

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

e-mail: tatyana.ragozina@liscn.ruКУЛЬТУРА КАК ЯВЛЕННАЯ МЕТАМОРФОЗА
ПЕРВИЧНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Аннотация. Проблема, которой посвящена настоящая статья, сопряжена с выяснением и постановкой коренного для всякой философии культуры вопроса о том, суть ли культура реальность, обладающая самостоятельным бытием, в силу чего она может быть квалифицирована как нечто первичное, или же она есть нечто производное и зависимое в своём существовании, а значит – есть некая метаморфоза, некий результат и следствие определённых превращений, которые претерпела в своём развитии другая, исходная по отношению к ней реальность, и потому должна быть определена как нечто вторичное.

В связи с этим рассматривается вопрос об особенностях новоевропейского мировоззрения, обусловивших необходимость появления классического понятия культуры, а также прослеживается, как эти особенности преломились в структуре самого понятия культуры.

Ключевые слова: историзм, способ бытия культуры, метаморфоза, форма исходная – форма превращённая, предпосылка – результат, деятельность.

Прошло без малого сто лет со времени написания одной из программных работ Эрнста Кассирера «Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры», а проблемы и трудности, о которых говорил немецкий мыслитель и которые были характерны для молодой становящейся философии культуры на заре прошлого века, в полной мере могут быть адресованы и сегодняшнему состоянию дел в этой отрасли философского знания.

И сегодня, вслед за Кассирером, в известном смысле можно утверждать, что «Из всех отдельных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой... раздел, существование которого чаще всего даёт повод для сомнений и дискуссий. Даже её понятие ещё ни в коей мере не является достаточно чётко очерченным и однозначно определённым. Не хватает не только надёжных и признанных решений основных проблем, ...не хватает даже согласия в том, *относительно чего* в пределах этой сферы можно осмысленно и оправданно задавать вопросы» [1, с. 155] – (курсив наш – Т. Рагозина).

Проблема обоснования философии культуры, или, что то же самое, – *проблема концептуальных границ предмета*, изучаемого философией культуры, а именно об этом по сути дела идёт речь в приведённом отрывке, ныне стоит так же остро, как и во времена Кассирера, ибо и сегодня «современное мышление лишь постепенно сознаёт...», что внутри устоявшихся областей философского знания и ставших для них уже традиционными постановок основных философских проблем

подспудно вызрели и «...существуют ещё иные, самостоятельные способы и направления постановки философских вопросов» [1, с. 155].

В частности, предлагаемая вниманию читателей статья является попыткой осветить тот *особый ракурс* означенной проблемы, который представляет собой один из вариантов такого «иногo» способа постановки философских вопросов и который хотя и является продолжением «старого» основного вопроса философии, выросшим в его недрах, всё же прямо и непосредственно не совпадает с его *абстрактно-всеобщей постановкой* потому, что является его *конкретно-исторической модификацией*, наиболее зрелой в сравнении с предшествующими формами и представляющей собой не столько новое направление в ряду других направлений, сколько *новую всеобщую форму философствования*, а именно – *философию культуры*.

Проблема, которая отражена уже в самом названии нашей статьи и о которой речь пойдёт ниже, теснейшим образом оказывается сопряжена с выяснением и постановкой коренного для философии культуры вопроса о том, суть ли культура реальность, обладающая *самодостаточным бытием*, в силу чего она может быть квалифицирована как нечто *первичное*, или же она есть нечто производное и зависимое в своём существовании, а значит – есть некая *метаморфоза*, есть *результат* и *следствие* определённых превращений, которые претерпела в своём развитии другая, исходная по отношению к ней реальность, и потому должна быть определена как нечто *вторичное*.

Иначе говоря, проблема, о которой идёт речь, связана с непояснённой до сих пор ситуацией относительно того, *что* является *основным вопросом философии культуры*.

