к негэнтропии и есть эквивалент целенаправленности социального и культурного творчества. Саму же высшую организованность, негэнтропийность (в противоположность распаду организованности в хаос, увеличению энтропии, ведущей мир, в частности, к тепловой смерти) вполне можно считать эквивалентом цели и ценности, осуществляемых, реализуемых в процессе развития природы.

Перечисленные выше внутренне обусловленные телеологические моменты необходимы для развития природы, без их участия не только не могло бы быть и речи о развитии, но вселенная просто была бы ввергнута в хаос (не будь, например, – как уже было сказано, – негэнтропийных процессов, вселенная подверглась бы тепловой, информационной и «организационной» смерти); однако очевидно, что эти моменты играют в развитии природы не ведущую, а именно подчиненную роль, так как само их действие обусловлено, детерминировано и поставлено в рамки каузально действующих внешних факторов. Можно, конечно, говорить о целесообразности поведения жи-

вотных, о целенаправленности процесса эволюции и даже развития природы вообще, но, разумеется, только условно, в каком-то ограниченном строгими рамками смысле, так как в полном смысле этих слов целесообразной и целенаправленной может быть только свободная творческая деятельность человека, поскольку только он (из известных нам существ) способен к целеполаганию, т.е. свободному выбору цели. Во всех же других случаях, в том числе и в поведении высших животных и в биологической эволюции, цель заранее задана наличными реальными условиями и обстоятельствами (включая особенности внутренней структуры «субъектов» поведения и эволюции).

Вот в этой принципиальной и кардинальной несвободе в выборе цели, в ее навязанности и принципиальной невозможности избавиться от этой навязанности и следует видеть коренное отличие развития природы и, в частности, биологической эволюции, от развития культуры, которое возможно только тогда, (и остается развитием именно культуры, а не чего-то иного) только в том случае, когда цели культурного творчества свободно выбираются и полагаются субъектами этого творчества. Именно в силу этой несвободы, – в силу невозможности избавиться от внешними обстоятельствами навязываемых направлений поведения и развития, – и остаются рабами необходимости, рабами природы даже самые высокоразвитые из животных, способные к самой активной активности. И именно освобождение от этой несвободы делает человека Человеком, субъектом и творцом культуры.

Иначе говоря, коренное отличие культурного творчества от развития в природе (или развития природы) заключается в том, что во втором случае необходимость доминирует над свободой, удерживая ее в рамках низших форм ее проявлений, о которых было сказано выше, а в первом случае свобода должна доминировать (и доминирует в смысле долженствования, а в перспективе, в идеале, и в реальном смысле) над слепой, внешней необходимостью.

Как видим, изменения в соотношении свободы и необходимости в процессе диалектического развития действительности, ее перехода от одних форм к другим, сами имеют диалектический характер; категории свободы и необходимости сами развиваются диалектически. В неживой природе свобода и необходимость (внутренняя «самость» вещей и их внешняя включенность в связи и отношения с другими вещами) качественно неразличимы. Внутреннее строение низших

форм развития материи принципиально неотличимо от их внешних связей и отношений. Совсем не случайно, что, например, первые модели строения атома были простыми слепками с модели строения солнечной системы. На органическом уровне свобода, проявляющаяся в самостоятельной активности живых систем, в целесообразности их поведения и целенаправленности биологической эволюции, уже четко отличается и даже противоположна внешней детерминации, но в то же время подчинена ей, обусловлена и детерминирована ею. На человеческом уровне противоречие свободы и необходимости, как уже было сказано, поляризуется до предела и, вместе с тем, полностью развиваются, крепнут и усложняются их связи (поскольку человек подчиняется не только природной необходимости, но и необходимости социальной, моральной и т.д.). Одновременно в человеческой деятельности свобода стремится подчинить тело духу, природные инстинкты культурным нормам, формы социального бытия – свободно полагаемым целям, стремится вывести из себя, сообразовать с собой нормы нравственной, эстетической, аксиологической необходимости.

Вот это стремление к царству свободы, к господству свободы над всеми формами необходимости и составляет основной внутренний стимул культуротворческой деятельности человека, «жизненный порыв», изнутри определяющий развитие культуры.

Наличие элементов свободы (или, вернее, ее зародышей) в природе, даже в органической, не надо, разумеется, преувеличивать. «Самость», в которой мы хотим видеть эквивалент свободы в низших формах развития, есть, конечно, не свобода, а скорее ее возможность, предвосхищение того, чем она станет в высших формах действительности. К тому же, она подавлена бесчисленными воздействиями внешних для этой «самости» обстоятельств и явлений, почти растворена в бесконечной стихии необходимости. Но нельзя и недооценивать факт наличия крупинки этого зародыша свободы даже в мертвой природе, благодаря чему она, по-видимому, не совсем мертва, поскольку содержит в себе возможность перехода в живые формы природы, возможность прорыва к высшим формам свободы. Более чем убедительный аргумент в пользу этого – факт наличия на нашей планете жизни и сознания, биосферы и ноосферы.

Я понимаю, что для механистически-естественнонаучного созна-

ния и мыслящей по его образу и подобию сциентистской философии, отрицающих даже свободу человека, подобные рассуждения должны казаться, по меньшей мере, неубедительными, если не просто абсурдными. Но философия (как я не раз говорил в предыдущих работах), вовсе не обязана ограничивать свой взгляд (в том числе, и взгляд на природу) шорами механистического естествознания²⁶. Я понимаю и то, что мнения поэтов не могут быть использованы аргументами в споре с учеными, но тем не менее, не могу избавиться от ощущения, что в интуитивных постижениях поэтов-ясновидцев (ясновидцев, в частности, природы, ее «языка и смысла»), таких, как, например, Важа Пшавела и Тютчев, есть, кроме поэтической правды, и большая доля объективной истины.

Б. Общественно-историческое развитие и развитие культуры

Здесь, разумеется, не может быть рассмотрен весь комплекс проблем, связанных с заглавием данного раздела. Я попытаюсь ответить лишь на вопрос о сущностном отличии развития культуры от хода общественно-исторического процесса или, точнее говоря, об отличии имманентной закономерности развития культуры как таковой от закономерностей общественно-исторического развития. Различение эмпирической истории культуры от общественно-исторического процесса – дело не только выходящее за пределы компетенции философии культуры, но и вообще безнадежное, если, конечно, под культурой понимать всю культуру, а не только те ее отрасли, которые подведомственны обычно министерствам культуры и которым в книгах по гражданской истории отводятся написанные скороговоркой коротенькие главы.

Культура есть не что иное, как мир человека, как единство всего того, чем человек отмежевывает себя от дикости (в том числе и от

²⁶ Кстати говоря, шоры эти мешают и самому естествознанию и оно, (особенно науки о живой природе) все более сознательно и решительно пытается избавиться от них. Достаточно ясно показывают это, в частности, и приводимые выше ссылки на современные представления о живой природе. А надо полагать, что это только начало.

собственной дикости), единство целей и средств гуманизации человека и его мира. Поскольку история не может быть ничем иным, кроме истории становления человека и его мира, постольку история культуры в эмпирическом ее осуществлении не может чем-то отличаться от истории человечества. Конечно, в истории человечества (в гражданской истории), помимо фактов созидания культурных ценностей, нетрудно найти и факты вопиющего варварства. Последних, пожалуй, даже гораздо больше и, если судить по двум мировым войнам в XX веке, да и многим событиям в наши дни, то их количество и масштабы не склонны уменьшаться. Но все это, однако, не может служить основанием для размежевания эмпирической истории культуры и истории гражданской, так как историю культуры нельзя мыслить иначе, как историю борьбы за культуру, борьбы против антикультуры.

Отмежевать историю культуры от истории человечества нельзя еще и потому, что о человек и человечестве можно говорить только там и только тогда, где и когда они уже приобщены к культуре, а о культуре, в свою очередь, и речи не может быть вне человеческого общества. И тем не менее, отличить культуру и ее развитие от истории и ее хода, разумеется, и нужно и можно.

Философская антропология, философия культуры и аксиология от диалектического и исторического материализма отличаются тем, что их предметом являются внутренние стороны, внутренняя суть, внутренний смысл человека, культуры и ценностей, тем, что они смотрят на эти предметы, – рассматриваемые и диалектическим и историческим материализмом, но только извне, объективно, в контексте объективной картины действительности в целом, – с субъектной стороны, со стороны субъекта и его деятельности. Именно поэтому во всех трех этих дисциплинах на первый план выдвигаются субъектные категории свободы, цели и целеполагания, долженствования, ценностей, творчества, личности, и т.д., которые в историческом материализме лежат на втором плане и ни в коей мере не играют роли объясняющих понятий (ибо сами они объясняются другими, объясняющими их объективными понятиями и категориями).

Цель философии культуры, следовательно, – проникнуть во внутреннюю святая святых культур, разглядеть ее изнутри, понять ее субъектный смысл и значение. Субъектный смысл, – т.е. ее значение

и ценность для субъекта, как сотворившего ее, так и для всех других субъектов, способных приобщаться к ней. Или, точнее говоря, для Субъекта, для Человека, становящегося таковым в процессе истории общества и созидания культуры. Цель философии культуры – понять смысл, значение и ценность культуры для становления Человека.

Не надо это положение понимать в том смысле, что философия культуры важна только потому, что она может помочь в разработке проблем философской антропологии. Эта задача, конечно, одна из самых почетных задач философии культуры. Однако не менее важно знать и то, что такое сама культура как таковая и по каким имманентным, внутренне-культурным законам она развивается. Вот этот интерес к внутренним факторам и закономерностям развития культуры и отличает философию культуры от исторического материализма. Объективное место культуры в системе общественных явлений, ее объективное взаимодействие с другими общественными явлениями, внешние, следовательно, связи и отношения культуры с другими явлениями, внешние факторы ее функционирования и развития, короче говоря, культура, как она выглядит извне, – все это дело исторического материализма. А что же такое она изнутри, с точки зрения того, что в ней воплощено, что в нее хотел вложить ее творец и что может она дать и дает приобщившемуся к ней, – все это составляет компетенцию философии культуры, исследующей, в частности, и имманентные факторы ее развития, внутренние стимулы ее изменений.

2. ЗАКОНОМЕРНОСТИ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

А. Телеология культуры

Пытаться рассмотреть культуру изнутри, – на что, как было сказано выше, претендует философия культуры, – это значит постараться увидеть ее с точки зрения того, как и насколько воплощены в ней ценности, как и насколько в реальном «теле» культуры и ее феноменов осуществлено, материализовано их идеально-ценностное, духовное содержание, как и насколько достигнута в них эта цель. Ибо, повторяю сказанное несколько раз выше, культура есть не что иное, как реализация идеально-ценностных целей, как «переселение» цен-

ностей из мира должного в мир суущий, не что иное, как осуществление идеала.

Культура создается в процессе человеческого творчества, в процессе творческого труда. А процесс этот, – если рассматривать его изнутри, – есть процесс целенаправленный, целью детерминированный, иначе говоря, телеологический.

Деятельность, которая как законом определяется сознательной целью, предшествующей этой деятельности не реально, а лишь идеально, и детерминирующей способ и характер действий, т.е. закономерность протекания процесса этой деятельности, есть, очевидно, деятельность телеологическая. Причем телеологическая не в каком-нибудь ослабленном смысле этого слова (вроде упоминавшихся выше понятий методологической телеологии и эквифинальности), а в самом прямом и строгом смысле.

Телеология означает не что иное, как действие сообразно цели, как деятельность с целью. Она неприменима только там и тогда, где и когда ее пытаются навязать областям действительности, вовсе по своей природе исключаящим возможность наличия целей. Когда же представление о телеологическом характере деятельности или структуры утверждается о тех областях действительности, где в самом деле имеются субъекты, способные ставить себе цели и добиваться их осуществления, или же явно имеются предметы, созданные в соответствии с целями, тогда просто нелепо отрещиваться от телеологии из-за того, что кто-то когда-то пытался навязать эту телеологию нетелеологическим областям действительности. И это тем более, что, – как мы видели выше, говоря о современных биологических представлениях, – категориальный аппарат телеологического подхода дает эффективные результаты даже для познания тех сфер действительности, в которых нет явно выраженных целей и целеполагания. Даже если сомневаться в предложенной выше интерпретации приложимости категориального аппарата телеологии к явлениям органической жизни, то вряд ли можно с порога отвергать методологическое значение, например, принципа эквифинальности (причем не только для биологии, но и для кибернетики, общей теории систем, для системного подхода и т.п.).

Телеологическое воззрение на вселенную, зародившееся в древнегреческой идеалистической философии (если не идти дальше, в глубь анимистических истоков) и распространившееся в средние века,

было, разумеется, заблуждением, без радикального отрицания которого наука нового времени не смогла бы возникнуть и развиваться. Но если мы обратим внимание на гносеологические корни этого заблуждения, попытаемся понять подлинное значение этого воззрения, причину его возникновения и сферу истинного приложения, то многое предстанет в новом свете.

Нетрудно увидеть, что корни телеологического воззрения на вселенную (именно гносеологические корни, переплетшиеся с культурно-философскими и религиозно-мировоззренческими корнями) лежат в, так сказать, культур-антропоморфизме, т.е. в тенденции (естественной, неосознанной) видеть весь мир сквозь призму своего, человеческого бытия и деятельности, в тенденции видеть природу через, сквозь «очки» культуры, видеть природу, проще говоря, по образу и подобию себя и своей культуры. А как же иначе мог видеть человек природу в древности и в средние века? Ведь «иначе» – это значило бы «внекультурно», «докультурно», т.е. если не по-животному, то по-варварски. Конечно, антропоморфизм телеологического видения природы искажал ее картину и, когда это было замечено, были приняты самые решительные меры для того, чтобы избавиться от этих искажающих «очков», избавиться от всех «идолов», затуманивающих «естественный свет» (*lumen naturalis*) разума, ясный, чистый (как казалось родоначальникам науки и философии нового времени) взгляд на саму природу в ее первоизданном неискаженном виде.

И за несколько веков, как известно, этот новый взгляд на действительность, выработанный гениями европейской науки Бэконом и Декартом, Галилеем и Ньютоном, распространенный затем не менее гениальными их последователями и на органическую природу и даже на человека, хотя и вооружил последнего мощнейшими орудиями научно-технических достижений, но не только не сделал его более счастливым и совершенным, чем были, например, антропоморфистски воспринимающие мир древние греки, и не только не дал ему в руки орудия решения его, человеческих, проблем, но, как выяснилось уже в наше время, в век научно-технической революции, – этот строго-объективный, освобожденный от субъективных очков взгляд оказался недостаточно пронизательным (чтобы не сказать поверхностным, плоским), неспособным проникнуть в подлинную суть даже самых простых вещей. И не случайно, как уже было отмечено выше,

самые новейшие , самые современные научные дисциплины (как, впрочем, и новейшие исследовательские направления в философии) вновь обращаются к выброшенным было субъектным очкам, – в частности, к понятийному аппарату телеологии.

Но, разумеется, нельзя и не нужно расценивать это обращение как движение вспять. Развитие, как известно, идет по спирали, путем отрицания отрицания, путем синтеза всего того, что было положительным, ценным на предшествующих ступенях развития. Современная телеология, прокладывая себе путь к синтезу с лучшими методологическими достижениями детерминистической науки, уже дала поразительные по своей технической эффективности плоды (в этой связи достаточно только сослаться на кибернетику), обещает же гораздо больше. В том числе и в направлении гуманизации науки и техники, в направлении исправления всех тех зол, которые принесла человечеству односторонняя и ложно трактуемая «объективность» науки и техники. И в этом отношении мировоззренческая и методологическая роль философии культуры не может быть переоценена.

По внутреннему своему строению, по своей внутренней структуре культура телеологична. Это значит, что культура (и любой ее феномен) есть культура тогда, когда она построена по иерархическому принципу, т.е. когда ее части, стороны и моменты образуют своеобразную пирамиду, вершиной которой является высшая ценность, воплощению которой служит культура (или ее отдельный феномен).

Ясно, что аналогию феномена культуры с пирамидой нельзя понимать слишком грубо и прямолинейно. Феномен культуры (даже та же самая египетская пирамида) состоит не столько из каменных блоков или какого-нибудь другого более тонкого, более «эфирного» материала, сколько именно этим материалом выражаемого и в этом материале (в том же камне, слове, поведении, социальном институте, обычае, традиции и т.п.) воплощенного душевно-духовного и ценностно-идеального содержания. И вершину этой «пирамиды» феномена культуры надо представлять себе, конечно, не по аналогии с вершающим купол замковым камнем, а в «виде» глубочайшего смыслового слоя, в «виде», например, идеи художественного произведения, как его основной, в основе лежащей мысли, слитой с глубинным же строением и пронизывающей, просветляющей и просвечивающейся во всех слоях этого произведения.

Если продолжить разговор о строении феномена культуры на примере строения художественных произведений (а таковые как раз и являются наиболее наглядными примерами феноменов культуры), то легко заметить еще одну их особенность – трепетное функционирование этого феномена, кругообразный (или, скорее, спиральный) процесс перехода идеального содержания в материальную форму и обратно, с последующим, никогда в принципе не завершаемым продолжением. Разумеется, эти кругообразные переходы-переливы имеют место только в живой культуре, т.е. в актуальном поле деятельности и сознания творцов и «потребителей» культурных ценностей. Но поскольку феномен культуры может считаться таковым только тогда, когда он участвует в живом круговороте общественной жизни (хотя бы даже в качестве музейного экспоната), постольку это живое функционирование, взаимопросвечивание формы и содержания, кругооборот их взаимопереходов можно смело счесть характерной чертой самой культуры.

Это кругообразно-спиралевидное движение феномена культуры направлено и нацелено на воплощение и выражение вершины его иерархического строения, или, что то же, основной ценности, ради реализации которой он существует.

Вот эта внутренняя динамичность, целеустремленная напряженность, стремление к максимальному воплощению абсолютной ценности, а, следовательно, и всего мира ценностей (так как, очевидно, абсолютную ценность можно мыслить лишь как высшее единство всех ценностей, как *summon bonum*) и является глубочайшим внутренним стимулом развития культуры.

Разумеется, только что приведенные рассуждения не могут не оставлять впечатления крайней абстрактности. Эти рассуждения, вероятно, правомочны (если вообще правомочны) лишь в отношении абстрактной схемы сущности культуры. Реальная, живая культура – пусть даже самая примитивная – гораздо более сложна и структурно, и функционально, чем эта схема.

В соответствии с сущностными силами человека, с его фундаментальными потребностями и отвечающими им ценностями реальная культура раскрывается, проявляется во множестве ее отраслей, взаимоотношения которых в разные эпохи, у разных народов бывают различными. Такие области культуры, как мораль, искусство, наука,

философия, религия, занимают в разные эпохи и в разных обществах различные «этажи» в иерархической структуре реально воплощенной культуры.

Все это помогает увидеть, помимо прочего, еще и дополнительные внутренние факторы развития культуры. Общеизвестные примеры подтвердят и проиллюстрируют это.

Так, борьба между материализмом и идеализмом в истории философии, борьба религии и науки, политеистических и монотеистических религий, противоположных направлений в науке и в искусстве была не только отражением борьбы общественно-политических и идеологических интересов противоборствующих социальных групп, но и борьбой за Истину, Добро, Красоту, Справедливость и иные ценности. И эта борьба тоже была (и осталась) имманентным фактором развития как культуры в целом, так и ее отдельных областей.

Однако, как видно уже из этих примеров, внутренние, имманентные факторы развития культуры, – действие которых, в основном, имеет телеологический характер, поскольку это действие обусловлено стремлением к ценностям истины, добра, красоты и т.п. как к целям, – не могут функционировать сами по себе, изолированно от внешних общественно-исторических, в частности социально-экономических факторов, которые, в свою очередь, «работают» каузально. Внутренне-телеологическая закономерность развития культуры действует в рамках и на фоне внешне-каузальной детерминации, точнее говоря, включена в нее, диалектически взаимосвязана с ней.

Б. Диалектика телеологии и каузальной детерминации в развитии культуры

Проще всего показать эту диалектику на хорошо изученном примере взаимодействия внешних и имманентных факторов в развитии философии, как одной из важнейших отраслей культуры, как ее самосознания.