Если свести данную проблему к её узнаваемой форме, то она может быть сформулирована как проблема *сущности* культуры, знакомая нам в виде эпистемологического вопроса «*Что* есть культура?». Правда, уже при ближайшем рассмотрении становится ясно, что это – отнюдь не сугубо эпистемологическая проблема, ибо её решение напрямую связано с тем, как мы отвечаем на *онтологический вопрос*, предстающий пред нами двумя взаимосвязанными гранями своего содержания, а именно: 1) *что* является *источником* и *всеобщим субстратом* культуры и 2) обладает ли культура *собственным способом бытия* и если – да, то каков этот *собственный способ бытия* культуры? Вот круг задач, рассмотрение которых, возможно, позволит в итоге лучше понять, «*что* есть культура?» и «...*относительно чего* в пределах этой сферы можно осмысленно и оправданно задавать вопросы» [1, с. 155]. Словом, позволит лучше понять, каков *специфический предмет* философии культуры, в котором она черпает обоснование правомерности своего существования.

Однако, чтобы осуществить *логический анализ* поставленной проблемы и суметь, насколько это возможно, избежать сугубо *историко-философского ракурса* исследования, малопродуктивного в подобных случаях¹, очерченный круг задач с самого начала должен быть расширен за счёт рассмотрения вопросов методологического свойства.

¹ Преимущество *логического способа* исследования состоит в том, что он, анализируя предмет с точки зрения его *чистой формы*, свободной от исторических случайностей и частных, а также от разного рода мешающих наслоений и привнесений в виде субъективных оценок и мнений того или иного философа, позволяет выявить подлинно *всеобщие, необходимые, закономерные черты и свойства* изучаемого предмета.

Поскольку разгадка сущности любого явления, согласно классической диалектической точке зрения, связана с пониманием особенностей его происхождения, постольку и в вопросе о сущности культуры необходимо руководствоваться указанным соображением. Поэтому, приступая к рассмотрению столь фундаментальных вопросов, начнём, пожалуй, с того, что в качестве методологического кредо и в порядке предварительного ответа на изложенные выше сетования Э. Кассирера по поводу сомнительности/дискуссионности *понятия философии культуры*, проявляющейся в том, что оно «...ещё ни в коей мере не является достаточно чётко очерченным и однозначно определённым» [1, с. 155], позволим себе напомнить знаменитое положение из «Науки логики» Гегеля, согласно которому «...дефиниция науки... имеет своё доказательство исключительно в указанной необходимости её происхождения» [2, с. 102].

Будучи абсолютно верным, это общее положение всё же требует некоторых уточнений, касающихся следующих моментов. Поскольку конституирование всякой теоретической науки всегда неизбежно связано со становлением её основного, базисного понятия, ибо именно в нём в первую очередь получает своё отражённое существование *предмет* данной науки, постольку вопрос об обосновании философии культуры как особой науки оказывается тождественен вопросу о необходимости происхождения её центрального понятия – *понятия культуры*, оборачиваясь, с одной стороны, проблемой поиска причин, обусловивших его закономерное *становление*, с другой – проблемой выявления содержательной структуры *ставшего* понятия.

В *логико-методологическом плане* это означает, что мы сталкиваемся с типично диалектической проблемой, известной в истории философской мысли как проблема соотношения *предпосылки* и *результата*, суть которой в следующем: чтобы выработать теоретическое *понятие* какого бы то ни было предмета, необходимо знать и понимать *историю* его возникновения. Однако, чтобы постичь действительную (а не мнимую и лишь видимостную) *историю* предмета, необходимо *уже* располагать теоретическими представлениями о его сущности, то есть – располагать определённым *понятием* предмета.

Данный парадокс, выражающий закономерность процесса познания, состоящую в том, что постижение истинных законов всегда начинается с конца, задним числом – *post festum*² – и движется от нащупывания *структуры* достигшего своей зрелости предмета к пониманию его действительной *истории*, коренится в объективных закономерностях развития, состоящих в том, что *структура ставшего предмета* в «снятом виде» содержит в себе всю *историю его становления*.