Борьба идеализма и материализма, метафизики и диалектики, субъективизма и объективизма есть, с точки зрения имманентного развития философии, борьба за Истину, борьба, направляемая этой истиной как целью стремления философов и самой Философии. И это стремление к Истине действительно находит себе удовлетворение

–Философия движется к ней путем диалектико-логического противоборства чисто философских идей, путем столкновения и диалектического синтезирования теорий, аргументов, интуиций. Однако эта чистота логики развития Философии при ближайшем социально-философском анализе оказывается весьма и весьма относительной; мировоззренческая и методологическая направленность того или иного философа, основные интуиции, лежащие в основе его логических построений, во многом даже логика его рассуждений, оказываются обусловленными очень уж внефилософскими обстоятельствами, включенными в процесс общественного обращения идей, который сам в свою очередь является частью более широкого процесса развития общественной жизни, определяемого, детерминированного вполне земными социально-экономическими обстоятельствами и причинами.

Обусловленность философских идей и философского развития социально-экономическими обстоятельствами не следует понимать прямолинейно, упрощенно и вульгарно. Обусловленность эта опосредована чуть ли не всеми другими формами культуры, как современной, так и унаследованной. К тому же, социально-экономическая обусловленность и более или менее превращенный характер выражения философских идей вовсе не ущемляет их философского характера, не лишает их философской ценности, в том числе и ценности истины (разумеется, относительной).

К примеру, теория анамнезиса Платона, бесспорно, отягощена большим грузом социально-политических, религиозных, мифологических и иных влияний. И тем не менее, в этой теории есть очень мощное рациональное зерно – в ней не только замечена одна из самых глубоких проблем теории познания, проблема априорности и трансцендентальности категорий как форм и условий познания, но и по-своему (и по меньшей мере много убедительнее, чем в эмпиризме и индуктивизме) решена.

Взаимосвязь и взаимодействие между реально-каузальной и идеально-целевой детерминации в процессе функционирования и развития культуры будет видна яснее, если мы несколько детальнее рассмотрим «этажи» иерархического строения феномена культуры.

Каждый феномен культуры, как не раз уже было сказано, состоит из идеально ценностного содержания и материальной формы. в

которой это содержание воплощено. Однако ни содержание, ни форма феномена культуры, – за исключением, быть может, самых примитивных орудий труда, – не бывают элементарными, одноплоскостными, однослойными. Относительно содержания феноменов, выражающих высокие духовные и социальные ценности, это положение не нуждается в особом обосновании, оно ясно уже из иерархической структуры мира ценностей, из того, что ценности прозрачны друг для друга, особенно низшие для высших, которые и дают им ценностный смысл. Что же касается материальной формы воплощения ценностей, то и здесь материя может быть не только весьма различной в различных культурных феноменах, но и очень и очень многоплановой, многослойной в одном и том же феномене.

Так, например, прежде чем стать реально звучащей музыкой, музыкальная идея должна сначала воплотиться в сознании и психике композитора, который должен найти звучащей в его душе музыке адекватные ей интонационные и формально-музыкальные одежды, приспособить ее к способностям звучания человеческого голоса или музыкальных инструментов; исполнители должны заставить свои голосовые связки, или мастерами дела изготовленные звукоизвлекающие инструменты, произвести соответствующие физические вибрации; волны, порожденные этими вибрациями, должны посредством звукопроводящей среды достичь барабанной перепонки слушателя, через слуховой нерв дойти до его мозга, оттуда в его сознание и психику, через них к его эстетической, в частности музыкальной, способности восприятия... Понятно, что стоит этой цепи где-то оборваться, и музыки, живой, воплощенной, слышимой музыки не будет. Понятно и то, что все эти этапы становления музыкального произведения как актуально звучащей музыки входят в него – в состав этого музыкального произведения, занимая, разумеется, не равноценное в нем место. Иначе говоря, актуально звучащее музыкальное произведение состоит из многих слоев: музыкально-идеальных, душевно-духовных, физиологических, физически-акустических...

Многоплановость, многослойность феномена культуры можно видеть и в других областях культуры, например в праве. Право и правопорядок – одно из высших достижений человеческой культуры, одно из важнейших социально-культурных благ. И благо это тоже «состоит», строится в своем реальном осуществлении из многих слоев са-

мой различной природы. В первую очередь, здесь надо назвать правовые ценности, для служения которым и создаются все правовые учреждения и различные формы правосознания. Затем – это правовые идеи, т.е. представления о правовых ценностях и средствах их осуществления в жизни данного общества. Далее идут правовые нормы, различным образом закрепленные законами общества; далее, правовые институты, чиновники этих институтов, в меру своих сил и понимания вершащие правосудие, специальные учреждения для исполнения судебных приговоров и т.п. Очевидно, что правопорядок функционирует в обществе тогда и только тогда (по меньшей мере, правильно, сообразно идее права и правовым ценностям), когда имеются в наличии все эти ценностные, идейно-теоретические, психологические, социальные и материально-физические слои права и его осуществления.

На этом примере ясно видно и то, как различаются друг от друга ценностно-телеологическая и реально-каузальная детерминации и как они переплетены между собой. Правовые ценности и правовые идеи определяют ценность правопорядка, существующего в данном обществе, определяют целевое направление построения всей системы правопорядка, но сами по себе, естественно, никакого реального воздействия на реальное осуществление права оказывать не могут. Право становится реальностью только благодаря наличию у граждан правового сознания и желания выполнять его предписания, благодаря специальным учреждениям, понуждающим нежелающих выполнять эти предписания, карающим (притом при помощи вполне реальных материальных средств) злостных правонарушителей. Ясно, в то же время, что правовые ценности и идеи именно идеально определяют выбор средств осуществления правопорядка, применяемых в данном обществе, ибо каждое общество стремится построить свою систему права наилучшим, по своему разумению, образом. Понятно и то, что это разумение, – в зависимости от уровня социально-экономического и политического развития общества, от его классовой, расовой, национальной структуры, от характера общественно-экономического строя и т.п., – бывает самым различным. В зависимости от тех же условий, различными бывают и морально-психологические, и организационные, и финансовые, и кадровые, и все прочие возможности осуществления правопорядка, и все это не может не

оказывать реального причинного воздействия на осуществляемую в обществе систему права, не может не ограничивать «количество» и «качество» ценностей, реализуемых в этой системе.

Как видим, идеально-телеологическая и реально-каузальная детерминации взаимосвязаны в культурных благах, в феноменах культуры. Реально определяющей силой в этом взаимодействии, реально «охватывающим», господствующим моментом является, разумеется, реально-каузальная детерминация, ценностный же смысл этой системе взаимодействия придает, опять-таки это очевидно, идеальная ценность.

Было бы наивным идеализмом воображать, что сами идеальные ценности, сами идеалы могут оказывать на ход событий в мире хоть какое-нибудь реальное воздействие. С другой стороны, было бы нелепо отрицать необходимость реализации ценностей, осуществления идеалов. Привнести же в этот реальный мир идеальные ценности, преобразовать его сообразно им, внести во тьму реальности свет ценностей может и должен человек.

Глава четвертая

О СПЕЦИФИКЕ КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

1. О ПОДХОДЕ К ПРОБЛЕМЕ

Цель данной главы заключается в характеристике специфики категорий философии культуры, понимаемой антропологически и аксиологически, т.е. видящей в ней, в культуре, созидание человеком самого себя и своего мира посредством реализации, воплощения ценностей. Разумеется, в силу того, что такое толкование культуры лишь начинает прокладывать себе дорогу в нашей философской литературе, здесь может идти речь лишь об общей характеристике специфических особенностей категорий философии культуры, а не о попытке их систематического изложения. Такая попытка – дело будущего, когда сама практика антропологически-аксиологических исследований проблем культуры выявит хотя бы большинство специфических категорий, необходимых для адекватного описания культуры и ее феноменов, их бытия и сущности, их функционирования и развития. До того, как такая практика исследований даст достаточно материала для рефлексии над ними, можно ограничиться лишь попыткой выявления особенностей категорий философии культуры, необходимых для адекватного отражения культуры.

Иначе говоря, здесь речь идти может только о том, какой должна быть категория, чтобы она соответствовала задачам антропологически-аксиологической философии культуры. И именно такое сужение задачи делает ее разрешимой уже до того, как практика развития марксистской философии культуры выявит конкретные категории, необходимые в ее работе. Говоря еще точнее, речь у нас пойдет не о категориях философии культуры, а о культурфилософской категории вообще, о категории как таковой, о том, повторяю, какими признаками она должна обладать, чтобы выполнить задачи, стоящие перед антропологически-аксиологической философией культуры.

Нетрудно понять, что путь к поискам этих признаков следует видеть в четком уяснении этих самых задач, задач гуманистически-аксиологической философии культуры. Чем четче мы увидим, что хочет выявить в культуре философия, как она к ней подходит, тем яснее станет для нас, какими средствами, какими орудиями она должна оперировать для достижения своих целей. Если, например, задачу философии культуры мы ограничим раскрытием объективных закономерностей существования и развития культуры, то ясно, что для решения этой задачи надо будет воспользоваться именно объективными категориями. Или же, если к культуре мы захотим подойти как к знаковой системе, то и такой подход потребует от нас применения именно семантических категорий. В том же случае, когда в культуре мы хотим увидеть самосозидание человеком себя и своего мира посредством реализации ценностей, как результат целенаправленной деятельности человека, то увидеть все это в культуре, описать и понять ее в качестве таковой без применения деятельностных, телеологических и ценностных категорий, разумеется, нельзя. Если видеть задачу философии культуры в раскрытии ее субъектного (т.е. для субъекта) смысла и значения, то ясно, что необходимо взглянуть на нее сквозь «субъектные очки», т.е. субъектные категории. А ведь именно такую попытку увидеть культуру изнутри и следует считать первоочередной задачей философии культуры, как я это попытался показать в предисловии.

Не надо думать, что попытка найти характерные признаки категорий, исходя из задач, которые ставит себе исследователь (особенно если задача заключается в выяснении субъектного смысла и значения исследуемого предмета), заранее обречена на субъективизм, на произвол. Во-первых, искать субъектный смысл, и особенно, находить его, можно, разумеется, только там, где он действительно есть до внесения этого смысла познающим субъектом. Во-вторых, исследовательская задача, – если, конечно, она правильно поставлена, – сама по себе, независимо от намерений познающего субъекта, требует вполне объективных (т.е. зависимых от самой задачи, а не от прихоти субъекта) средств и орудий своего решения. Попросту потому, что иначе она и не может быть решена – нельзя, например, решать математическую или техническую задачу лирическими средствами, а человечески-лирическую – математическими. В-третьих, как я это подчеркивал выше, ориентацию философии культуры на выявление

субъектного содержания культуры не надо понимать как отрыв или противопоставление этого субъектного содержания объектной форме существования и развития культуры (хотя бы уже потому, что без этой объектной или, вернее, объективированной формы культура и ее субъектное содержание просто не существует).

Так что, при строгом учете диалектики субъективного и объективного, можно с полным основанием надеяться, что ясное и отчетливое понимание познавательной задачи философии культуры поможет нам выявить основные характерные особенности ее специфических категорий, т.е. главных средств, орудий решения этой задачи. Разумеется, объективность, адекватность результатов такого выявления должна быть подвергнута последующей проверке на практике, в частности, в практике конкретного философского исследования культуры и ее феноменов.

Несмотря на наличие в литературе самых различных подходов к философским проблемам культуры, есть, конечно, между ними и безусловные точки совпадения. Так, например, никто не спорит о том, что культура теснейшим образом связана с человеческой деятельностью. Можно, разумеется, спорить (и спорят) о том, является ли культура способом деятельности, или ее результатом, или же и тем и другим вместе, но признано бесспорным, что без понятия деятельности культуру не понять. Характерной же особенностью человеческой деятельности является, как известно, нерасторжимое единство в ней моментов причинной обусловленности и целенаправленности, необходимости и свободы. Причем, единством этим характеризуются как сама деятельность, так и ее продукты.

Хорошо известно и то, что, несмотря на принципиальную решенность теорией диалектики проблемы соотношения свободы и необходимости (выражаемую формулой «свобода есть осознанная необходимость»), взаимоотношение моментов свободы и необходимости «внутри» человеческой деятельности (как индивидуальной, так и общественно-исторической) все еще таит в себе множество загадок. И, как это ни странно, еще более неясным (а для многих и вообще бессмысленным) остается взаимосвязь причинной детерминированности и телеологической направленности в человеческой деятельности. Странно потому, что причинная детерминированность и есть необходимость, а свобода может выражаться лишь в телеологической на-

правленности, в стремлении к свободно (т.е. независимо от внешних для субъекта обстоятельств) выбранной цели.

В предыдущих частях этой работы я стремился показать, что одна из основных особенностей культуры – это нераздельная слитность в ней свободы и необходимости, причинности и телеологии, их реально неразложимый сплав. Именно это нераздельное, никакими физическими или химическими средствами неразложимое слияние в культуре и ее феноменах свободы и необходимости, причинности и телеологии характеризует и творчество культуры, и сотворенную культуру. Достаточно ссылки на элементарный пример, чтобы убедиться в этом. Сорт виноградной лозы, скажем «ркацители», много веков назад целенаправленно выведенный, «окультуренный» грузинским крестьянином, являет собой убедительный в своей простоте пример целостнослитного единства свободы и необходимости, причинности и телеологии. Все физические, химические, биологические, биофизические, биохимические и т.п. процессы, происходящие в жизни лозы, разумеется, самым строжайшим образом причинно детерминированы. Но в то же время, и в силу тех же самых причинно обусловленных процессов, лоза плодоносит и приносит именно те плоды, ради, с целью получения которых и вывел ее, и заботливо ухаживает за ней виноградарь. И точно так же процесс преобразования виноградного сока в вино во всех своих мельчайших звеньях есть процесс причинно детерминированный и одновременно целенаправленный, телеологический.

Неразделимое слияние в культуре и ее феноменах, в культурном творчестве и его продуктах необходимости и свободы, причинной обусловленности и целенаправленности говорит, по-видимому, о том, что для описания культуры и ее феноменов недостаточно просто пользоваться парными категориями «свобода» и «необходимость», «цель» и «причина». Ведь как бы мы ни напирали на диалектический характер отношения свободы и необходимости (и даже причины и цели), эти категории не перестанут быть диаметрально противоположными. А в культуре эта противоположность именно снята, снята в высшем синтезе, и различить их в этом синтезе можно только в абстракции.

Значит, нам надо искать категории, синтезирующие свободу и необходимость, причину и цель.

Единство в человеческой деятельности свободно-целенаправленного и причинно-детерминированного моментов говорит и о том, что она, эта деятельность, субъективно-объективна, есть единство субъективных и объективных моментов; ибо субъектом называется деятель, способный действовать (или хотя бы начинать действие, выбирать его направление и характер) без толчка со стороны внешней причины, самостоятельно, сам из себя, по своей воле; а объектом – все то, что противостоит субъекту (и в первую очередь в этом качестве самостоятельности) и, следовательно, с необходимостью детерминирован внешними для него обстоятельствами.

Субъектно-объективна человеческая деятельность не только в том смысле, что она всегда развернута между субъектом и объектом, всегда направлена на объект, но и в том, что сама деятельность субъекта внутри же себя обусловлена независимыми от его воли, и постольку объективными, закономерностями (психологическими, логическими, аксиологическими, социальными, пространственно-временными, техническими и т.п.).

В культуре субъективные и объективные моменты человеческой деятельности сливаются столь же нерасторжимо, как и моменты свободы и необходимости, цели и причины. Культура и ее феномены суть нечто объективированное субъективное и субъективированное объективное. И опять-таки субъективные и объективные моменты культуры можно выделить лишь в абстракции. А это, видимо, означает, что и категории субъективного и объективного в их противопоставлении недостаточны в качестве инструментов философии культуры, надо искать категории, снимающие их противоположность, синтезирующие их.

Я говорю о категориях, снимающих противоположность категорий субъективного и объективного, а не об одной категории, потому что, как известно, несмотря на общие корни, категории эти имеют различные значения. Объективность мира, объективность познания, объективность законов общественного развития и т.п. – далеко неоднозначные понятия. Со своей стороны, понятия субъекта практики, субъекта познания, субъектов этического, эстетического и религиозного тоже различны. А поскольку в культуротворческой деятельности принимают участие все эти субъекты и все значения объективности, постольку надо искать именно «веер» категорий, синтезирующих

противоположности всех граней субъект-объектного отношения. Это тем более необходимо для антропологического понимания культуры, видящего в ней созидание человеком самого себя и своего мира, т.е. раскрытие и развитие всех своих субъективных и объективных сил, и утверждение себя в объективном мире.

Что же касается аксиологического понимания культуры как мира воплощенных ценностей, то и тут само бросается в глаза аналогичное соотношение в ней субъективного и объективного, причины и цели, свободы и необходимости, слияние в неразсторжимую целостность ценности и реальности, должного и сущего. Ибо, разумеется, нелепо было бы представлять себе дело так, будто в культуре суммируются, внешним образом соединяются реальность и ценность, сущее и должное. Культура есть именно реализованная, осуществленная, воплощенная ценность, а не сама ценность как таковая или «факт+ценность». Она есть не «сущее+должное», а такое сущее, которое таково, каким оно должно быть.

Сказанное, очевидно, означает, что для адекватного описания культуры и ее феноменов философия культуры должна искать категории, снимающие противоположность реальности и ценности, сущего и должного, синтезирующие их причины и цели.

Попытаемся найти их в истории философии.

2. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ЧЕТЫРЕХ ПРИЧИНАХ И КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Общеизвестно значение истории философии для решения самых современных философских проблем. Причем не только позитивного опыта этой истории, т.е. не только тех истин, которые были в ходе этой истории открыты и до сих пор входят в качестве необходимых элементов в современный состав философского знания, но иногда и опыта отрицательного, т.е. таких мнений философов, которые последующими мыслителями признавались вполне ложными и для преодоления которых искались новые подходы к старым проблемам. Бывали в истории философии и науки и такие случаи, когда последующие ученые, с полным, казалось бы, основанием выбрасывая за борт по тем или иным обстоятельствам неоправдавшие себя пред-

ставления предшественников, вместе с грязной водой выплескивали из лохани ребенка. Так случилось и с телеологией Аристотеля, точнее, с его учением о четырех причинах. Из-за того, что Аристотель (а за ним и схоласты) мыслил себе свою телеологию как учение обо всем универсуме, т.е. применял ее явно не по адресу, наука и философия Нового времени, вплоть до Канта, полностью отказали телеологии в познавательных, в научно-объяснительных возможностях.

Однако в наши дни необходимость целевого объяснения (т.е. телеологического подхода) к различным классам сложных систем уже почти не вызывает сомнения. О значении этого поворота в умонастроении современной науки для развития марксистской философии культуры я уже говорил в главе о внешних и внутренних факторах развития культуры. Повторять это не имеет смысла, тем более, что нас интересует не целевое объяснение само по себе, а связь между категориями цели и причины, их слияние в одну категорию, которая, как было сказано выше, по-видимому, необходима философии культуры для адекватного описания ее предмета. Нет ли в учении Аристотеля о четырех причинах, в котором он как раз пытался объединить причину и цель – или, в его терминологии, действующую и целевую причины, – рационального смысла, способного помочь нам выяснить, каким образом причина и цель могут слиться в одно неразрывное целое?

В двух словах напомним читателю основное содержание учения великого Стагирита о четырех причинах.

По Аристотелю, возникновение и существование всякого сущего объясняется четырьмя причинами – материальной, формальной, действующей и целевой. Сущее таково, каково оно есть, благодаря его материи – того, из чего оно возникло; форме – того, в чем оно приобрело свою определенность; действующей причине – того, что придало материи сущего «вот эту» его определенную форму, и цели – того, ради чего, для чего это сущее существует. Первая из них – материя – причина пассивная, она – то, из чего «делается» сущее; три остальные – активные причины: форма придает сущему определенность, делает его «вот этим» определенным сущим; действующая причина формирует материю; а цель есть то, что побуждает действующую причину к действию, есть то, ради чего совершается это деяние. Более того, три активные причины различаются лишь в мире

конечных, единичных сущих, в глубинной же своей сущности, в бесконечной субстанции они тождественны: форма сущего и есть его предельная, до конца выявленная определенность, то, чем должно быть сущее, т.е. его цель; движение к форме есть движение к цели и вызвано оно, это движение, в конечном итоге, этой самой целью, т.е. она-то и есть последняя движущая, действующая причина. Поэтому-то взаимоотношение четырех причин можно свести к отношению формы и материи, к соотношению пассивной материи и активной формы.

Отношение же материи и формы мыслится Аристотелем в категориях возможности и действительности. Материя есть возможность, форма – действительность. Формирование материи, приобретение ею формы есть переход из возможности в действительность, есть реализация, осуществление возможности. В мире конечных сущих этот переход осуществляется при раздельном участии четырех причин. Для создания, например, статуи Сократа необходимы и материя (скажем, мрамор), и форма (облик Сократа), и действующая причина (ваятель, высекающий в мраморе облик Сократа, переводящий в действительность этот облик, существующий в мраморном блоке в виде возможности), и цель (образ Сократа, существующий в сознании ваятеля). Переход же самой материи как таковой, «первоматерии», в форму как таковую, в «форму форм», осуществляется этой самой формой форм как финальной целевой причиной. Более того, переход материи как таковой в форму как таковую есть не процесс, развернутый между двумя началами, а процесс самореализации, самоосуществления формы, ибо только она одна обладает действительностью, подлинной «энергией бытия» (или просто «энергией»), которая для Аристотеля есть синоним действительности), а материя есть не бытие, а лишь чистая возможность, возможность бесконечного формообразования, т.е. «свое иное» бесконечной формы. Деятельность этой бесконечной формы в отношении этого своего иного есть выявление, реализация этих бесконечных возможностей в бесконечной лестнице осуществленных форм. Вот эта реализация, осуществление, воплощение чисто целенаправленной деятельности есть, по Аристотелю, воплотившаяся энергия – энтелехия. Сущность космоса есть не неподвижное и самодовлеющее бытие Парменида, не гераклитовское единство бытия и небытия, не пифагоровские числа, не завершен-

ный в себе мир идей Платона, а энтелехия – реализация возможностей, осуществление цели, воплощение духа. Духа потому, что чистая форма, чистая энергия, в которой, как именно чистой, нет ни грана материи, может быть только духовной, т.е. богом.

Так телеология Аристотеля переходит в теологию, находит свое последнее объяснение в теологии. Последней (для нашего познания) и первой (по существу дела) причиной, целью и сущностью оказывается бог.

Понятно поэтому, что наука Нового времени, противопоставившая себя религии, отказалась от аристотелева учения о четырех причинах и оставила себе на вооружение лишь понятие действующей причины, которая казалась вполне достаточной для объяснения всех естественных явлений, сверхъестественному же в естествознании, разумеется, не могло быть места. Наука Нового времени была, конечно, права, изгоняя из науки о природе понятия, которым ничего в ее предмете не соответствовало; но значит ли это, что надо начисто отказаться от учения Аристотеля о четырех причинах и в тех сферах, где заведомо присутствуют и цели, и формирование, и целенаправленное превращение возможностей в действительность?

Повторяю, в наши дни уже и в науках о живой природе все больше осознается необходимость обращения к категории цели, к обновленному варианту телеологии. Я достаточно подробно говорил об этом в одной из предыдущих глав данной работы и поэтому повторяться не буду. Мы лучше посмотрим, не подходят ли ключи учения о четырех причинах хотя бы к некоторым тайникам культуры. Такое предположение не должно казаться с самого же начала невероятным, так как антропологически-аксиологическое понимание культуры ведь видит в ней именно целенаправленное преобразование некоей докультурной «материи» в новую культурную действительность, с ее новыми же формами, функциями и назначениями, т.е., опять-таки, целями.

Нетрудно убедиться, что четыре «причины» Аристотеля не только приложимы к культуре в целом и к ее отдельным феноменам, но и просто необходимы для их понимания именно в качестве феноменов культуры. И сама культура, и любой ее феномен возникают из природной «материи» (включая природные задатки человека), превращаются в факты культуры благодаря форме, которую им придает «действующая причина», действующая именно целенаправленно, побуж-

даемая к этой деятельности определенной целью и вкладывающая эту цель в самый факт культуры в виде ее функции и назначения. Если не видеть всех этих «причин», или вернее, начал, в их органической связи в феномене культуры, то мы не будем иметь дела и с культурными феноменами.

А это значит, что философия культуры обязательно должна пользоваться четырьмя причинами Аристотеля, или, точнее, категориями, которые в них подразумеваются, и пользоваться именно в их органической связи. Ведь к учению Аристотеля мы обратились именно потому, что в нем Стагирит попытался показать, каким образом причинность (в современном понимании этого слова) связана с целенаправленностью, т.е. попытался решить одну из важнейших задач, которые стоят и перед философией культуры.

Органически увязать причинность с целеосуществлением Стагириту удалось потому (и, разумеется, постольку), что он истолковал всякое движение, и в том числе возникновение, как переход возможности в действительность, как переход из потенциально-пассивного состояния в состояние актуально-активное. Ясно, что при таком понимании силу, энергию, необходимую для осуществления этого перехода, можно было приписать только активно-актуальному началу, а не пассивно-потенциальному, т.е. форме, а не материи. Возможность есть возможность действительности, действительность для возможности есть то, к чему она стремится, есть ее цель. А энергия этой формы-цели как начала имматериального есть энергия духовная. Деятельность, объединяющая в одно нерасторжимое целое, в единый сплав действиях четырех причин, есть деятельность духа.

Для нас особенно важно подчеркнуть, что эта самая деятельность духа есть не «чисто телеологическая», не противостоящая действию причинности, а наоборот, именно синтезирующая причинность и целеустремленность, объемлющая их, сливающая их в единый акт. К тому же, деятельность этой духовной энергии воплощается в энтелехии – в осуществленной, реализованной возможности, в целесообразно оформленной материи.

Чем все это не похоже на то, что мы ищем? Что может нам мешать применять в области философии категории возможности, действительности, энергии, энтелехии, духа.

«Мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что

само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет – самый лучший, тоже в наивысшей мере. При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь со своим предметом и мысля его, так что одно и то же есть разум, и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая ими, так, что то, что в нем, как кажется, есть божественного, это скорее самое обладание, нежели одна способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и лучше всего. Если поэтому так хорошо, как нам иногда, богу всегда, то это – изумительно; если же – лучше, то еще изумительнее. А с ним это именно так и есть. И жизнь, без сомнения, присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование, непрерывное и вечное, есть достояние его; ибо вот что такое есть бог»²⁷.

Легко заметить, что все предикаты, которыми Аристотель характеризует деятельность бога, – за исключением вечности, непрерывности и того, что все другие предикаты относятся к богу в наивысшей мере, полностью относятся и к человеку. Или, точнее говоря, именно к человеку. Можно, видимо, сказать, что аристотелевское учение о четырех причинах духовной деятельности есть довольно точная характеристика деятельности человеческой, уже затем гипостазированная, отнесенная к богу и распространенная на весь универсум. А если это так, то категории, примененные Аристотелем для раскрытия сущности духовной деятельности, следует считать вполне законными категориями философии культуры; ибо культура есть воплощение, «энтелехия» человеческой духовной деятельности, есть объективированный дух человека.

²⁷ Аристотель. *Метафизика*, XII, 7 (1072, в 6 – 1073 а 11).

3. ГЕГЕЛЕВСКАЯ «ФИЛОСОФИЯ ДУХА» И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Вряд ли можно считать случайностью, что свою «Философию духа» Гегель завершает цитатой из «Метафизики» Аристотеля, которая была приведена в конце предыдущего параграфа. Я говорю не о том, сознавал ли Гегель, почему он цитирует именно это место одного из самых великих своих предшественников в понимании духа. Конечно, он это великолепно сознавал – учение Стагирита о живом, полном энергии, энтелехийно воплощающемся духе было для него особенно близким. Я хочу сказать другое. В учение Аристотеля о четырех причинах духовной деятельности можно, как я это пытался показать выше, искать ключи к специфике категорий философии культуры. А ведь гегелеву «Философию духа» тоже вполне можно истолковать как его философию культуры. И если такое толкование окажется правильным, то это будет, правда, косвенным, но еще одним доводом в пользу справедливости сказанного в предыдущем параграфе.

Что гегелевская «Философия духа» по составу своей проблематики удивительно близка к проблематике философии культуры, в этом можно простейшим образом убедиться уже из ознакомления с ее оглавлением.

И действительно, что рассматривает, что исследует Гегель в «Философии духа»? Приведу просто наиболее крупные разделы оглавления книги.

I. Субъективный дух. А. Антропология, занимающаяся исследованием души в качестве: а) природной души, б) чувствующей души, с) действительной души.

В. Феноменология духа. Ее предмет – сознание: а) сознание, как таковое, б) самосознание, с) разум.

С. Психология. Она изучает дух, как а) теоретический дух, б) практический дух, с) свободный дух.

II. Объективный дух. Здесь исследуются право, моральность, нравственность. Формы последней, по Гегелю: семья, гражданское общество, государство.

III. Абсолютный дух. Посвящен этот третий отдел искусству, религии и философии.

Здесь как будто не хватает специального раздела о материальной культуре и кажутся лишними главы о субъективном духе – антропология, феноменология духа и психология.

Отнесение же учения о субъективном духе, т.е. о человеческой духовной деятельности, к философии культуры скорее проблематично, чем заведомо ошибочно. Ведь в «Философии духа» Гегеля дух человека исследуется как раз с точки зрения его развития и, в определенной мере, саморазвития.

Но для нас важно не все это. Гораздо важнее, что в гегелевской «Философии духа» дана диалектическая картина развития энтелехии – воплощения духовной деятельности в объективированных формах – и что вершиной этого развития, полного выявления и обнаружения духа, его воплощения в абсолютный дух оказываются искусство, религия и – в качестве вершины вершин – философия. Очень ли эта последняя мысль далека от распространяющегося у нас и все более утверждающегося мнения о том, что философия есть самосознание культуры и, в этом смысле, ее вершина?

Конечно, Гегель этой вершиной считал свою философию, и в этом мы с ним не можем согласиться, как, впрочем, и с многим из того, что у него сказано, в частности, и в «Философии духа». Но и здесь у Гегеля есть очень ценные мысли. Назову только некоторые из них, наиболее важные в контексте нашей темы – специфики категорий философии культуры.

«Философия духа» Гегеля есть учение о жизнедеятельности, активности духа, об его воплощении в субъективных, объективных и абсолютных формах. В терминологии Аристотеля можно было высказать, что это – учение об энергичности и энтелехийности духа. Понятно, что категории, описывающие эту напряженно-динамичную деятельность духа, должны быть в состоянии выразить, выявить эту энергичную динамичность, жизненный порыв духа, показать борьбу духа за свое воплощение, реализацию, осуществление и каждый раз относительное разрешение этой борьбы в достигнутых духом на данном этапе его развития напряженно-гармоничных формах воплощения. Гегель достигает этого путем динамичной, диалектически развертывающейся системы категорий, путем их противоположности в более высокой (и глубокой) категории, синтезирующей положительное содержание и тезиса, и антитезиса. Так, душа в его антропологии

проходит стадии природной души и души чувствующей и синтезируется как действительная душа; разум в его феноменологии духа (в «Философии духа») есть синтез сознания и самосознания; свободный дух (т.е. дух, способный целенаправленно творить) есть синтез теоретического и практического духа...

Нелишне напомнить в этой связи и то, что сама философия духа есть синтез, диалектическое снятие логики и философии природы, а дух – синтез идеи и природы!

Каждая из более высоких категорий в диалектической системе категорий есть и более богатая, более конкретная, более многогранная категория. В них сохранено все богатство положительного содержания предыдущих категорий, синтезированы все крупницы истины, раскрытые ими, сохранена вся их идейная и духовная ценность. Особая важность этой мысли Гегеля для философии культуры видна наиболее отчетливо в его толковании отношения искусства, религии и философии.

Вот как Гегель характеризует это отношение, говоря о философии:

«Эта наука постольку представляет собою единство искусства и религии, поскольку внешний по своей форме способ созерцания искусства, присущая ему деятельность субъективного созидания и расщепления его субстанционального содержания на множество самостоятельных оформлений, становится в целокупности религией. В религии в представлении развертывается расхождение и опосредствование раскрытого содержания и самостоятельные оформления не только скрепляются вместе в некоторое целое, но и объединяются в простое духовное созерцание и, наконец, возвышаются до мышления, обладающего самосознанием. Это знание есть тем самым познанное посредством мышления понятие искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное». И далее:

«Соответственно этому философия определяется как познание необходимости содержания абсолютного представления, а также необходимости обеих его форм, – с одной стороны, непосредственного созерцания и его поэзии, как равным образом и внешнего откровения, которое предполагается представлением, – а с другой стороны, прежде всего субъективного вхождения в себя, затем также субъек-

тивного движения вовне и отождествления веры с предположением. Это познание является, таким образом, признанием этого содержания и его формы и освобождением от односторонности форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познание упомянутой в себе-и-для-себя-сущей необходимости. Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно, в заключении, постигает свое собственное понятие, т.е. оглядывается назад только на свое же знание»²⁸.

Рациональное зерно в этих суждениях Гегеля заключается, по-видимому, в том, что в философском знании и, следовательно, в философских понятиях, категориях, должны быть в снятом виде, в виде моментов сохранены и ценности, раскрываемые другими видами, формами духовной деятельности. Философия как самосознание культуры, и в частности культуры духовной, не может и не должна игнорировать ценности, добытые другими формами духовной культуры, и в первую очередь ценности этические и эстетические. А это не может содержаться в философии вне ее понятий и категорий, так как философия есть именно мышление в понятиях, категориях. Значит, сами эти категории – и это, конечно, в первую очередь относится к категориям философии культуры – должны иметь ценностные, в частности, этические и эстетические аспекты или моменты. Философию мы не можем считать синтезом искусства и морали, но эстетический и этический аспекты у философского знания, у философии как мировоззрения и духовной основы мироотношения человека необходимо должны быть. А эти аспекты, повторяю, не могут быть в философии вне ее категорий, они должны быть именно их моментами, моментами их духовного содержания.

Разумеется, есть в философии и ценностно нейтральные понятия и категории. Таковы, например, категории материи и движения, причины и следствия и т.д. Но есть и категории с ярко выраженным ценностным (положительным или отрицательным) смыслом. Таковы, к примеру, все этические и эстетические категории – добра и зла, пре-

²⁸ Гегель. Сочинения, т. 3, с. 353-354.

красного и уродливого и т.п. Таково же большинство категорий, характеризующих человеческую деятельность, такие, как свобода, творчество, цель, опредмечивание, распредмечивание, отчуждение, прогресс и регресс и др. Очевидно, что философия культуры, предметом которой является мир воплощенных ценностей, должна быть вооружена категориями с достаточно богатым ценностным смыслом. В этом нас, в частности, убеждает и культурфилософское содержание «Философии духа» Гегеля, ее рациональные зерна.

Но ведь «Философия духа», как и вся философия Гегеля, далеко не состоит сплошь из рациональных зерен. Есть же у нее и отрицательные, явно неприемлемые для нас стороны. Очевидно, что и учет отжившего в «Философии духа» должен быть полезен для антропологически-аксиологической философии культуры, в частности, и для уяснения природы и специфики ее категорий.

Да, «Философию духа» с полным правом можно назвать философией культуры Гегеля. Есть в ней, как мы только что мельком увидели это, необходимое для любой философии культуры (в ее отличие от частных наук о культуре) аксиологическое содержание, хотя и, быть может, недостаточно явно выраженное. Но антропологической, гуманистической ее, пожалуй, назвать нельзя. Ведь все, что творится в сфере субъективного, объективного и абсолютного духа, в сфере антропологии, феноменологии, психологии, права, моральности, нравственности, искусства, религии и философии, творится как будто бы с человеком и делается самим человеком; однако на самом деле все это делает не человек, субъектом духовной деятельности является не он, а сам дух. Человек во всех сферах деятельности духа (а ведь эта сфера охватывает абсолютно все, за ее пределами нет совершенно ничего) является лишь средством, орудием работы духа, в сущности, пассивным исполнителем воли духа, поскольку вся его свобода есть лишь осознанная необходимость, да и это осознание, познание и мышление есть на самом деле не его активность, а опять-таки деятельность единственного действительного субъекта – духа в-себе-и-для-себя. Между прочим, поэтому-то и занимает антропология такое невзрачное место в философии духа Гегеля.

4. ГЕГЕЛЬ И БИБЛИЯ

Принижение Гегелем значения и роли человека в мировом процессе и, частности, в самой истории человечества, лишение его самостоятельной воли и сознания, превращение его фактически в марионетку абсолютного духа не раз, и с самых различных позиций, критиковалось и критиковалось весьма убедительно. С точки зрения отношения философии культуры к философии духа Гегля стоит обратить внимание и на один, парадоксальный на первый взгляд, изъян в «Философии духа».

В истории критики философии Гегеля не раз отмечалось, что философия Гегеля есть не что иное, как перевод на язык понятий, на язык логики христианского религиозного мировоззрения. Да и сам Гегель утверждал (в частности, и в приведенных выше строках), что он в понятиях, т.е. наиболее адекватно, высказывает ту самую истину, которая дана в форме представлений в христианской религии. И вот, как это ни парадоксально, в очень важном пункте, пожалуй наиболее важном для любой философии культуры, «перевод» Гегеля не только не адекватен, а прямо противоречит христианскому мировоззрению. Речь идет об отношении человеческой воли и сознания к божественной воле и сознанию, об отношении человека к богу. Ведь как мы видели выше, человек в системе Гегеля есть послушный исполнитель воли бога, который и мыслит и решает за него; по библейскому же преданию, так было лишь до определенного момента, до тех пор, пока Адам и Ева, созданные богом, жили в раю, лишь до их грехопадения. Вспомним, в чем заключалось это грехопадение, за что наши прародители были изгнаны из рая. В раю у Адама и Евы были все условия для счастливой и безмятежной жизни, для жизни буквально у бога за пазухой, полностью растворившись в его воле и разумении. Лишь одно им было запрещено: есть плоды дерева познания добра и зла. И покуда они выполняли этот завет, все было хорошо. Но вот, змей-искуситель обольстил Еву, та – Адама, съели они плоды дерева познания добра и зла, в надежде на то, что они, как это им предсказывал змей, станут как боги. И у них действительно открылись «глаза»: они увидели, что наги и им стало стыдно – они познали добро и зло.

Ясно, что у Адама и Евы открылись «глаза» познания и воли,

умения видеть (самостоятельно видеть) добро и зло и делать (опять-таки самостоятельно, по своей воле) выбор между ними. Зрячими в физическом смысле они были, разумеется, и до этого. И они действительно стали как боги, обрели дар творчества, дар творения. «И сказал Господь Бог, – говорится в Библии, – вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло». Вот в этом обретении своей воли, в этом своеволии и заключался, очевидно, грех отпадения от Бога, перво-родный грех, а не в том, что Адам якобы впервые увидел Еву как женщину и набросился на нее как на таковую. По крайней мере, в Библии не сказано ничего похожего на это. Более того, Библия прямо говорит о том, что Бог создал Еву из ребра Адама именно для того, чтобы она стала ему женой, к которой человек должен «прилепиться» и быть с ней «одной плотью». Так что по Библии «первородный грех», за который Адам был изгнан из рая, заключался не в «познании» Евы, а в отпадении от воли Бога, в обретении своей воли, которая, как воля существа смертного, по меньшей мере потенциально была направлена против воли Бога. Адам и Ева стали как боги, но далеко не совсем. Ведь они съели плоды только дерева познания добра и зла, к дереву жизни, дающему вечную жизнь, т.е. еще один необходимый атрибут божества, они не прикасались. Иначе они стали бы богами. Послушаем еще раз Библию: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно».

И выслал его Господь Бог из сада Эдемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят»²⁹.

Человек был изгнан из рая практически безвольного и бессознательного существования именно с момента обретения им своей воли и сознания. Высылая Адама из сада Эдемского, Бог как бы говорит ему: раз ты решил быть свободным и самостоятельным, то, пожалуйста, будь им. Но знай, что для того, чтобы стать действительно такими, как боги, оставаясь при этом людьми, вам придется в поте лица своего есть хлеб свой».

Обратим внимание и на такие детали: первый акт, содеянный Адамом и Евой, как только у них открылись глаза – «...узнали они, что

²⁹ Библия, Книга бытия, III, 22-23.

наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания». Этот первый акт самостоятельной деятельности есть начало и труда, и нравственности, начало творческой деятельности, подчиненной ценностям, ценностям осознанным, ставшим целевой причиной деятельности человека. Это, безусловно, есть начало человеческой цивилизации. Но для построения культуры этого акта недостаточно, и всеведущий Бог, конечно, знает это и посылает Адама возделывать землю, создавать материальную базу культуры. Бог, разумеется, знает и то, что свобода – высочайшая ценность и нет большего наказания для человека, узнавшего ее вкус, чем лишить его ее, лишить надежды полностью обрести ее. И отпускает Адама и Еву из безмятежного и безоблачного рая на волю, предупреждая их, что эту свою свободу и самостоятельность им придется добывать скорбью, потом и кровью своей.

Да, конечно, и по Ветхому, и по Новому Завету, Бог не оставляет человека без своего внимания; то строжайшими наказаниями, вплоть до истребления (но никогда не ущемляя его свободы), то бесконечной милостью, вплоть до принесения ему в жертву собственного единородного Сына, он пытается направить человека на путь истинный. Но в строительство человеческой культуры Бог практически не вмешивается – это дело целиком предоставлено самому человеку, его уму, его воле, его сердцу и совести.

А если все это так (а мне кажется, что это именно так), то гегелевское понимание отношения человеческой деятельности к божественной не только ничего общего с библейским пониманием не имеет, но и прямо противоречит ему. Гегель ищет прямую причинную зависимость человеческой деятельности от божественной, ищет реальную связь между ними, чем и лишает человеческую культуросотворческую деятельность всякой свободы и самостоятельности. Бог же Библии, как было уже сказано, свободы человека не касается, он относится к ней прямо-таки с благоговением. Есть в Библии и прямые намеки на недопустимость реально-эмпирического контакта между миром человеческим и миром божественным. Вот что предшествовало всемирному потопу, вот чем был вызван гнев Бога:

«Когда люди начали умножаться на земле, и родились у них дочери.

Тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали (их) себе в жены, какую кто избрал.

И сказал Господь: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет.

В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рожать им. Это сильные, издревле славные люди.

И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время.

И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и воскорбел в сердце Своем.

И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю; ибо Я раскаялся, что создал их»³⁰.

И если бы не Ной, который был «человек праведный и непорочный в роде своем» и «ходил пред Богом», то жизнь на земле была бы истреблена.

Я, конечно, понимаю, что не мне толковать Библию, но не могу удержаться от замечания, что, с точки зрения человеческого разума, столь страшная кара, которую Бог собирается обрушить на все живое на земле (и опять-таки не посягая на человеческую свободу, ибо она, видимо, священна; а то что же другое могло помешать всемогущему Богу направить волю человеков по праведному руслу), страшную кару за грехи-то сынов Божиих, может быть понята только так, что вина людей заключалась в том, что из-за их прекрасных дочерей, соблазнявших сынов Божиих, рушился один из основных устоев божественного порядка – недопустимость реально-эмпирического, физического общения сфер божественного и человеческого.

Мне кажется, что это мнение подтверждается и аналогичным гневом и расправой Бога над человеками, строившими Вавилонскую башню с целью соединить землю с небом.

Короче говоря, по библейскому мировоззрению, мир человека и мир Бога, эмпирическая действительность и действительность надэмпирическая реально-эмпирически разделены и эта разделенность есть одновременно и следствие, и условие человеческой свободы, человеческой творческой деятельности и, следовательно, культуры. И вот

³⁰ Библия, Книга Бытия, VI, 1-7.

в этом пункте библейское мировоззрение гораздо ближе, чем гегелевская философия, к реалистической и даже материалистической философии культуры.

Разумеется, отрицание реально-эмпирической связи между человеческой деятельностью и божественным промыслом в христианском мировоззрении вовсе не означает отрицания надэмпирических связей между ними.

В заключение данного параграфа можно сказать, что категории философии культуры должны быть, так сказать, антропологически ориентированными, должны быть по своему характеру гуманитарными.

Подтверждается это мнение, на мой взгляд, не только тем, что большинство категорий, используемых до сих пор в философии культуры и, казалось бы, имеющих универсально-надчеловеческое значение и «происхождение», при ближайшем рассмотрении оказываются «человеческими-слишком-человеческими» по своему значению и (или) происхождению (как, например, категории деятельности, силы, энергии, цели, ценности и т.п.), подтверждается оно и тем, что в философию культуры все больше проникают понятия, явно прямо взятые из практики человеческой деятельности и с вполне достаточным основанием претендующие на возведение в ранг категорий (таковы понятия опредмечивания, распредмечивания, отчуждения, общения, диалога и т.д., и т.п.).

Глава пятая

Проблема объективности ценностей

1. О РАЗЛИЧНЫХ ЗНАЧЕНИЯХ ТЕРМИНОВ «ОБЪЕКТИВНОСТЬ» И «СУБЪЕКТИВНОСТЬ»

Понимание культуры как мира воплощенных ценностей раскрывает, как я это старался показать в предыдущих главах, многие ее существенные черты, характеризует ее как глубочайший смысл и конечную роль в становлении человека человеком, в прогрессивном, поступательном и восходящем развитии человека и человечества. Но все это лишь в том случае, если ценности (по крайней мере, высшие из них) действительно обладают возвышающей и облагораживающей человека силой, если они действительно могут поднимать человека над самим собой, помогать ему преодолеть в себе зверя и варвара. А для этого ценности должны обладать какой-то объективной, от воли и сознания человека независимой силой; в противном случае – т.е. если бы ценности были лишь проекцией человеческих инстинктов и потребностей – процесс культуротворчества свелся бы к порочному кругу вращения человека в клетке прирожденных страстей и стремлений.

Выше мимоходом неоднократно говорилось о неправомерности субъективизма в аксиологии и теории культуры. Но подчеркивалась и недопустимость гипостазирования ценностей, приписывания им объективно-реального существования, существования вне и независимо от воли и сознания человека. А это значит, что способ бытия ценностей – проблема, без попытки решения которой гуманистически-аксиологическая трактовка культуры не может быть обоснована. Этой-то проблемой и следует нам теперь заняться.

Общеизвестно, что слово «объективность» и в науке, и в обиходной речи применяется в нескольких различных значениях. Так, объективным мы называем мир окружающих нас вещей и явлений, зани-

мающих определенные места в пространстве вне границ нашего тела; объективными мы считаем и некоторые процессы, происходящие в нашем теле, а иногда и в нашем сознании; объективными принято считать и открываемые наукой законы, причем не только законы, действующие в мире внешних для нас вещей и процессов, но и определяющие физически-телесную, социальную и духовную деятельность людей (как, например, физиологические, социологические, психологические и логические законы).

Ясно, что все эти значения термина «объективность» должны иметь единый смысловой корень, иначе мы имели бы дело просто с неправильным словоупотреблением. Этот единый корень, очевидно, заключается в том, что объективным мы называем все то, что не зависит от нашего произвола, не подчиняется нашей, субъективной, воле и сознанию, все то, что противоположно субъекту и субъективному. Но ясно и то, что в названных выше случаях термин «объективность» употребляется в существенно различных значениях. Нетрудно заметить, что, например, объективность окружающего нас мира и объективность законов психической деятельности далеко не тождественны – объективность внешнего мира означает его именно внесубъектное, транссубъективное существование (так это, по крайней мере, во всех не имманентских, не субъективно-идеалистических теориях), а законы психической деятельности мыслить себе существующими вне психики, не имманентными ей, было бы просто нелепо. Можно, конечно, допустить, что законы психической деятельности коренятся во внепсихических областях действительности (в физиологической, социальной, объективно-духовной и т.п.), но если они, эти законы, не будут проникать внутрь психики, будут действовать не «касаясь» ее, то и не смогут определять ее деятельность, т.е. не будут ее законами.

Аналогичное можно сказать и о различии объективности внешнего мира и объективности истины. Объективность истины означает соответствии мысли своему объекту, адекватное «видение» субъектом предмета осознания, в частности и транссубъективного. Но само это «видение», мысль должны быть имманентными содержаниями сознания субъекта, иначе это «видение» просто не состоится. Истина и ее объективность – качественные характеристики содержаний сознания субъекта, и существовать они могут, разумеется, только внутри этого сознания. Конечно, открытые сознанием субъекта истины

затем можно и должно реализовать, объективировать (в феноменах материальной и духовной культуры), но первоначально они должны возникнуть в сознании, родиться в познавательной деятельности субъекта.

Сказанное выше означает и то, что термином «объективность» мы, по крайней мере, в некоторых случаях, характеризуем не только внешний, транссубъективный мир, но и саму субъективную деятельность. Причем объективными могут быть не только законы деятельности субъекта (каковы законы психологии, теории познания, субъективной диалектики...), но и ее направленность и результат (как это видно на примере познавательной деятельности, направленной на открытие объективной истины).

В определенных же случаях объективными мы называем не только отдельные стороны деятельности субъекта, но и самих субъектов деятельности. Так бывает, когда термин «объективность» мы употребляем в оценочном, в частности в этически-оценочном, смысле. Так, называя кого-нибудь человеком объективным, мы тем самым положительно оцениваем его, подразумевая при этом, что он правильно, на наш взгляд, относится к ситуации и, в первую очередь, к людям, судит о них справедливо, оценивает их по достоинству, воздает всем должное. Объективным мы назовем, например, судью в том, и только в том случае, когда он не механически подводит вину подсудимого под тот или иной юридический закон, а выносит свой приговор с учетом социальных последствий как преступления, так и наказания, юридических и моральных норм и ценностей, психологии обвиняемого и его возможного и желательного будущего и т.д.

Объективным или необъективным, т.е. субъективным, можно быть не только по отношению к другим субъектам, но и к себе самому. Относится это и к самопознанию, и к самооценке. Себя можно знать и оценивать и правильно, и неправильно, и адекватно, и неадекватно.

Ясно, что объективность в отношении к другим субъектам и к самому себе означает нечто совершенно иное, чем объективность в смысле независимого от воли и сознания субъекта существования мира объектов. Хотя бы потому, что для объективного отношения к другим субъектам и к самому себе как раз необходима предельная концентрация воли и сознания, ибо только такая концентрация и может обеспечить эту объективность. Т.е. объективным в этом значении

термина «объективность» можно быть лишь при очень высокой субъективности в каком-то более высоком смысле этого слова.

Тот же пример с объективным судьей пояснит, что я имею тут в виду. Если, допустим, судья вынесет приговор под влиянием своего дурного расположения духа, обусловленного плохим пищеварением или раздражающей его манерой подсудимого вести себя, т.е. если приговор будет вынесен под, хотя бы частичным, давлением психофизической организации судьи, то такой приговор вряд ли кто назовет объективным. Чтобы вынести справедливый, объективный приговор, судья должен возвыситься над собой как психофизическим, эмпирическим субъектом и судить с позиции субъекта правосудия. Мотивы его приговора должны определяться не лично-индивидуальными склонностями, а интересами правосудия, морально-правовыми нормами и ценностями. От такого преодоления своей эмпирической, психофизической субъективности судья, разумеется, не перестает быть субъектом, не становится объектом а, если можно так выразиться, возвышается в более высокий ранг субъекта – в ранг субъекта правосудия, субъекта, творящего право и справедливость, в деятеля культуры; ибо правосудие – необходимый элемент культуры.

Аналогичное можно сказать и о субъекте, оценивающем других с этической точки зрения. Объективными его оценки будут, конечно, не тогда, когда он «хорошими» называет только тех, кто импонирует ему с субъективно-эгоистической точки зрения, а тогда и только тогда, когда его оценки опираются на действительные этические достоинства оцениваемых. Т.е. тогда, когда психофизический субъект возвышается до позиции субъекта этического.

Со сходным положением вещей мы имеем дело и при эстетической оценке. Объективными, адекватными такие оценки бывают только при бескорыстном, свободном от нужды и забот созерцании и переживании эстетического предмета, т.е. при условии возвышения психофизического субъекта до уровня субъекта эстетического.

И так обстоит дело не только при оценочном отношении субъекта к субъектам (и объектам), но и при познавательном и практически-преобразующем. Цель познания – истина, т.е. такое содержание сознания субъекта, которое целиком определено объектом познавательной деятельности и полностью свободно от всяких примесей субъективного. Но, разумеется, такое освобождение возможно только от

примесей психофизического субъекта, а не от субъекта теоретико-познавательного, гносеологического, ибо познавать, то есть добывать истину может только субъект, и именно гносеологический субъект, руководствующийся в своей деятельности стремлением к истине и законами теоретико-познавательной логики, а не эгоистическими склонностями и интересами психофизического субъекта.

С таким же возвышением эмпирического субъекта в ранг субъекта более высокого, преодолением психофизической ограниченности биологического вида *homo sapiens* встречаемся мы в трудовой, производственно-практической деятельности человека, деятельности, являющейся, основой становления человека человеком. Изначально к трудовой деятельности человека толкнула, конечно, нужда, потребность, аналогичная потребности других живых организмов, но субъектом труда человек становится только тогда, когда он, в отличие от животных, действует не под непосредственным давлением потребности, а сообразно сознательной цели, которая и определяет, направляет его деятельность. Или, когда он действует не по меркам своего вида, а сообразно мере самих объектов своей деятельности. Предчеловек стал человеком тогда, когда он (возможно методом проб и ошибок) научился делать из подручных материалов орудия, средства достижения своих целей, научился совершенствовать и создавать их инструментальную ценность, их объективно, на практике, подтверждаемую способность эффективно обрабатывать предмет труда, их целесообразность, как с точки зрения цели трудовой деятельности, так и «пригнанности» к своей функции. Т.е. тогда, когда он стал мастером своего дела, умеющим максимально эффективно использовать все объективные ценности материала, орудий и предмета труда, т.е. с полной объективностью подходить к своей трудовой деятельности. А все это возможно лишь при условии возвышения психофизического субъекта до уровня субъекта труда, мастера, умельца, создателя материальной культуры.

Что касается субъекта социальной деятельности, то здесь необходимость преодоления ограниченности субъекта психофизического зачастую оборачивается необходимостью буквального, в физическом смысле принесения в жертву этого последнего (психофизического субъекта) во имя торжества ценностей, которым служат социально-политические движения (революционные, национально-освободитель-

ные и т.п.). Быть активным деятелем таких движений – значит быть, по меньшей мере, готовым сложить голову за дело, которое ты признал смыслом своей жизни. Человек, замкнутый в скорлупу своей психофизической организации, «шкурник» просто не может быть революционером, борцом народно-освободительного движения, он с необходимостью должен встать выше своей «шкурки». Да и при мирном и безопасном для участников социального движения развитии событий его подлинными субъектами, т.е. активными деятелями, могут быть лишь люди, исходящие не из своих лично-корыстных интересов, а из высших идеалов движения.

Другое дело, что к подобным движениям могут примазываться и разного рода авантюристы. Так, кстати, бывает и в других видах человеческой деятельности – проходимцы возможны повсюду, но это не может отменить того положения, что везде, где есть подлинная человеческая деятельность, она связана с возвышением человеческой личности над его собственной психофизической ограниченностью, с его превращением в субъекта творчества культуры.

Субъектом в собственном смысле этого слова, т.е. деятелем, свободно, своей волей определяющим характер и направление своей деятельности, психофизический индивид становится именно в социокультурной деятельности, лишь в качестве субъекта целенаправленного труда, социальной активности, познания, этического, эстетического и религиозного отношения к миру и к другим индивидам. До этого он практически такая же составная часть окружающей его действительности, как и все другие ее части. Человек изначально ни онтогенетически, ни филогенетически не находится с миром в субъект-объектных отношениях. Отношение «субъект-объект» возникает лишь после того, как человек противопоставляет себя окружающему, делает это окружающее предметом, объектом своего практически-преобразующего, познавательного, этического, эстетического и т.п. отношений.

Вот это превращение особи биологического вида *homo sapiens* в субъекта того или иного вида культуротворческой деятельности и есть его превращение в личность.

Понятие личности широко исследуется в нашей психологической и социологической литературе и это вполне закономерно, так как превращение индивида в личность действительно связано с его социо-

логизацией, т.е. с его активным включением в жизнедеятельность социума, с освоением, интериоризацией социально-культурного опыта общества и с переворотом в его психической деятельности, с переходом от импульсивного поведения к волевому. Но понятие личности имеет и свой культурофилософский смысл – личность для философии культуры есть именно субъект культурного творчества (и общения с культурой, приобщения к ней). Вернее даже не субъект, а целая система субъектов (практического, социально-активного, гносеологического, эстетического, этического, религиозного), система, по-разному иерархизированная в зависимости от типа культурной личности, от типа деятеля культуры.

Здесь не место вдаваться в типологический анализ личности с точки зрения философии культуры. Ведь к этому понятию мы пришли в поисках ответа на проблему об объективности ценностей. Какую же помощь все сказанное выше может нам оказать в этих поисках?

В первую очередь, по-видимому, ту, что возвышение индивида (психофизического субъекта) в ранг субъекта культуры, его, если можно так выразиться, «субъективирование», означает одновременно и его индивидуализацию (превращение его в неповторимую индивидуальность, выделение из ряда однообразных экземпляров вида *homo sapiens*), и его своего рода «обобщение», типизацию, (превращение его в Мастера, Героя, Ученого, Поэта, Пророка и т.п.). Хорошее представление об этом процессе одновременного обобщения и индивидуализации может дать понятие художественной типизации, художественного типического образа, который, как известно, чем более ярко индивидуален и неповторим, тем шире и глубже охватывает и выражает сущностные черты типов и характеров людей, вплоть до характеров общечеловеческих. Достаточно в этой связи вспомнить образы Прометея, Амирани, Фауста, Дон-Кихота... и сравнить их в этом отношении с великими деятелями культуры. Ведь не случайно о национальном характере того или иного народа на том или ином этапе его развития наиболее точное и глубокое представление дают его гениальные деятели культуры, которых никогда ни с кем не спутаешь, но которые как раз и воплощают в себе (воплощают в буквальном смысле этого слова) дух своего народа. И не только выражают, но и формируют его, этот дух, национальный характер своих народов. Ибо национальный характер, как мы увидим ниже, феномен

скорее культуры, чем природы.

Вот эта «типизация-обобщение» в буквальном смысле слова поднимает субъекта культуры над эмпирическим отношением к миру, превращает его в надындивидуального субъекта, вернее, выявляет его, человека, глубинные, сущностно общие для нации, класса, человечества пласты субъектности, что и дает ему возможность относиться к миру не с узко-эмпирических позиций, а с позиций общих, а в пределе, в идеале, судить о явлениях мира не по меркам своего биологического вида, а с учетом меры самих явлений.

Это возвышение субъекта культуры над субъектом эмпирическим не может не сопровождаться расширением и углублением его кругозора. Если эмпирический, психофизический субъект видит в окружающем мире только единичные вещи и явления, их пространственно-временную рядоположенность и, в лучшем случае, их способность удовлетворить его ту или иную актуальную потребность, то субъект труда видит в тех же самых вещах и явлениях средства, орудия достижения своих целей, видит и устанавливает их законосообразные и целесообразные отношения, в частности и их отношения к своим будущим и возможным целям и потребностям; теоретикопознавательный субъект видит за теми же самыми вещами и явлениями их сущности целый мир законов, управляющих ими; субъект оценивающий открывает, помимо сущего, особый регион должного и видит те же самые вещи и явления (плюс их сущности, и законы их бытия и развития) на фоне этого должного, в соотношении с ним.

Иначе говоря, превращение человека в субъекта культуры дает человеку возможность выйти за пределы налично данных сущих и в пространстве и во времени, войти в контакт и с тем, чего уже вообще нет, но должно быть, с тем, что надо, чтобы было. Другими словами, возвышение человека в ранг субъекта культуры с его различными модификациями (субъекта труда, познания и т.д.) открывает перед ним целые новые ряды объектов, соответствующие модификациям субъекта культуры – миры объектов труда, познания, социального действия, этического, эстетического, религиозного отношения.

Уже из простого перечисления этих рядов объектов видно их существенное различие – нет нужды пояснять, например, качественное различие между объектами труда и эстетического созерцания-переживания или объектами познания и религиозной веры. То, что для

одной модификации субъекта культуры обладает несомненным объективным бытием (поскольку как субъект данной модификации он интендирован именно на этот свой объект и смысл своей субъектности видит как раз в этой интендированности), для другой модификации субъекта может быть только фикцией. Таково, например, отношение между объектами научного знания и религиозной веры.