Эта общая закономерность развития, всесторонне обоснованная Марксом и получившая широчайшую известность в виде знаменитой метафоры, гласящей: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны» [3, с. 43], применительно к нашей конкретной задаче может быть сформулирована следующим образом: знание структуры *ставшего* понятия культуры, достигшего своего развитого состояния и потому могущего быть рассмотренным в его *классически чистом виде*³ (как сказа-

² В этом важнейшем вопросе Гегель и Маркс были абсолютно единодушны: гегелевский постулат о *сове Минервы, начинающей свой полёт лишь с наступлением сумерек*, и марксово кредо о том, что *анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны*, – суть лишь разные *метафоры*, выражающие один и тот же методологический принцип.

³ Рассмотрение предмета в *классически чистом виде* есть не что иное, как осуществление логического анализа *внутренней структуры* предмета со стороны её *всеобщих, необходимых и инвариантных* параметров.

ли бы Гегель и Маркс), есть ключ к пониманию всеобщих закономерностей его становления и развития. Ниже эта характеристика *классичности* как свойства *ставшего понятия*, будет дополнена и уточнена. Пока же обратим внимание на следующие моменты, принципиально важные для определения структуры *ставшего* понятия культуры.

Как известно, культура в качестве особого предмета философской рефлексии отвоёвывает себе нишу в истории человеческой мысли отнюдь не с самого начала возникновения философии, а на сравнительно позднем этапе общественного развития – лишь в Новое время. Соответственно и развитое *понятие* культуры (в отличие от многочисленных *представлений* обыденного сознания, имевших хождение уже с незапамятных времён и вобравших в себя весьма широкий спектр самых различных смысловых значений и оттенков) как таковое формируется только в эпоху новоевропейского Просвещения, ставшую колыбелью нового мировоззрения, существенно отличавшегося от прежних форм мировоззрения рядом особенностей. Данное обстоятельство заставляет нас предположить, что становление понятия культуры закономерным образом было связано именно с этими *особенностями* нового мировоззрения и что именно они-то и заключают в себе *необходимость* его возникновения.

Поэтому в методологическом плане важно будет дать отчёт в двух вещах, а именно: 1) что же, собственно, относится к числу *особенностей* новоевропейской системы мировоззрения, обусловивших *необходимость* рождения понятия культуры, и 2) как эти особенности преломились в *структуре* самого понятия культуры?

Теоретическая значимость такой постановки вопроса заключается в том, что она позволяет вычленив в содержании *ставшего* понятия культуры такие *узловые моменты*, образующие его структуру, которые выступают индикаторами специфики новоевропейского взгляда на культуру и которые в силу этого неизбежно являются *всеобщими* и *инвариантными* для самых различных философских учений конца XVII – первой половины XIX вв. Обнаружение понятийного содержания, отвечающего характеристикам *всеобщности*, *необходимости*, *инвариантности*, служит, в свою очередь, гарантом того, что мы имеем дело не с чьей-то субъективной точкой зрения, зачастую имеющей характер всего лишь *мнения*, а с чем-то несравненно бóльшим – с *общезначимым* и, следовательно, *объективно-истинным* содержанием понятия, в котором получила отражённое существование действительная сущность феномена культуры и которое именно поэтому является *образцовым* (*классическим*) как для философии конца XVII – первой половины XIX вв., так и для всякой последующей философии, желающей быть *мышлением о всеобщих принципах и основаниях культуры*.

В этом, строго очерченном нами смысле, мы и будем говорить о *классическом понимании* культуры, или (что одно и то же) – о *классическом понятии* культуры как некоем *образце* философского взгляда на культуру, характерном для всей новоевропейской философии как таковой (как целостного мировоззрения эпохи), а не только, скажем, для немецкой классики как её разновидности. Полагаем, это не только правомерно, но и абсолютно необходимо в теоретическом плане.

При этом особо стоит обратить внимание на то обстоятельство, что *классически-образцовое понимание* какого бы то ни было явления не тождественно наличию в тексте того или иного философа соответствующего *термина* или *формальной дефиниции*. Как правило, *классическое понятие* предмета может реально присутствовать в тексте *не терминологически*, а *по существу*, раскрывая своё содержание

через систему других понятий и таким действенным способом заявляя о существовании некоего *особого идейного содержания*, не сводимого целиком и полностью ни к одному из этих понятий, взятых в отдельности, именно потому, что оно выражает *их всеобщую сущностную основу*, их субстанциальное единство – их *всеобщую форму связи*.