Из этого же различия модификаций субъектов культуры и соответствующих им объектов видны основы различного применения термина «объективность» в обиходной речи и в науке, с чего мы начали разговор в этой главе. Ясно, что спрашивая об объективности или субъективности чего-либо, необходимо, в первую очередь, выяснить – к какому роду субъектов и объектов, к какой паре субъект-объектов может относиться это нечто, в поле зрения какой из модификаций субъекта культуры может оно иметь свое адекватное место. Этим, как мне кажется, мы обрели твердую почву для поисков ответа на вопросы о том, субъективны или объективны ценности и, если они объективны (или субъективны), то в каком именно смысле, в сфере какой модификации субъект-объектного отношения.

2. НЕОБХОДИМОСТЬ И ОБЩЕЗНАЧИМОСТЬ ЦЕННОСТЕЙ

Сказанное в предыдущем параграфе дает, на мой взгляд, полное основание для утверждения того, что ценности не могут быть субъективными в смысле их укорененности в психофизическом субъекте; ведь как мы видели, именно преодоление ограниченности этого последнего и есть необходимое условие общения человека с ценностями истины, добра, справедливости, красоты и т.п. Замкнутый в своей психофизической организации человек просто не имеет «каналов связи» с высшими социальными и духовными ценностями – они ему не доступны, его сознание слепо для них. Доступ к высшим ценностям имеет человек, поднявшийся до уровня социального, этического, эстетического, тереотикопознавательного субъекта. Как же относятся высшие ценности, ценности-цели к этим высоким рангам субъекта? Независимы первые от последних или коренятся в них, т.е. объективны они или субъективны в этих более высоких смыслах субъективности и объективности? Порождаются ли они культуротворческой

деятельностью человека или заранее заданы ему?

В предыдущих главах этой работы неоднократно подчеркивалось, что реальное осуществление, реализацию идеальные ценности обретают лишь в творимой человеком культуре. Истины существуют только в научных теориях, добродетель – только в нравственном поведении, красота – только в художественном творчестве (включая художественное конструирование) и в эстетическом восприятии-переживании мира человеком, а не где-нибудь в дочеловеческом мире. Ценности значимы и значимы только для субъектов, которым язык ценностей понятен, понятен. Короче говоря, ценности есть только там, где есть субъект, для которого они доступны. Допустить существование ценностей до человека, это значит допустить существование субъекта культуры до появления человека на Земле. Разумеется, ничего нелогичного в таком допущении нет, если речь идет о возможных разумных существах в других местах космического пространства или даже на нашей планете до появления на ней нынешнего рода человеческого. Научно-фантастическая литература о внеземных цивилизациях и кинофильмы вроде «Воспоминаний о будущем» убедительны не столько правдоподобными фактами, сколько их логической допустимостью. Но даже если эту возможность и допустимость дочеловеческих или внеземных цивилизаций и культур принять за доказанную реальность, то это не опровергло бы положения о том, что творить культуру и, следовательно, иметь дело с ценностями могут только разумные существа, обладающие плотью, т.е. существа телесно-духовные, способные как видеть и понимать идеальные ценности, так и воплощать их, придавать им реальную плоть. Конечно, и телесная, и духовная организация наших воображаемых космических братьев по разуму может быть коренным образом отличной от нашей, земной, но общий закон культурного творчества, согласно которому деятелем культуры можно стать, лишь преодолев свою душевно-телесную ограниченность, должен иметь силу и для них. Так это, по крайней мере, в том случае, если общие законы мировой эволюции действуют и в мирах этих наших предполагаемых братьев по разуму.

Не надо думать, что мы здесь всего лишь увлеклись слишком уж заманчивой, но вовсе фантастической идеей возможности существования внеземных цивилизаций. Нас здесь интересует не правомерность этой идеи, а проблема объективности ценностей. Идея внезем-

ных цивилизаций (совершенно независимо от того, правомерна она или нет) должна нам помочь яснее взглянуть на эту нашу проблему. Ведь говорить об объективности ценностей, признаваемых человеческой цивилизацией высшими, безусловными, можно лишь в том случае, если они должны остаться таковыми и для возможных других разумных существ: один из обязательных признаков объективности того или иного содержания сознания – его общезначимость, причем значимость не только для представителей рода человеческого, но и для любого возможного разумного существа.

Но можно ли говорить о всеобщей, так сказать, космической значимости человеческих представлений об истине и справедливости, о добре и зле, о красоте и безобразии, когда даже внутри рода человеческого отдельные группы (классы, нации, партии, государства) зачастую оценивают одни и те же явления с диаметрально противоположных точек зрения? Не утопично ли говорить об общезначимых ценностях, когда мировоззренческая, идеологическая борьба, – в основе которой лежат противоположно направленные ценностные ориентации, взаимоисключающее видение и понимание ценностей, – не только не поддается разрядке, а все более обостряется? Разве вся история человечества не свидетельствует о том, что ко всеобщему согласию люди приходят в редчайших случаях, тогда, когда они вынуждены к этому под давлением явной необходимости, когда у них нет иного выхода, когда нет выбора. А ведь ценности, как неоднократно говорилось выше, это как раз именно то, с чем можно общаться лишь в условиях свободы, то, что человек должен, и, следовательно, может выбирать. Навязанная, диктуемая необходимостью ценность теряет всю привлекательность ценности, не раскрывает творческие силы человека, как это подобает подлинной ценности, а как раз подавляет их, не освобождает его, а парализует.

Но ведь я произвольное отношение к миру ценностей не сулит человеку и человечеству ничего хорошего. Не может же человек быть свободен считать зло добром и ложь – истиной. Ведь так понятая свобода, свобода вседозволенности опять-таки грозит человечеству вырождением, о чем убедительно свидетельствуют и история, и бесчисленные примеры современного «цивилизованного» варварства.

Значит, ценности не могут обладать объективно-реальным существованием, но не могут быть и субъективными. Они не могут реаль-

но-причинно воздействовать на человека, но не могут быть и предметом его произвольного, «вседозволенного» выбора. Объясняется это тем, что ценности сами по себе вообще не имеют места в мире сущего, они «живут» в мире должного, в виде идеальных целей. А должное – это то, чего еще нет, что еще не имеет ни объективного, ни субъективного бытия. Поэтому не совсем правильно считать ценности, как это распространено в нашей литературе, субъективно-объективными, субъект-объектными. Верно это только в том смысле, что ценности имеют значение и силу лишь для субъектов, которые воспринимают их в качестве целей своего стремления и деятельности. Сами по себе, повторяю, они «обитают» в досубъект-объектном мире должного, в мире, в котором нет ни субъектов, ни объектов. Там, где имеются объекты и субъекты (любого ранга и модификации), мы имеем дело уже с миром сущего, существующего, а не должного, того, что всего лишь должно быть, должно обрести бытие.

Ценность как цель человеческого стремления не навязывается ему с реальной необходимостью, а должна свободно выбираться им, так как «прорваться» в мир должного можно лишь при критическом отношении к сущему, лишь (хотя бы мысленно) преодолев, встав над ним, лишь подчинив сущее (включая собственное эмпирическое существование) своей воле, т.е. лишь в условиях хотя бы относительной свободы. Но если цель выбрана, то она должна стать законом моей деятельности, и должен подчиняться ее требованиям как необходимости, иначе не смогу добиться ее. Если я поставил себе целью решить математическую задачу, то я должен следовать логически необходимым условиям ее решения. Если я хочу быть справедливым, то я должен подчиняться этически и социально необходимым нормам справедливости. Если я хочу, чтобы создаваемое мною художественное произведение было гармоничным, то я должен следовать законам гармонии. Вот эту детерминированность человеческой деятельности свободно, по своей воле выбираемой целью, т.е. ценностную детерминацию, можно с полным правом назвать свободной необходимостью. Свободной в том смысле, что это дело моей воли – признать или отвергнуть цель. Но признав ее и желая ее достигнуть, я должен обязательно подчиняться ее требованиям. Если хочешь быть здоровым, то нужно вести себя таким-то и таким-то образом. Вот это «надо» и «нужно» и есть форма необходимости отношения человека

к ценностям, форма «объективности» ценностей, не только не ущемляющая человеческой свободы, но, как мы увидим чуть ниже, являющаяся фундаментальным ее условием.

Условные формы высказывания («Если..., то»), примененные здесь для характеристики «свободной необходимости» ценностной детерминации, могут создать впечатление, что ценности – это условные конвенциональные нормы. Однако это не так.

Разумеется, функционирующие в различных обществах правовые, нравственные и т.п. нормы, в которых эти общества осознают и фиксируют соответствующие ценности, условны – конвенциональны и относительны. То, что в одном обществе, одним классом признается добром, другим обществом и другим классом может считаться злом. Но говорит это не об условности и относительности самих ценностей, а лишь об условности и относительности ценностного сознания этих обществ и классов. Различные (и тем более противоположные) позиции в отношении ценностей не могут быть равноценными. И не только потому, что понятие равноценности даже формально не может быть приложимо к миру ценностей (где все равноценно, там вообще ничего не ценно, ибо ценное и есть заслуживающее предпочтения, выбора), но и по самому содержанию, смыслу и значению ценностей для человека, для его становления Человеком. Ведь именно приобщение человека к миру ценностей преобразовывает биологического индивида в личность, в субъекта практики, познания и оценки мира, в разумное, целеполагающее, творческое существо, возвышает его над эмпирическим существованием, высвобождает его из плена слепой естественной и естественноисторической необходимости, открывает ему дорогу в царство свободы.

Мера приближения к этому царству свободы, созидаемому на основе познания и преодоления необходимости (стихийных сил природы, общества и самого человека), и есть ясный и четкий критерий ценности различных ценностных позиций. Критерий вполне объективный, объективный в смысле полной безусловности.

Вряд ли могут быть сомнения в том, что в ценностном смысле свобода выше и лучше рабства. Но и в объективно-научном смысле есть все основания считать, что переход от необходимости к свободе, постепенное и скачкообразное возрастание роли свободы в эволюции мира от неорганической природы через органическую к челове-

ку и его культуре, возрастание, связанное с преодолением энтропии, с усложнением и ростом организованности систем (о чем говорилось выше в главе о внешних и внутренних факторах развития культуры), представляет собой явно прогрессивную тенденцию реальной действительности. Ценностно-ориентированная деятельность человечества, по-видимому, не только лежит на линии этой тенденции, но и развивает ее в новых, свободно-необходимых формах. Культуротворческая деятельность человека есть в этом плане вершина мировой эволюции в нашей солнечной системе. И в этом соответствии с объективной тенденцией развития мира можно видеть объективность ценностей и закономерность места человеческой культуры в универсуме.

Повторяю, ценности сами по себе ни объективны, ни субъективны, они вообще не существуют в мире сущего, они «обитают» в мире должного. «Ввести» их в мир сущего, преобразовать его в их свете и, тем самым, объективировать ценности – задача человека. Но для выполнения этой задачи человек должен занять правильную позицию по отношению к ценностям: возвыситься до того, чтобы смочь увидеть, осознать их и осознать именно в качестве задачи, стоящей перед ним и даже над ним, задачи, решению которой он должен подчинить свою свободную волю как закону своей целенаправленной деятельности. В этом смысле ценности объективны: они требуют от человека своей объективации.

Разумеется, объективировать, реализовать можно лишь ценности в принципе реализуемые, то есть такие, для реализации которых имеются реальные объективные и субъективные условия. Диалектика развития универсума от низших форм неорганической материи до высших форм духовно-субъективной деятельности человека, от слепой необходимости хаотического движения микрочастиц материи до просветленной высшими ценностями свободно-творческой целенаправленной деятельности по преобразованию и улучшению мира, представляют собой необходимое и достаточное условие принципиальной возможности воплощения ценностей, их надления реальной плотью. Использовать эту возможность – дело и долг человечества.

3. О ХАРАКТЕРЕ ОБЪЕКТИВАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ

Хорошо известно из истории, что путь становления человека человеком далеко не усыпан розами и идет не по прямой восходящей линии. В процессе созидания культуры человечеству не просто приходится преодолевать в себе дикаря; оно, в силу классовых антагонизмов, расовой и национальной розни и прочих причин, нередко впадает в дикость, нередко ходит по краю пропасти, доводит себя иногда до опасности полного самоуничтожения. Объективные причины этих катаклизмов, зигзагов в развитии человечества убедительно раскрыты историческим материализмом и поэтому я не буду на них останавливаться. Коснусь лишь вопроса о том, какое все это имеет значение для гуманистически-аксиологического понимания культуры, в частности вопроса о том, не противоречит ли наличие варварских элементов в развитии культуры ее ценностному толкованию.

На первый взгляд, явно противоречит. Если культура есть явление ценностное, если культурой можно назвать лишь то, в чем воплощена та или иная ценность, если в своей сущности культура совпадает с гуманизацией человека, то как же можно отнести к ней орудия, изготавливаемые людьми для истребления себе подобных (вроде древних топоров для отрубания голов или же современных средств массового уничтожения или, вернее, глобального самоубийства)? Какие гуманные ценности можно видеть в водородной бомбе?

В бомбе как таковой, как в физическом устройстве, аккумулирующем огромную энергию, нет, конечно, никакой, ни положительной, ни отрицательной ценности, кроме разве той, что в ней воплощен научно-технический, исследовательский и инженерный гений человека. А вот использоваться она может и во зло, и в добро. Она может быть использована для истребления человечества, но ведь можно ее применять и в мирных и вполне гуманных целях, например, для образования в пустынях искусственных морей.

В принципе то же самое можно сказать о любом феномене культуры – буквально каждый из них может быть использован во зло людям. Для убийства людей использовались, как известно, не только топоры и бомбы, но и даже, казалось бы, самые возвышенные идеи и теории, самые благородные этические и религиозные заповеди и политические идеалы.

Дело тут, по-видимому, во внутренне противоречивом характере человеческой деятельности, в особенностях ее структуры. Человеческая деятельность, в отличие от однозначно детерминированных природных процессов, есть деятельность целенаправленная, то есть в той или иной степени свободная, связанная с относительно свободным полаганием, выбором цели и подбором и использованием средств ее достижения. Отношение средств к цели и результату деятельности (которые не всегда совпадают друг с другом) тоже далеко не жестко однозначно, в этом отношении нет ни каузальной детерминации, ни, тем более, логической необоримости. Средство само по себе реально никак не связано ни с целью, ни с результатом, связь эту должен установить субъект деятельности и, в конце концов, от его технологического и этического сознания зависит найти эффективные и морально достойные средства достижения целей.

Свобода, без определенного минимума которой человеческой деятельности вообще не может быть, означает, кроме всего прочего, еще и свободу выбора добра и зла. И поскольку абсолютного добра и абсолютного зла в этом мире нет, то субъекты деятельности – по злumu ли умыслу или по недомыслию – зачастую выбирают далеко не добрые для других людей цели и недостаточно оправданные (по крайней мере в этическом смысле) средства. И это тем более, что «технологически» наиболее пригодные средства не всегда и не обязательно бывают и самыми этическими. В результате всего этого и возникает самоотчуждение человеческой деятельности, появляются отчужденные и извращенные формы культуры. Я уже не говорю о том, какое влияние оказывают на нормальный ход развития человеческой деятельности классовые (да и расовые и национальные) антагонизмы.

Становление мира человека, развитие его культуры не есть триумфальное шествие от обезьяноподобного существования к богоподобному. Развитие это, как и всякое развитие, осуществляется – и даже в более жестоких формах – через борьбу противоположностей, через смену взлетов и падений. Этот внутренний трагизм, трагизм в самом высоком этическом и эстетическом смысле этого слова, очень глубоко выражен в гениальном библейском мифе о грехопадении прародителей человечества, на который я уже ссылался выше.

Адам и Ева, нарушив запрет бога и вкусив от дерева познания добра и зла, отпали тем самым от бога, лишились рая, но обрели

возможность (и способность!) стать такими, как боги, обрели самостоятельность, свободу. Однако свобода эта означала не только возможность обретения нового рая – уже на более высоком, свободно-творческом уровне; освободившись (получив способность познания добра и зла), Адам и Ева обрекли себя и все свое потомство – вплоть до вторичного обретения рая – на моральное разложение, на войны и стихийные бедствия, как необходимые, неизбежные условия стать, в перспективе, такими как боги.

Все сказанное говорит о внутренне противоречивом характере развития культуры, о том, что в феноменах культуры воплощаются не только положительные и подлинные ценности, но и ценности мнимые и даже «антиценности». Разумеется, в этом нет ничего удивительного и неожиданного для антропологически-аксиологической концепции культуры. Понятно, что различные субъекты, творящие культуру (индивидуальные и коллективные, находящиеся на различных стадиях индивидуального и общественного развития), воплощают и могут воплощать ценности лишь в том виде, в каком они их воспринимают, осознают и ценят. Единая общечеловеческая культура, на которую в конечном итоге нацелен культуротворческий процесс, может возникнуть лишь как диалектически снятый (и сохраненный) результат различных эпохально и регионально (и в первую очередь национально или этнически) формировавшихся культур, раздираемых, к тому же, классовыми противоречиями антагонистических обществ.

Не означает ли это, однако, субъективизма и релятивизма в понимании культуры, не ведет ли аксиологический подход к ней к пессимистическому взгляду на будущее культуры?

Если реально существующая в истории культура распадается на ряд культур, в которых воплощены цели различных, зачастую противоположных, «частичных» (по сравнению с человечеством) субъектов, то она не может не быть субъективной и релятивной. Если культуры жестко локализованы в пространстве и во времени, если даже в каждой национальной культуре есть как минимум две разные, и во многом противоположные, культуры, то как же можно говорить о культуре вообще и как можно надеяться на будущую единую общечеловеческую культуру? Ведь, казалось бы, надежда на безусловный культурный прогресс должна опираться или на достоверное знание того, что прогресс этот управляется строго определенными объек-

тивными законами, или хотя бы на веру в самостоятельную реальную мощь ценностей самих по себе. Антропологически-аксиологический подход же к культуре не признает реальной силы за ценностями самими по себе и отрицает однозначно-объективную детерминированность культурно-исторического процесса, подчеркивая решающую роль в этом процессе свободно-творческой деятельности его субъекта. Разумеется, философия культуры и в ее гуманистически-аксиологическом варианте в полную меру должна учитывать, что культурно-исторический процесс протекает в рамках и «внутри» строго объективно-обусловленного естественно-исторического процесса общественного развития. Но положения это не спасает: в силу несовпадения развития культуры (ее духовных отраслей) с поступательным ходом социально-экономического развития общества, со сменой общественно-экономических формаций, закономерный прогресс в социально-экономической области не гарантирует такой же закономерности прогресса культуры. Иначе говоря, самое точное знание объективных законов общественного развития недостаточно для уверенности в культурном прогрессе человечества, здесь нужны еще и другие основания.

Нельзя, разумеется, уповать и на реальную силу самих идеальных ценностей, как это фактически делал Гегель.

Гегелевская вера в абсолютное всемогущество разума самого по себе (столь блистательно раскрывая, кстати говоря, в книге Тамаза Андреевича Буачидзе «Гегель и проблема сущности философии») в наши дни мало у кого не вызывает горькой усмешки. Наш современник – свидетель, участник и жертва многих всемирно-исторических трагедий, трагедий явно бессмысленных и не только не облагораживающих, но и разнуздывающих непредставимые даже самыми мрачно настроенными пророками прошлого варварские инстинкты, – не может уже наивно верить во всемогущество абсолютного Разума, в то, что высшие ценности – Истина, Добро, Справедливость и им подобные – сами по себе и с возрастающей энергией внедряются в жизнь человечества, используя для этого вовсе уж непонятные человеческому разуму средства, вроде двух мировых войн, разгула фашизма, расизма, тоталитаризма, вроде слишком уже реальной возможности использования (для окончательного своего утверждения в мире!) всеистребляющей термоядерной войны. К идее всемогуще-

ства Разума наш современник может относиться, в лучшем случае, лишь скептически, по крайней мере, если речь идет о всемогуществе реальном, эмпирически осязаемом.

К счастью, однако, утрата веры в реально-эмпирическое всемогущество абсолютного Разума – источника и средоточия всех высших ценностей – не у всех наших современников поколебала веру в ценность этих высших ценностей, в непреложность долга человечества вопреки всему (вплоть до сознания невозможности этого, понимания невыполнимости этого долга) бороться за их осуществление. Утрата веры во всемогущество абсолютного Разума, со все возрастающей энергией влекущего человечество (в сущности без его активного участия и часто даже вопреки его, человечества, воле) в рай ценностей Мира, Счастья, Свободы и Братства, вовсе не обязательно должно сопровождаться утерей веры в долг человечества добиваться этих ценностей и в возможность этого. И весьма возможно, что высшее назначение, высшая миссия философии культуры заключается именно в раскрытии и укреплении этой веры. Видимо, можно сознавать, что в мире нет (еще нет!) Справедливости, Правды, Добра и Счастья, но в то же время считать, что без попыток (возможно даже тщетных) их осуществления в мире жизнь человека не имеет никакого человеческого смысла. Более того, можно видеть смысл жизни именно в этом стремлении к высшим ценностям, в борьбе за их (пусть даже проблематичное) утверждение, внедрение в жизнь.

Я не оговорился, написав «необходимую ... осуществимость», соединив, казалось бы, несоединимые вещи. Ведь здесь речь идет о понимании исторической необходимости скачка из царства необходимости в царство свободы, скачка, который детерминирован строго объективной закономерностью хода истории человеческого общества, однако может быть осуществлен лишь при условии свободно-творческой целенаправленной, ценностно-ориентированной деятельности людей, о своеобразии, убедительно раскрытом в работах К.Р. Мегрелидзе и И.О. Джиеова, посвященных историко-материалистическому пониманию исторического детерминизма, своеобразию действия «механизма» общественно-исторического процесса.

Так вот, если для исторического материализма – философской дисциплины, непосредственной задачей которой является раскрытие объективных законов хода истории общества, раскрытие необходимости этого процесса, обязателен учет свободно-целенаправленной

активности людей, то философия культуры, в силу отмеченных выше ее особенностей, должна рассматривать свой предмет в первую очередь с этой субъективно-телеологической точки зрения.

Если предельно упростить положение вещей, то можно сказать так: история человечества есть история того, как одновременно с людьми что-то делается и они что-то делают. Для того, чтобы понять, что же в итоге того и другого происходит, следует учесть и то, и другое, разумеется, и силу влияния этих далеко не равномошных факторов.

Люди делают, как всем известно, не что иное, как культуру. Правда, делают они ее весьма своеобразно, очень часто не только не сознавая этого, но и с лично-субъективной точки зрения (а еще чаще всего и объективно) противясь ей и разрушая ее. И все-таки культура делается и делается именно людьми, так как кроме них ее некому делать: сами ценности лишены, как уже было сказано, всякой реальной силы, реальной способности самовоплощаться; веру во всемогущество абсолютного Разума, как опять-таки было уже сказано выше, мы утратили; сама же природа (включая и природу человека), в силу ее подвластности слепой необходимости, преобразоваться в озаренную светом высших ценностей, свободно-целесообразно устроенную культуру, разумеется, не может.

Если при этом мы вспомним, что делать культуру начал дикарь, т.е. существо, прямо противоположное человеку культуры, и что этот дикарь не только далеко еще не изжит из современного человеческого общества, но и обладает незаурядной способностью «модернизироваться», одновременно все больше дичая, и приспособлять к своим варварским интересам любые достижения культуры, то не только развитие, но и факт наличия культуры (или даже ее элементов) может показаться необъяснимым чудом.

Гегель, веривший в то, что историей правит всемогущий Разум, мог позволить себе роскошь нарисовать такую картину³¹:

³¹ (Я позволю себе привести достаточно длинные выписки из «Философии истории» Гегеля, так как именно в этом пункте он ближе всего подошел к материалистическому пониманию истории и, одновременно, именно в этом пункте особенно ярко проявился его идеализм. Уяснение этой близости и противоположности поможет нам лучше понять своеобразие марксистского понимания культуры).

«Ближайшее рассмотрение истории, – пишет Гегель, – убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль... Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствия их неистовства, неблагоразумия, примешивающегося не только к ним, но и, главным образом, даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветающих государств, созданных человеческим духом, – мы можем чувствовать лишь глубокую печаль по поводу этого непостоянства, а так как эта гибель является не только делом природы, но и вызвана волей человека, то в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу добрую душу, если у нас такая имеется». Утешение для этой доброй души Гегель видит в том, что «эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельности является орудием и средством (подчеркивание мое – Н.Ч.) мирового духа, для того, чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность»³².

Вероятно, не стоит критиковать Гегеля с моральной (или, вернее, с морально-религиозной) точки зрения: хорош, мол, абсолютный дух, всемогущий Разум, использующий гибель процветающих государств и народов, – или хотя бы допускающий это, – как орудие и средство для того, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность. Сам Гегель отмечает, что и ранее, и в его время «...то положение, что живые индивидуумы и народы, ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют, могло представиться и представлялось сомнительным, много раз оспаривалось и вызывало насмешки и пренебрежения как пустая фантазия и философия». В наше же время, как я уже говорил, это положение может вызвать, – опять-таки с моральной точки зрения, – лишь горькую усмешку. Гораздо важнее отметить рациональное зерно в этой гегелевской картине. Ведь действи-

³² Гегель. Сочинения т. 8, с. 20-25.

тельно при ближайшем (точнее говоря, эмпирическом) рассмотрении истории она представляется нам как царство хаотических столкновений воли и интересов (преимущественно эгоистических) индивидуумов, народов, классов и государств, ничего не жалеющих для взаимного истребления; и несмотря на это, там и сям, и не только в особо благоприятных условиях, но и в самые темные и мрачные ночи, вспыхивают огни высокой и чистой культуры, согревающие озябшие души людей и освещающие им путь в царство свободы и счастья. И эти огоньки не только не поглощаются тьмой, не только не гаснут от ураганных порывов разбушевавшихся стихий зла, но и с удивительной настойчивостью сливаются в единомногоцветное сияние, вносящее в души людей мир и надежду, дарующие им смысл существования и силы для борьбы за утверждение и укрепление этого смысла. Откуда берется все это? Каким образом эгоистические по природе своей души людей озаряются полнейшим бескорытием, без чего не только сотворить, но и просто увидеть нельзя ничего подлинно ценного? Откуда берутся силы, поднимающие индивида над его естественным своекорытием и преображающим его в Пророка, Поэта, Ученого, Революционера, в существо, с легкостью и даже с радостью жертвующее свои личные интересы Добру, Правде, Красоте, Справедливости, Родине, Человечеству и т.п.? Ведь были и есть у человечества истинные Пророки и Поэты, Святые и герои, рыцари Креста и Прекрасной Дамы, мученики за Веру и за Родину? Гегель, конечно, прав в том, что обычно их ничтожное меньшинство, но он явно недооценивает их, думая, что придавать смысл истории и человеческому существованию на самом деле не их задача, а задача всемогущего разума, который и решает ее по своему усмотрению, практически полностью игнорируя деятельность своих представителей на Земле и, видимо, даже не приемля их жертв, приносимых ими ради торжества его целей.

Философия культуры, отрицающая господство в эмпирическом реальном мире абсолютного разума, должна, очевидно, иначе оценивать деятельность героев культуры и найти иные, земные основания объективности их деятельности и результатов этой деятельности.

Человек, видимо, действительно призван быть «пастырем бытия», уберечь и улучшить его. Но для того, чтобы выполнить эту свою космическую миссию, он должен научиться сперва общаться с себе по-

добными, взаимно обмениваться с ними материальными и духовными ценностями, ибо без взаимообщения с другими, без диалога с современниками, предками и потомками, без осознания себя частью человечества, без аккумуляции его опыта стать субъектом культурного творчества нельзя. Выявление в себе субъектов труда, социального действия, познания, этического поведения, эстетического созерцания и творчества и религиозной (или нерелигиозной) веры – что, как мы уже говорили выше, является необходимым условием превращения биологического вида *homo sapiens* в культурную личность – возможно только в общении, в диалоге с другими личностями. Чтобы стать Человеком, необходимо преодолеть в себе свою психофизическую обособленность, замкнутость в собственной своей шкуре, почувствовать и осознать себя кровным и духовным сыном человеческой общности. Один из самых реальных, исторически выверенных путей такого осознания себя сыном рода человеческого проходит через ценностное отношение к своему народу, родному по крови, истории, языку и духу.

В поисках реальных путей, преобразующих биологическое существо в субъекта культуры, философии может оказать большую помощь и понятие нации, так как само становление нации есть, как известно, превращение родоплеменных общностей, в общности духовно-культурные по преимуществу, а путь к будущему всеобщему братству людей проходит через интернациональное сплочение всех наций и народов.

4. НАЦИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Проблема нации и национальных отношений – одна из самых многогранных проблем. Она может рассматриваться и рассматривается с самых разных точек зрения – с философской, социологической, социально-политической, социально-психологической, этнографической, литературоведческой, искусствоведческой, лингвистической и т.д. В соответствующей литературе с достаточной глубиной и полнотой раскрыты объективные закономерности развития нации и национальных отношений, раскрыта диалектика национального и интернационального в различных социальных системах, показана зависимость

национального вопроса от социального.

Я здесь попытаюсь охарактеризовать понятие нации в несколько необычном ракурсе – с точки зрения аксиологически трактуемой философии культуры, постараюсь рассмотреть нацию как предмет философии культуры, т.е. как феномен культуры, выявить ценностный смысл национального бытия для нации как субъекта этого бытия, посмотреть на нацию изнутри.

Во избежание возможных недоразумений, предупреждаю читателя, что все сказанное ниже есть попытка именно (и только) аксиологически-культурфилософской характеристики понятия нации, и смешивать эту характеристику с объективным социально-философским анализом понятия нации недопустимо. Видение нации изнутри, со стороны субъекта своего бытия может лишь дополнить ее объективное видение, а не заменять его или противопоставляться ему.

Бесспорно, что большинство наук, касающихся понятия нации, используют его в ценностно-нейтральном, объективно-описательном смысле. Но нелепо было бы и отрицание факта ценностного употребления понятия «национальное», «нация», «интернациональное» в обиходной речи и во многих философских теориях. Спорным может быть только вопрос о том, правомерно ли использование этих понятий с сохранением ценностного аспекта философии культуры или она, философия культуры – должна абстрагироваться от этого аспекта.

А может ли она, философия культуры, ценностная философская наука о культуре, наука о том, как воплощаются в реальной действительности разного рода ценности (в том числе, разумеется, и ценности личностные, национальные и интернациональные), может ли она оперировать философским понятием нации, лишенным ценностного аспекта, ценностного смысла? Если уж эти, повторяю, строго объективные, на причинное (а не целевое) объяснение ориентированные науки считают необходимым учитывать духовную сторону нации и ее причастность к созданию самобытной (и, очевидно, тем самым, самоценной) культуры, то почему же именно на субъективно-духовную сторону культуры и на ее телеологическое объяснение (в единстве, разумеется, с объяснением причинным) ориентированная философия культуры должна игнорировать эту духовно-ценностную внутреннюю природу нации и ее же внутреннюю связь с «душой» культуры? Это было бы, по меньшей мере, странно.

Даже если бы общность культуры была всего лишь одним из существенных признаков понятия нации, то в этом случае философия культуры имела бы полное право оперировать им преимущественно с точки зрения этого признака. Однако, как мы убедимся в дальнейшем, общность культуры – это не просто один из существенных признаков понятия нации, а (с точки зрения философии культуры) наиболее существенный, формирующий нацию как таковую.

Для того, чтобы утверждение обосновывающем значении признака общности культуры для понятия нации, и, следовательно, о том, что ядро этого понятия есть его культурфилософско-аксиологический смысл – не показалось голословным выражением необоснованных притязаний философии культуры, нам необходимо постараться как можно яснее и четче представить себе смысл понятия культуры и задачу культурфилософских исследований. Без этого необходимого отступления наши рассуждения о культурфилософском смысле понятия нации могут оказаться попросту непонятными.

Выше я неоднократно повторял, что культура есть не что иное, как воплощение ценностей, реализация идеального, материализация духовного. Так вот, эти самые выражения надо понимать в самом прямом, а не в каком-нибудь переносном смысле. С культурой мы имеем дело только тогда, когда идеально-духовные ценности, в самом прямом смысле этих слов, реализуются, материализуются, облекаются плотью, обретают временно-пространственно протяженное тело.

Разумеется, пространственность и временность тел культурных феноменов (в зависимости от характера воплощенных в них ценностей) лишь иногда (и то не полностью) совпадают с пространственностью и временностью физических тел. Реальность, в которой воплощается ценность, может быть реальностью физической, может быть материальной вещью (таковы, например, орудия труда, жилые строения и технические сооружения), но может быть и реальностью социальной (общественным институтом, социально-экономическим строем и т.п.), социально-психологической (обычай, нравы, традиции и т.д.), психической, духовно-культурной. Так вот, нация, для ее представителя является именно такой реальностью, в которой не только выражен духовный склад его предков и современников, но и воплощены все их ценности, сквозь которые и следует воспринимать и

Добро, и Истину, и Справедливость, и Красоту. Это, конечно, субъективный взгляд на нацию. Но ведь ценностное понятие нации нас интересует не само по себе, а как ключ к пониманию механизмов объективации ценностей.

В первую очередь, понятие нации должно нам помочь в выяснении проблемы субъекта культуры. Как мы видели только что человек, для того, чтобы смочь создавать феномены культуры, воплощающие именно объективные, надындивидуальные ценности, т.е. действовать сообразно мере предмета своей деятельности, а не сообразно своим природно-индивидуальным инстинктам и потребностям., иначе говоря, для того, чтобы стать субъектом культурного творчества – в какой бы области это не имело место, – должен возвыситься над собой как только лишь психофизическим субъектом и стать субъектом творчески-практическим (изобретателем, рационализатором, селекционером и т.д.), гносеологическим, эстетическим, этическим, религиозным..., оставаясь, разумеется, при этом живым, целостно-личностным субъектом, а не превращаясь в ту или иную одностороннюю абстракцию, ибо такие абстракции просто не могут вступать в контакт с миром ценностей.

Выше я старался показать, что продукт труда становится феноменом культуры не тогда, когда в нем реализована или увидена какая-нибудь изолированная утилитарная ценность, а когда этот продукт сделан так, что как бы входит в иерархизированный мир ценностей, занимает подобающее ему место в этой иерархии, и тем самым обогащается отблесками соседних по иерархии, в том числе и не очень близких, ценностей. Одна из особенностей ценностей (имеется в виду, разумеется, ценности, воплощенные хотя бы в психике переживающего их человека, ибо о невоплощенных ценностях, о ценностях в себе мы ничего не знаем) заключается в их взаимопрозрачности, в том, что например, в эстетической ценности просвечивают ценности жизненные, этические, социальные, религиозные и иные, в том, что диалектически противоположные ценности мы можем воспринимать только на фоне друг друга – свет на фоне тьмы, добро на фоне зла и наоборот. Так вот для того, чтобы продукт человеческого труда стал феноменом культуры, в нем должна быть воплощена, по меньшей мере, гамма смежных, в иерархии ценностей, и – соответственно этому – человек, сотворивший этот феномен, должен стать субъектом,

способным хотя бы воспринимать всю эту гамму, т.е. уметь понимать (хотя бы пассивно) их язык. О языке ценностей я говорю далеко не в переносном смысле. Поскольку ценности, как только что было сказано, могут быть даны нам только в воплощенном виде, только в качестве особого содержания их реальных носителей или, точнее говоря, их (этих реальных носителей) особого значения, смысла, то они – эти ценности – должны и быть «вычитаны», поняты в этих их знаках или символах в точной аналогии с пониманием значения и смысла разговорных слов-знаков, символов своих значений и смыслов.

Семиотическое исследование культуры, подход к культуре как к знаковой системе, успешно применяемый, в частности, и рядом советских авторов, вовсе не есть дань моде. Во вполне определенном смысле культура действительно есть знаковая система, т.е. система «вещей», обладающих не только (вернее не столько) природно-физическими параметрами, но и параметрами значения и смысла. С этой точки зрения культура есть язык, без владения которым невозможно никакое общение ни с ней, ни с теми, для которых этот язык внятен. Это ясно видно на примере эстетических ценностей, на примере художественных произведений. Не зная специфического языка того или иного стиля музыки или живописи, мы естественно, будем воспринимать не музыку или картину, а хаотический набор шумов или «мазню».

Одной из характерных черт любой знаковой системы является то, что она есть средство не только выражения и закрепления сверхчувственного содержания в чувственно-воспринимаемых знаках, но и (благодаря этому) средство общения, средство приобщения людей друг к другу и к тому сообществу, членами которого они научаются себя видеть, высказываясь на понятном друг для друга языке. Иначе выражаясь, язык есть (и в первую очередь это относится, конечно, к прафеномену всех знаковых систем, к «естественному» разговорному языку) мощное средство социализации человека, его приобщение к культуре, созданной многими поколениями носителей этого языка (и, возникших при самом активном содействии последнего, других знаковых систем культуры).

Но язык есть не только средство (экспрессии, коммуникации, социализации и т.д.), он в то же время есть один из конструктивных признаков нации, надындивидуальной ценности, ради блага которой

патриоты жертвуют своей жизнью или по меньшей мере готовы пожертвовать ею, т.е. готовы быть субъектами культуры, выйти за узкие рамки своей психофизической индивидуальности. Родной язык, будучи средством национального самосознания (т.е. сознания принадлежности к близким мне по крови и духу – по природе и по культуре – людям, притом не только ныне здравствующим, но и, с одной стороны, уходящим своими корнями в доисторические времена, а с другой стороны – в бесконечное будущее), практически безгранично раздвигает мое ограниченное во времени и пространстве существование, приобщает меня к бесконечности. Это не может не дать субъекту силы возвыситься над своим эмпирически бытием и приобщиться к судьбе коллективного субъекта культурного творчества.

Это, разумеется, не случайность, что одна из первых развитых форм национального самосознания, самосознание религиозно-философское (не в смысле философии религии или религиозной философии, а в смысле нерасчлененности религиозного и философского сознания), воспринимает свой народ в качестве народа богоносца. Самосознание нации не может быть ничем иным, как самосознанием себя в качестве субъекта (и объекта) культуры, т.е. носителя ценностей, а для религиозной формы этого самосознания – в качестве богом избранного народа. Это не националистическое чванство и не шовинистическая гордыня, а сознание своего долга быть творцом культуры, т.е. носителем и проводником в жизнь высших ценностей. Другое дело, что национальное самосознание может быть, в силу узости ценностного сознания, просто искаженным и подверженным расистским и шовинистическим извращениям. Но это уже вопрос скорее социально-политический, чем культурфилософский.

Для философии культуры язык (язык нации) интересен еще и тем, что он, будучи средством культурного творчества и фактором, формирующим нацию как культурный организм, как подлинного субъекта культуры, приобретает в силу этих обстоятельств и особую самоценность. Я говорю не только о том, что для поэтов родной язык есть неиссякаемый источник высоких эстетических ценностей, а для сознания религиозного он, родной язык, есть зачастую единственный язык, на котором подобает говорить с богом, но и о том, что он есть действительно лучшее средство воспитания и образования, приобщения ко всему культурному наследию человечества и ко всем но-

вым достижениям культуры. Культура, в силу ее ценностно насыщенного характера, не может быть усвоена механически. Она должна органически войти в плоть и кровь субъекта, стать содержанием и смыслом его ценностных ориентаций. Мироззрение, например, должно проникнуть в психологическую «плоть» мироощущения и мировосприятия, этические принципы должны слиться с нравами и навыками. Нет нужды доказывать, что лучшее средство достижения этого – воспитание на родном языке, впитанном, как говорится, с молоком матери.

Я уже вскользь упоминал о том, что основным, формирующим, создающим признаком нации является общность культуры, а другие ее признаки, перечисляемые в сталинском определении понятия нации, отражают необходимые условия преобразования биологической общности племен в феномен культуры – в нацию. Относительно языка, мне кажется, сказано достаточно. Поэтому о других признака скажу кратко.

Общность территории является необходимым признаком нации, условием ее формирования не только (и не столько) в силу того объективного обстоятельства, что должен же народ где-то совместно жить и заниматься производством, чтобы смочь объединиться в национальный культурный организм, но главным образом потому, что эта территория, освоенная и преобразованная длительностью многих поколений народа, украшенная памятниками его материальной и духовной культуры, обильно орошенная кровью ее защитников от иноземных захватчиков, из ценностно-нейтрального географического понятия превращается в культурно-ценностное понятие родного дома, Родины, Отчизны, в живое пространственно-временное поле его жизни во веки веков. Можно жить и трудиться и на чужбине, в более благоприятных материальных и социальных условиях, в странах с более красочным ландшафтом и более красивыми памятниками, даже с более приятными для общения людьми, но рано или поздно наступает ностальгия – тоска по Родине – болезнь, против которой нет лекарства, кроме возвращения на Родину (иногда даже с полной уверенностью, что будешь там расстрелян), или возвращение Родины.

Да, конечно, характер географической среды накладывает – особенно на ранних стадиях развития культуры нации – определенный отпечаток на ее обитателей, на их темперамент и некоторые другие

психофизиологические параметры. Но конститутивным признаком нации как культурного феномена является не географическая среда как таковая, а Родина как пространственное и на все времена родное тело культуры нации.

Проще обстоит дело с общностью экономической жизни как одним из признаков нации. Сама по себе экономическая деятельность есть деятельность культурная: экономика – первейшая область материальной культуры. Но экономика способствует формированию нации не только в силу того, что без хозяйственной деятельности люди просто бы вымерли с голоду и некому было бы сплываться в нацию и созидать ее культуру.

Если историчность нации понимать как хронологическую локализацию жизни нации в астрономическом, физическом времени и считать датой возникновения той или иной нации одновременное (именно астрономически одновременное) наличие всех тех четырех признаков нации, которые перечисляются обычно в определении этого понятия, то, конечно, можно придти к выводу, что нации (и их культуры!) возникли при капитализме и при социализме их не должно быть. Вывод вполне логичный, но это не мешает ему быть парадоксальным и просто оскорбительным для многих народов, испокон веков считающих себя нацией, испокон же веков имевших свою национальную территорию, свою государственность, свою специфическую экономику, создавших свою самобытную культуру и внесших свой вклад в мировую культуру. Кем же они были до того, как на их Родину проник капитализм? Кем же они станут завтра, людьми без рода и без племени, бродягами, не помнящими родства? Так и есть, мягко говоря, недоуменные вопросы возникают у многих читателей вульгаризаторских комментаторов марксистского учения о нации и национальном вопросе. И не могут не возникать, так как эти вульгаризаторы действительно вносят путаницу в марксистское учение о нации, путаницу, заключающуюся в том, что культурфилософско-аксиологическое понятие нации наполненное ценностным смыслом, неизбежно в каждом нормальном человеке вызывающее взволновано-личностное отношение, они пытаются истолковать бесстрастно рассудочными категориями, вполне уместными в астрономии, физике и т.п. точных науках, но заведомо непригодными в философии культуры. Ни к чему кроме профанации подобные «интерпретации» привес-

ти, естественно, не могут. Ситуация, аналогичная той, если бы мы попытались «объяснить» геометрическую теорему, пользуясь возвышенно-лирическими выражениями, в которых поэт объясняется в любви. Разница лишь в том, что вторая может вызвать лишь улыбку, а первая – возмущает.

Повторяю, понятие нации есть и понятие философии культуры и описывать (и объяснять) его в этом качестве можно лишь в терминах, учитывающих его ценностный смысл и значение.

В частности, что касается историчности нации (и культуры), то она имеет очень мало общего с протеканием физических процессов в астрономическом времени. Локализация процесса в астрономическом времени – это один момент (да и то лишь самый поверхностный, самый внешний) в культурфилософском понятии историчности. Разница между течением событий в астрономическом времени и историчности феномена культуры заключается, по меньшей мере, в двух принципиально важных обстоятельствах. Во-первых, в астрономическом времени его моменты – прошлое, настоящее и будущее – разобщены в том смысле, что для физического процесса, протекающего в этом времени актуально существует лишь настоящее, прошлого уже нет, будущего еще нет. Физические тела могут, правда, хранить «память» о том, что с ними было, что с ними случилось в прошлом, но это «память» о том, что именно было, что уже прошло. Историчность же феномена культуры означает, в первую очередь, актуальное наличие в нем всех трех этих моментов исторического времени. Феномен культуры, – в силу того, что он существует, «бытийствует» лишь в поле деятельности и сознании творящих и воспринимающих его субъектов, и в силу его телеологической, целеустремленной структуры – одновременно обнимает в себе и свое прошлое, и свое настоящее, и свое будущее, для которого он не существует. И его прошлое, и его настоящее, и его «телеологическое» будущее наполнены различным, но одинаково трепетно-ценностным смыслом, и он как феномен культуры может существовать только как единство этих смыслов. И только в качестве такового, охватывающего всю свою историю, всю свою историчность и занимает феномен культуры «место» в астрономическом времени.

Во-вторых, историчность культуры – понятие ценностное. Если возраст солнечной системы (Земли, галактики...) может стать для

любого живого человека лишь предметом любознательности, то возраст культуры (и, в первую очередь, культуры родной) является, как правило, предметом гордости. Древность культуры воспринимается каждым нормальным человеком как свидетельство и подтверждение ее высокой ценности. Повсеместное возрастание интереса, уважение к древнейшим истокам собственной культуры – один из самых ярких показателей культурного самосознания народов. Одновременно, – если этот рост национального самосознания не искажен национализмом и шовинизмом, – это залог дальнейшего интернационального развития человечества.

Спутав два принципиально различных понимания временности, историчности – историчности культуры и течения астрономического времени, – ничего путного получить, разумеется, нельзя. А такая путаница, к сожалению, присутствует во всех тех толкованиях понятия нации, которые игнорируют ценностный культурфилософский аспект этого понятия. Игнорировать же этот аспект не стоит хотя бы потому, что без его учета трудно представить себе реальную картину будущего интернационального сплочения народов, к которому как к заветной цели стремится прогрессивное человечество. Магистральный путь к единению народов вряд ли лежит в биологическом смешении рас и этносов. Нации могут и должны объединиться путем сближения и взаимообогащения культур.

Глава шестая

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР КУЛЬТУРЫ

1. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Цель главы, отраженная в ее названии – осветить культуру в качестве эстетического феномена, – может, на первый взгляд, показаться, по меньшей мере, надуманной: ведь общеизвестно, что эстетические феномены составляют лишь некоторую часть феноменов культуры. Какой же смысл характеризовать всю совокупность феноменов культуры (или саму культуру как нечто целостное) признаками, раскрывающими лишь особенности определенной части этих феноменов (или определенной отрасли культуры)? Разве признаки, специфичные для понятия эстетической культуры как вида культуры вообще, не должны быть заранее исключены из состава содержания признаков этого родового понятия культуры вообще? Не заложена ли, короче говоря, в нашей затее с самого начала элементарная логическая ошибка – не ставим ли мы перед собой заведомо обреченную на неудачу задачу определения целого посредством его части или родового понятия посредством видового?

Сомнения эти выглядят неопровержимыми. Кто может спорить с тем, что культура любого народа, на любом этапе его развития не сводится к эстетической культуре и, тем более, к искусству; с тем, что специфические признаки эстетической культуры или искусства не могут и не должны быть распространяемы на другие отрасли культуры, на культуру в целом и на ее родовые понятия; что элементарные правила формальной логики надо соблюдать и при исследовании проблем культуры...

Все это очевидно. Но очевидно тогда, и только тогда, когда под культурой подразумевается совокупность т.н. достижений культуры, совокупность культурных благ, т.е., когда речь идет о культуре как о некоторой наличной реальности, занимающей определенное место

среди других реальностей объективного мира – в виде окультуренных растений на полях, утонченной технологии на заводах, вершиного суда в правосудии, учебного процесса в школах, книг в библиотеках, произведений живописи в художественной галереях, музыкальных произведений, исполняемых в концертных залах и т.п. Иначе говоря, все высказанные выше сомнения в правомочности постановки вопроса об эстетическом характере культуры справедливы тогда, когда речь идет о продуктах культурного творчества, которые действительно, вовсе не всегда «обязаны» иметь эстетический характер.

Но ведь культура есть не только (и не в первую очередь) совокупность продуктов культурного творчества, а именно само это творчество есть процесс самосотворения человеком себя и своего мира. Продукты культурного творчества, разумеется, тоже относятся к культуре, но именно в силу того, что они являются объективированным выражением уровня, достигнутого человеком на пути его становления Человеком, на пути наполнения себя и своего мира смыслом и ценностью. Если мы учтем эту аксиологически-антропологическую суть культуры, этот ее гуманистический гуманизирующий смысл, и посмотрим на культуру с этой точки зрения (а ведь, на наш взгляд, это и есть точка зрения философии культуры), то правомерность попытки раскрытия эстетического характера культуры покажется не столь сомнительной. Если посмотреть на искусство и на другие феномены культуры (или даже на саму сущность культуры) с этой глубинной, а не с поверхностно-вещной точки зрения, то вопрос о их сущностном родстве покажется далеко не надуманным.

Однако здесь, очевидно, нельзя впадать и в другую крайность. Что в глубочайшей своей сущности искусство тождественно сущности культуры – это не требует особых доказательств (если, конечно, не сомневаться в принадлежности искусства миру культуры). И если мы будем искать родство искусства с другими феноменами культуры (и с самой культурой) в этом глубочайшем слое их сущностей, то это, разумеется, ничего нового ни для понимания культуры, ни для истолкования искусства не даст. Нам, следовательно, для решения нашей задачи – выявления эстетического характера культуры надо искать сущностное родство искусства как такового с культурой как таковой.

Правомерность такого поиска остается, конечно, все еще проблематичной. Вполне допустимо, что специфические особенности искусства не имеют ничего общего с сущностью культуры и другими ее отраслями, отмежевывают его от них. Ведь спецификой того или иного феномена называется именно то, что отличает этот феномен от других, выделяет его из их числа. Так это, по крайней мере, во всех сферах объективной действительности. Но именно потому, что культура есть в сущности своей нечто как раз субъективно-объективное, дела в ней могут обстоять и иначе. О возможности этого говорят следующие общеизвестные факты. В ведении государственных учреждений, называемых министерствами, департаментами, отделами и т.п. культуры, как правило, находятся художественные заведения (художественные вузы, музеи, театры и т.п.); термин «искусство» мы без всяких затруднений применяем к явно внехудожественным видам человеческой деятельности и их продуктам («искусство врачевания», «искусство воспитания», «военное искусство», «искусство жизни» и т.п.). Никакой силы аргументов эти словоупотребления, разумеется, не имеют, но считать их просто ошибочными или бессмысленными тоже было бы неверно. Смысл они имеют вполне определенный — говоря об искусстве врача или полководца, тем самым характеризуют их высокое, до артистизма доведенное мастерство. Никто, конечно, не путает искусство врача, винодела или полководца с искусством живописца или композитора, но ведь если между ними нет ничего общего, то и нельзя было бы применять к ним один и тот же термин. Язык здесь явно чувствует какое-то родство. А такое родство внехудожественной деятельности с искусством можно увидеть только там, где эта деятельность имеет творческий характер, где субъект этой деятельности действительно творит.

Можно, разумеется, думать, что во всех подобных случаях мы имеем дело с фигуральными выражениями, с метафорами, сравнениями и прочими формами «художественного» использования языка, но можно и попытаться выяснить: нет ли здесь более веских оснований для такого «непрямого» использования языка.

Первое из таких веских оснований для сближения высокоталантливых видов внехудожественной деятельности с искусством, оснований, чуть ли не прямо бросающихся в глаза можно было бы увидеть в наличии (или возможности и желательности) эстетического

аспекта у всех видов человеческой деятельности. Любое действие человека, выполняемое целесообразно, и легко и мастерски (если, конечно, оно не отвратительно по своему смыслу и содержанию) красиво, вызывает положительную эстетическую оценку. Более того, во всех случаях, когда человек действует свободно без внешнего или внутреннего принуждения, он – сознательно или инстинктивно – стремится действовать красиво и создавать красивые вещи. Короче говоря, эстетический аспект действительно может и должен быть у всех видов человеческой деятельности. Но видеть в этом аспекте главное основание (или главное свидетельство) внутреннего сродства сущности искусства и сущности культуры или, говоря иначе, сводить эстетический характер культуры к эстетическим аспектам различных видов человеческой деятельности было бы чрезмерным упрощением нашей задачи. Конечно, хорошо (и приятно, и даже полезно, в частности для настроения людей, для их работоспособности и т.п.), когда продукты культуры сделаны красиво и когда есть условия для их производства, для их делания с легкостью и изяществом; конечно, можно и нужно украшать и наш быт, и наши производственные помещения, и наши орудия и средства труда – эстетика труда и быта – вещи действительно важные и нужные. Но, очевидно, видеть «эстетическое сродство» искусства и самой культуры в этом, или только в этом, сводить эстетический характер культуры к внешней красоте продуктов производства и к облегчающим и украшающим труд условиям было бы просто неверно.

Неверно потому, во-первых, что это означало бы установление чисто внешнего сходства между искусством и другими отраслями культуры, сходства, вовсе не касающегося внутренней сущности самой культуры; во-вторых, потому, что это означало бы и слишком поверхностное понимание эстетического, его сведение к внешней красоте и даже к красивости. В итоге, это означало бы установление чисто внешних отношений между понятиями культуры, искусства и эстетического, в то время как наша цель заключается в попытке обоснования внутреннего, сущностного сродства этих понятий.

Выяснение отношения понятий искусства и эстетического – дело эстетики, а не философии культуры. Поэтому в данной работе, имеющей прямое отношение к философии культуры (и лишь косвенное к эстетике), нет необходимости детально разбирать вопрос об отноше-

нии понятий эстетического и искусства (или, как это часто трактуется в эстетической литературе, – понятий эстетического и художественного). Однако, в силу того, что по этим вопросам в эстетической литературе идет непрекращающаяся дискуссия, в ходе которой выдвигаются самые диаметрально противоположные взгляды на отношения понятий эстетического и искусства, эстетического и художественного (а, стало быть, и на отношения понятий искусства и художественного), мне – во избежание возможных недоразумений – придется в самом кратком виде изложить свое понимание вопроса.

2. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ, ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ИСКУССТВО

Не вдаваясь в дебри дискуссии по вопросу о соотношении этих понятий, я просто изложу свое понимание вопроса. Не буду злоупотреблять и аргументацией – она приведена в моих работах по проблемам эстетики.

Эстетическое, на мой взгляд, есть особый вид духовного освоения действительности, особая форма осознания человеком мира и себя, особая форма опыта, отличающаяся от опыта познавательного, нравственного (духовно-практического) и религиозного. Особенность эстетического опыта следует видеть в его направленности на эстетические ценности – на их восприятие-переживание, в одном случае, и на их созидание, творчество, в другом. В первом случае мы имеем дело с «пассивным», созерцательным подвидом эстетического опыта, во втором – с активным, творческим. Этот активный, творческий эстетический опыт и находит свое прямое и адекватное выражение и воплощение в искусстве, а не прямое и подчиненное – в виде эстетического аспекта других форм опыта и других внехудожественных видов человеческой деятельности. Художественность есть специфическое качество искусства, т.е. художественное – это эстетическое в искусстве (в отличие от эстетического в пассивном созерцании и эстетического как аспекта внехудожественных видов деятельности человека и их продуктов).

Искусство с его специфическим качеством художественности есть высшая форма эстетического. В эстетическом созерцании как низшем пассивном виде эстетического опыта его характерные особенности развиты недостаточно, но, тем не менее, его пассивность отно-

сительна: оно пассивно лишь в том смысле, что направлено на восприятие переживания эстетических ценностей, а не на их созидание, как это имеет место в искусстве. Само по себе умение видеть и оценить прекрасное, возвышенное, трагическое, комическое, грациозное, изящное, миловидное и т.п. в их неповторимо-индивидуальных проявлениях требует наличия высокоразвитого вкуса, высокой культуры видения и переживания. Умение видеть и оценивать эстетические ценности – это тоже своего рода искусство. Но искусство, выражающееся и воплощающееся в художественном творчестве, предполагает не только это искусство видеть и ценить прекрасное, трагическое, комическое и т.п., в том числе не только умение увидеть эстетическую ценность там, где ее до сих пор никто не видел, но и способность создания, сотворения новых, до селе несуществовавших эстетических ценностей. Постольку в нем, в искусстве, природа эстетического опыта раскрывается полностью, и в этом смысле искусство есть высшая, наиболее развитая форма эстетического.

В природе искусства наиболее ярко выражена и природа эстетической ценности. Поскольку искусство есть художественно-образное выражение человеческого бытия, чувственно-воспринимаемое изображение и выявление характера и смысла этого бытия, постольку специфику искусства, его отличие от других форм осознания человеком себя и своего мира справедливо видят в этой самой изобразительной выразительности, в чувственно-воспринимаемой выявляемости сверхчувственного (духовного, идеального...) содержания, в этом свечении сверхчувственного в чувственном. В этом же следует видеть специфику эстетической ценности – в свечении душевно-духовно-идеального содержания в чувственной «плоти» эстетического предмета. Иначе говоря, эстетическая ценность есть именно ценность самого воплощения, пронизывания «тела», эстетического объекта светом его «души», есть ценность этого свечения, эманации внутреннего во внешнем, содержания в форме, смысла в символе и т.п. Иначе говоря, это ценность выявления-выражения, раскрытия внутреннего во внешнем, сверхчувственного в чувственном, значения в знаке и т.д.

Эта особенность эстетической ценности говорит и об ее специфическом отношении к другим ценностям. Из истории эстетики известно что вновь и вновь возникали попытки отождествления эстетической ценности, в особенности прекрасного, с другими ценностями, в

первую очередь, с высшими – с истинной и добром (но не только с ними, а и с утилитарно-полезным, приятным и т.п.). Попытки эти, как известно, не прекращаются и в наши дни, причем из самых разных побуждений и в самых различных, даже в диаметрально противоположных теориях. Соблазн таких попыток возникает, по-видимому, именно из-за особого характера эстетической ценности, о котором говорилось выше. Именно из-за того, что эстетическая ценность есть ценность проявляемости, выявляемости, выразительной раскрываемости, она, эстетическая ценность, по внутренней сути своей прозрачна для всех других ценностей; выявляя себя она может выявлять и раскрывать и другие ценности и, в первую очередь, ценности истины и добра. Поэтому-то искусство, собственную специфическую ценность которого следует видеть, разумеется, в художественности, эстетичности, бывает носителем чуть ли не всех возможных ценностей – утилитарных, личностных, социальных, политических, правовых, этических, религиозных, научных, философских... Более того, в силу этой прозрачности эстетической ценности для всех других ценностей и вообще для любого душевно-духовно-идеального содержания в силу того, что искусство может отобразить практически все сферы действительности, оно, искусство, выражает, высказывает тем самым и особую, т.н. художественную т.е., в нашем понимании, эстетическую правду об этой действительности, правду, которая, в каких-то существенных аспектах (о них речь пойдет ниже) не только не уступает ценности научных истин, но, быть может, и превосходит их. В частности поэтому эстетический опыт имеет мировоззренческое значение, мировоззренческую ценность и данные этого опыта должны быть учтены в философском мировоззрении, наряду с данными опыта научного и нравственного.

В постановке нашего вопроса об эстетическом характере культуры, о внутреннем сущностном средстве искусства и культуры вообще подразумевалось именно такое понимание искусства и эстетического. Посмотрим, правомерно ли говорить об этом внутреннем средстве культуры и искусства, об эстетическом характере культуры. Попробуем проследить это средство в структуре сущности культуры и искусства, в способе их бытия, в их месте и значении в становлении человека и его мира, в их смысле и ценности в смыслосозидании человеческого мира.

3. СТРУКТУРА КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА

Речь здесь пойдет, разумеется, о внутреннем строении сущности культуры и искусства, а не составе сотворенного мира культуры и о системе искусств. Мы уже говорили в первом параграфе данной главы, что если брать культуру и искусство в плане их объективного социально-исторического бытия, то и сама постановка вопроса о внутреннем сродстве культуры и искусства и об эстетическом характере культуры покажется просто надуманной. В объективированном социально-историческом существовании и функционировании искусство есть лишь один из частных регионов культуры, а об эстетическом характере продуктов внехудожественной деятельности можно говорить лишь в смысле желательности и возможности чисто внешнего украшения, чисто внешней «эстетизации» этих продуктов и о создании приятных для труда и отдыха людей условий.

В истории человечества были, правда, и такие периоды, когда искусство вырывалось на передний край строительства культуры вообще, брало на себя функции и других форм общественного сознания, брало на себя роль лидера культурно-исторического прогресса. Так было в эпоху Ренессанса на Востоке и на Западе, так было в 18 веке в Германии, в 19 – в России и Грузии. Объяснялось это, как известно, особенными социально-историческими условиями этих эпох, в частности не развитостью других форм общественного сознания (или с их недоступностью для широкой публики, как это было, например, с философией Канта). Роль лидера в эти эпохи искусство играло к тому же не столько потому, что оно создало воистину высочайшие, непреходящие эстетические ценности, а в силу указанных выше «прозрачности» эстетической ценности искусства, его способности выявить и выразить ценность социальных и моральных идеалов.

Говоря иначе, роль лидера в эти эпохи искусство выполняло постольку, поскольку оно брало на себя функции других форм общественного сознания (социально-политического, философского, нравственного, отчасти религиозного).

«Прозрачность» для других ценностей искусство, разумеется, сохраняет и во все другие эпохи, когда роль лидера культурно-исторического прогресса берут на себя другие формы общественного сознания (религия, политическая идеология, философия, наука). В та-

ких случаях, как известно, господствующее общественного сознания пытается подчинить себе искусство, сделать его своим пропагандистом, глашатаем своих ценностей или псевдоценностей. И такую роль искусство, как об этом свидетельствует история, выполняет довольно успешно, хотя далеко не всегда благотворно для культурно-исторического прогресса и для себя.

Все это говорит не только о способности искусства входить в тесные контакты с другими отраслями культуры и с другими формами общественного сознания (в том числе и с извращенными формами, вроде реакционных идеологий), но и о том, что в самой сущности искусства заложено внутреннее, структурное сродство практически со всеми другими отраслями духовной культуры. Да и не только с духовной – архитектура и дизайн ясно свидетельствуют о возможности структурного сродства искусства с материальной культурой.

В главе о структуре культуры, посвященной выяснению внутреннего строения ее сущности, я попытался показать, что культура как мир воплощенных ценностей в сущности своей состоит из идеальной ценности ее реального носителя, что она есть не вещественно, внепространственно-вневременно мыслимая и значащая ценность, обретающая реальную плоть, реальное, во времени и пространстве существующее тело. Точнее, не сама ценность, а ее воплощение в реальности (в орудии труда, в винограднике, в социальном институте, в поведении людей, в философском учении, в моральной или религиозной проповеди и т.д. и т.п.).

Иначе говоря, культура, в сущности своей, есть единство идеального и реального, субъективного и объективного; должного и сущего, духовного и материального. Буквально то же самое можно (и должно) сказать об искусстве – искусство есть именно реализация идеального, объективация субъективного, материализация духовного, осуществление должного, т.е. претворение сущего в то, чем оно должно быть.

Как видим, тут полная сущностное тождество между культурой и искусством. Причем это тождество объясняется не просто и не только тем, что искусство есть вид культуры и что существенные признаки рода распространяются и на вид. Специфическую сущность культуры, как мы это видели выше, следует искать именно в «соединении» ценности с ее реальным носителем, именно в воплощении цен-

ности в том или ином культурном благе, в явленности, во внедренности ценности в «тело» этого блага, в том, что это тело освящено и освещено светом ценности, «поселившейся» в этом теле. Но ведь выше мы видели и то, что именно специфическая сущность искусства, эго эстетическая ценность заключается как раз в выявляемости-раскрываемости духовно-идеального содержания в чувственно-воспринимаемой форме, в свечении содержания в «теле» произведения искусства, в чувственно-воспринимаемом воплощении сверхчувственного содержания. Правда, акценты здесь можно (и, видимо, нужно) расставить по-разному: с культурой мы имеем дело тогда, когда в чувственно-воспринимаемой реальности воплощена та или иная ценность; с искусством тогда, когда чувственно-воспринимаемая реальность выявляет-раскрывает вложенное, воплощенное в ней идеальное содержание. Правда и то, что внехудожественный феномен культуры может быть таковым, т.е. может относиться к культуре только при наличии в нем той или иной определенной ценности, ценность же феномена искусства (художественного произведения) может заключаться лишь только в выявляемости ценностно-нейтрального или даже отрицательно-ценностного содержания. Но несмотря на все это, сущностное структурное сродство искусства и культуры, и именно их черт, специфических и для культуры вообще и для искусства не может не бросаться в глаза.

Если же мы вспомним, что ценностью имеет иерархическое строение, что в нем ценность низших ступеней определяется ценностью высших (в частности ценностей-средств – ценностями-целями) и что из-за этого одноценных, обладающих только одной какой-нибудь ценностью культурных благ просто не может быть, что «прозрачность» характеризует не только эстетическую, но и другие ценности, что не бывает художественных произведений, обладающих только лишь эстетической ценностью (если, конечно, это действительно художественные произведения), то структурное сродство между искусством и любыми феноменами культуры (а особенно с самой культурой как таковой) не может вызвать никаких сомнений.

Иерархическое строение мира ценностей напоминает нам еще об одном сходстве искусства и других феноменов культуры. В силу этого иерархического строения мира ценностей и «прозрачности» ценностей друг для друга, приобщение человека к одной какой-нибудь

ценности раскрывает перед ним возможность приобщения ко всему миру ценностей. Это одинаково можно сказать и об искусстве, и о культуре вообще. Разница только в том, что инструментальные ценности создают для этого материальные условия, а искусство – духовные.

4. СПОСОБ БЫТИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА

Каким образом существуют искусство и культура вообще? Разумеется, существовать в реальности, быть они могут лишь в виде отдельных сотворенных, уже воплощенных в действительности феноменов культуры – в виде орудий труда, машин, культурных насаждений в парках, социальных институтов, человеческих навыков и умений и т.п. Искусство существует в художественных музеях, в картинных галереях, в виде книг, граммофонных пластинок и т.д. Если смотреть на культуру и искусство с такой точки зрения, то нет не только никаких особых проблем их способа бытия, но нет и самого искусства и культуры как таковых – есть только отдельные предметы (или явления и процессы) культуры и искусства, и все эти предметы, явления, и процессы существуют так же, как и все другие объективные предметы, явления и процессы. Ведь к культуре, как мы не раз уже говорили, можно отнести лишь вещи уже объективированные, уже принявшие форму и вещественность объектов, а не, допустим, чье-то намерение или благое пожелание сотворить выдающийся памятник культуры.

Если смотреть на культуру с такой объективной, специально-научной точки зрения, то действительно бытие культуры никаких как будто бы проблем перед нами не ставит. С такой точки зрения единственная разница в бытии феноменов культуры, в отличие от всех других обыкновенных природных вещей и явлений, заключается в том, что первые созданы человеком в тех или иных общественно-исторических условиях, а после этого существуют сами по себе как обыкновенные природные вещи, спокойно переживают не только творцов, но зачастую и потребителей. Давно, например, сошли с исторической сцены не только строители греческого Парфенона, но и вообще все древние греки, а Парфенон стоит себе как гранитная скала.

Правда, в последние годы и он стал разрушаться, но ведь и скалы подвержены разрушительному влиянию времени. Давно нет в живых Гомера (да и не известно, был ли он вообще когда-нибудь), а «Илиада» и «Одиссея», вошедшие, как известно каждому школьнику, в золотой фонд культуры человечества, продолжают существовать, разумеется, в виде печатных (а иногда и рукописных книг) чуть ли не на всех культурных языках мира, в том числе, и на древнегреческом.

Рассуждения подобного рода, кажущиеся, на первый взгляд, очевидными и бесспорными, содержат в себе несколько трудностей и даже нелепостей, уяснение которых позволит нам правильнее понять суть проблемы способа бытия культуры и искусства.

В первую очередь, прямо бросается в глаза то обстоятельство, что при таком взгляде на культуру и искусство они сами как таковые, как культура вообще и как искусство вообще не могут существовать реально, не могут обладать собственным бытием. Ссылка на диалектику общего и единичного здесь не спасает положения. Во-первых, потому, что эта диалектика полностью работает там, где общее есть сущностное тождество единичных, где эти единичные в сущности своей тождественны. О каком сущностном тождестве мифологии, религии, науки, искусства и морали можно говорить, если даже ограничиться только этими формами общественного сознания, которые всеми безусловно относятся к духовной культуре? А если прибавить к этому еще и области материальной и социально-политической культуры, то в объективированных их формах вряд ли можно будет найти хоть какой-нибудь общий признак (не говоря уже о сущности как целокупности существенных признаков). Во-вторых, ссылка на диалектику общего и отдельного для спасения культуры вообще и искусства вообще (существующих, согласно этой диалектике, в отдельных и посредством этих отдельных) не срабатывает потому, что в области культуры «общим», т.е. повторяющимся и тождественным в единичных, реально, во времени и пространстве существующих проявлениях бывает и ... нечто абсолютно уникально-индивидуальное. Как например, та же самая «Илиада» Гомера. Нельзя ведь серьезно считать, что первоизданный текст «Илиады», сочиненный Гомером (или коллективом авторов, объединившимся под этим псевдонимом) есть общее, проявляющееся в отдельных печатных или рукописных экземплярах поэмы на разных языках. Да, конечно, объективно и ре-

ально, «Илиада» существует сегодня в виде отдельных, точно локализованных в пространстве (на той или иной полке лежащих) экземпляров книги, напечатанных на том или ином языке. И если я захочу перечитать ее, то должен буду взять в руки физически уникальный экземпляр книги. Но читая ее, я буду иметь дело именно с той уникально-неповторимой поэмой, которую создал Гомер; через посредство данного экземпляра (или перевода на данный язык) буду общаться с гомеровской «Илиадой», а не с ее общей идеей или сущностью.

Индивидуально-неповторимые феномены культуры, именно в силу принадлежности их к сфере культуры, ведут себя вовсе не подобающим для индивидуальных явлений образом. Оставаясь полностью индивидуальными, они проявляют и специфические особенности общих идей, как это мы только что видели на примере «Илиады». Они нарушают железную закономерность, которой беспрекословно подчиняются все объективно существующие индивидуальные явления: они одновременно могут находиться в бесчисленном количестве мест – ту же самую «Илиаду» одновременно могут читать практически во всех уголках земного шара и даже в космических полетах. Они, феномены культуры, или, по крайней мере, некоторых из них, презрели и время. Многие памятники духовной культуры оказываются более прочными, чем гранит, а некоторые из них, даже оставаясь абсолютно неизменными, обновляются, обогащаются и даже молодеют. Так случилось в наше время, например, с поэзией Руставели и Важа Пшавела, с живописью Рублева, с музыкой Вивальди...

Это «странное поведение» культуры, ее феноменов указывает на особый характер их бытия и объясняется этим особым характером, способом существования культуры. Дело в том, что культура есть не только или, вернее, не столько нечто объективно-сущее, а сущее именно субъективно-объективно. И это не только в том смысле, что любой феномен культуры создан субъектом и носит на себе печать своего создателя, но и в том, что в качестве феномена культуры он может существовать, быть, «бытийствовать» лишь в поле зрения и отношения к нему субъекта. Любой феномен культуры создается, возникает не только (и не столько) по тем или иным причинам, но и (преимущественно) с той или иной целью. Это и определяет телеологическое строение феномена культуры, его целенаправленную обращен-

ность к субъекту – «потребителю» этого феномена. Без такой обращенности к субъекту и без отклика со стороны субъекта культура и ее феномены как таковые просто не существуют. Дом, в котором не живут, не есть дом, и железная дорога по которой не ходят поезда не есть дорога.

Культура существует и может существовать только в сфере человеческой деятельности. В этом смысле правы советские теоретики культуры, определяющие ее как способ человеческой деятельности, так как культура является имманентной стороной этой деятельности. Вернее, однако, было бы определять культуру не как способ, а как внутренний смысл человеческой деятельности. Ведь самый глубокий имманентный смысл человеческой деятельности может заключаться только в самосозидании человеком себя свободно-творческой личностью и в созидании своего, человечески-человечного мира. А это и есть смысл и назначение культуры. Культура как гуманизация человека и его мира, как его освобождение-облагораживание, его рождение в свободе и для свободы, и как созидание мира, достойного этой свободной природы человека, повторяю, есть внутренний, субъективный, имманентный смысл общественно-исторической деятельности человека, его истории.

Свободу человек обретает не после, так сказать, завершения устройства своих хозяйственных дел, а именно в процессе своего становления Человеком, в процессе работы, диктуемой нуждой и внешней целесообразностью, в частности в процессе деятельности в сфере собственно-материального производства. Конечно, свобода в этой сфере весьма ограничена, и, так сказать, зажата в тисках необходимости. Но если бы ее совершенно не было, то никакого прогресса в истории и быть бы не могло, к царству свободы человек никогда бы и не приблизился. Более того, даже в условиях самых отсталых форм материального производства и социального рабства (порабощающих не только рабов, но и их господ), бывают проблески подлинной свободы, подлинного творчества, создающего высочайшие ценности культуры, навеки сохраняющие значение норм и недостижимых образцов, как, например, древнегреческие трагедии и скульптура. Развитие искусства вообще не находится ни в каком соответствии с социально-экономическим развитием общества. Очевидно потому, что взлеты в развитии искусства являются проблесками царства истин-

ной свободы, которая находится «по ту сторону» царства общественно-исторической необходимости.

Где же «по ту сторону»? Разумеется, не в потустороннем мире, а «по ту сторону» объективно-необходимого, объективно-закономерного хода истории. А «по ту сторону» объективного хода истории есть лишь человеческая субъективность, человечески-имманентный смысл этого хода истории, заключающийся в стремлении (то осознанно, то неосознанно) направлять этот ход по должному руслу, в должном направлении, в направлении царства свободы. Вот именно в этом смысле культура как единство сущего и должного, как стремление предать субъективно-человеческий смысл объективному ходу общественного развития, ориентировать нацеливание его на царство свободы и есть имманентный смысл истории. И в этом качестве она и существует, «бытийствует» в обществе и его истории. Культура есть единство субъективного и объективного, идеального и реального, душевно-духовного и материального, сущего и должного, ценности ее воплощения не только в структуре своей сущности, но и в своем бытии, существовании.

В полной мере относится это и к искусству. Искусство и в своей сущности, и в своем бытии есть субъективированное объективное (и объективированное субъективное), идеализированное реальное (и реализованное идеальное), одушевленно-одухотворенно материальное (и материализованное душевно-духовное).

Искусство, так же как и культура, коренится в имманентно-субъективной сфере общественно-исторического процесса и в сфере придания субъективно-человеческого смысла этому процессу, в сфере стремления придать этому процессу направление к царству свободы. В силу же его специфики, специфики эстетической ценности, заключающейся в прозрачной выявляемости, в чувственно-воспринимаемом, выражении-изображении, в раскрытии духовно-идеального содержания, искусство призвано выявить, раскрыть, обнаружить (в буквальном значении этого слова) – вывести наружу имманентно-субъективный смысл человеческого бытия и деятельности, показать, в частности, его эстетическую ценность, привлекательность и, тем самым, способствовать становлению человека и его мира такими, какими они должны быть.

5. ПРАКТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ

Что же следует из сказанного, если нам действительно удалось выявить эстетический характер культуры как таковой, показать внутреннее сродство культуры и искусства?

Очевидно, многое. Во-первых, то, что если культуре самой по себе сущностно присущ эстетический характер, то это обстоятельство должно проявляться и в социальном, объективированном бытии культуры. Т.е. и во всех различных отраслях культуры, и в их целостной системе. Если в том или ином регионе культуры того или иного общества эстетическое начало принижено, или если нарушена эстетическая гармония между различными отраслями культуры, то эти обстоятельства свидетельствуют о серьезных деформациях в культуре и о необходимости принятия срочных мер для исправления положения.

Во-вторых, если культура и искусство внутренне сродни, если искусство действительно есть выражение-выявление культуры, ее зеркало, то отсюда следует, что культуре и всем ее отраслям не вредно почаще глядеться в это зеркало, чтобы быть всегда в должной форме. Побочное следствие из того же положения заключается в том, что частые на практике случаи суждения о культуре того или иного народа или той или иной эпохе по их искусству (или преимущественно по искусству) имеют вполне резонные основания – по уровню развития искусства и по характеру его содержания вполне можно составить достаточно правильные представления о культуре в целом. Это, в свою очередь, свидетельствует о культурфилософской ценности изучения искусства.

Не менее важным представляется обращение к искусству в целях дальнейшего развития философской антропологии. Если культура есть внутренний смысл созидания человеком себя и своего мира, а искусство – прямое и непосредственное выражение и раскрытие этого смысла, то в решении вопроса о том, что такое человек и чем он должен быть, веское слово может сказать и искусство. И к этому слову следует пристально прислушиваться, и не только прислушиваться, но и попытаться в соответствующе переработанном виде использовать в философской антропологии методы видения человека искусством.

Важнейшим же практическим выводом из вышесказанного является, на мой взгляд, следующий: в век научно-технической революции необходимо усиленно развивать эстетическое начало культуры и все виды искусства. Иначе не избежать сущностной деформации культуры, а значит и самого человека, поскольку культура является единственным средством всестороннего и гармоничного развития человека, имманентным смыслом человеческого бытия и становления. Развивать гармоничного же человека может, очевидно, только гармонично развивающаяся культура.

Не следует, разумеется, преувеличивать роль искусства и эстетического начала в культуре. Искусство, конечно, остается лишь частью культуры и вовсе не является ее глубинным ядром. Таковым всегда была и остается нравственность. Но и для ее развития выявление эстетического аспекта нравственности имеет немаловажное значение. Однако это тема специального исследования.

И еще один вывод из сказанного в данной главе. Эстетический характер культуры, ее внутреннее сродство с искусством говорит не только в пользу культуры, по крайней мере культуры, существующей до сих пор, но в какой-то степени и против нее. Эстетическая реальность не есть подлинная реальность, она лишь ее выражение и отражение, а быть сродни с искусством, значит быть в чем-то искусственным, а не настоящим. Выше нам не раз приходилось отмечать, что задача культуры – полное слияние ценности с реальностью, полное преобразование реальности ценностью – бывает достигнута лишь в искусстве, в эстетической, а не в подлинной живой действительности. А ведь цель и назначение культуры – преобразование именно жизни, самой жизни, а не ее отражений и выражений. Критики культуры (и не только религиозные мыслители, видевшие корни культуры в отпадении человека от бога, но и такие деятели культуры как Руссо, Гете и Толстой, усматривавшие порок культуры в ее недостаточной, с их точки зрения, этичности и жизненности) в основном порицали ее за иллюзорно-эстетический характер. И в критике этой было, как известно, не мало правды: ядром и душой культуры должно быть этическое начало и начало это должно изнутри освящать культуру во всех ее проявлениях.

Так это, по-видимому, и будет. Проблески грядущего этического обновления культуры можно видеть, как я это старался показать во

второй главе этой книги, уже сегодня. Но вряд ли будет правильным считать, что этическое преобразование культуры должно произойти обязательно за счет ее эстетического характера. Характер этот, скорее всего, будет снят и сохранен диалектически, ибо полная утрата эстетического характера лишила бы культуру жизнерадостности, органичности и целостности. А ведь человечество, столько выстрадавшее в борьбе за культуру, достойно самой высокой и светлой радости.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

Глава первая. Структура культуры и иерархия ценностей

1. Подходе к проблеме	16
2. Труд и культура	23
3. Труд и творчество	27
4. О понятии ценности	35
5. Ценности-средства и ценности-цели	39
6. Эстетическая ценность и ее специфическая объективность	45

Глава вторая. Динамика культуры и переоценка ценностей

1. Динамическая сущность культуры	50
2. Историчность культуры	55
3. Природа и культура	63

Глава третья. Внешние и внутренние факторы развития культуры

1. О специфичности развития культуры	73
А. Эволюция органической природы и особенности развития культуры	74
Б. Общественно-историческое развитие и развитие культуры	87
2. Закономерности развития культуры	89
А. Телеология культуры	89
Б. Диалектика телеология и каузальной детерминации в развитии культуры	94

Глава четвертая. О Специфике категории философии культуры

1. О подходе к проблеме	99
2. Учение Аристотеля о четырех причинах и категории философии культуры	104

3. Гегелевская «философия духа»	110
4. Гегель и Библия	115

Глава пятая. Проблема объективности ценностей

1. О различных значениях терминов «объективность» и «субъективность»	120
2. Необходимость и общезначимость ценностей	128
3. О характере объективации ценностей	134
4. Нация как феномен культуры	142

Глава шестая. Эстетический характер культуры

1. К постановке проблемы	152
2. Эстетическое, художественное искусство	156
3. Структура культуры и искусства	159
4. Способ бытия культуры и искусства	162
5. Практические выводы	167