Эта общая закономерность в полной мере подтверждается на примере становления понятия культуры: поскольку на первых порах осмысление культуры как предмета философской рефлексии по преимуществу осуществлялось ещё не в своей собственной форме, а внутри и в форме таких характерных для Нового времени проблем и учений, как, например, учение о природе человека или, как учение о государстве и праве, или же «...в форме открытия философских аспектов истории» [4, с. 21] (как квалифицирует становление философии истории Эрнст Трёльч); наконец – в форме гносеологических, этических и эстетических учений, оставивших потомкам всесторонне разработанные представления о деятельной сущности индивида, постольку и становление содержательно-смыслового ядра понятия культуры происходило через систему таких понятий, как *цивилизация – государство – право – формы познания – наука – религия – искусство – мораль* и т.д.

Необходимость выявления *всеобщей понятийной формы* в многообразии развиваемых взглядов на культуру, свойственных эпохе Просвещения, лучше всего передаёт гениальная по простоте и глубине мысль Гегеля: «Подобно тому, как об истинном было справедливо сказано, что оно есть *index sui et falsi*, ... так и мы должны сказать, что понятие есть понимание самого себя, а также и лишённого понятия образа...» [5, с. 72].

Эта мысль высказана Гегелем относительно *понятия как такового*, но именно поэтому она справедлива и в нашем случае – в отношении *понятия культуры*, абсолютно точно указывая на его научную ценность, заключающуюся в том, что *ставшее* понятие культуры создаёт возможность *теоретического* рассмотрения предмета на протяжении всей истории его существования, начиная с момента его возникновения, когда оно существовало ещё в виде «лишённого понятия образа», и заканчивая зрелыми стадиями его развития (а также даёт возможность теоретического преодоления разного рода иллюзий и заблуждений относительности действительной сущности культуры).

Дело в том, что классическое понятие культуры, будучи образцовым для самых разнообразных концепций Нового времени и выступая критерием их «соответствия своему понятию» (Гегель), одновременно является тем единственным «наблюдательным пунктом», с высоты которого только и можно разглядеть всю действительную (а не мнимую) историю возникновения и развития философских представлений о культуре, начиная с античности. Это оказывается возможным потому, что *структура ставшего* понятия, будучи закономерным *результатом всего пути становления* соответствующих взглядов, в свёрнутом виде содержит в себе *логику становления* этих взглядов, воспроизводя узловые моменты закономерного пути их развития. Именно поэтому содержание развитого, зрелого понятия (взятого в его классически чистой форме всеобщности) может служить *методологическим ориентиром* для ретроспективных теоретических рефлексий, выступая одновременно также и *критерием истинности* получаемых выводов и заключений.

При этом не следует думать, что теоретическая значимость какого бы то ни было классического понятия вообще и в данном случае – *понятия культуры*, исчерпывается тем, что оно способно быть масштабом для оценивания идей, взглядов

и концепций, когда-либо существовавших в прошлом (и только), что его ценность состоит лишь в том, что оно является *сугубо ретроспективным* критерием истинности соответствующих взглядов. Думать так было бы ошибкой, ибо действительная теоретическая ценность классического понятия культуры в неменьшей (если не в большей) степени состоит в том, что оно способно быть также и мерилом в отношении всех позднейших, возникших уже *на его собственной основе* взглядов, идей, представлений, концепций, – мерилом, определяющим *степень преемственного развития* в них классического понимания культуры образца Нового времени. Иными словами, оно способно быть мерилом (критерием), позволяющим соизмерять *степень истинности* всех последующих идей, представлений, концепций, высвечивая своим содержанием, словно прожектором, *степень их соответствия самому себе*, а значит – степень их соответствия тому *объективно-истинному содержанию*, которое когда-то однажды получило своё *отраженное существование*, ставшее *образцовым*, в классическом понятии культуры.

Говоря о предпосылках понятия культуры, необходимо учитывать указанное выше обстоятельство: поскольку его становление происходило в рамках нового, утвердившегося с середины XVII в. мировоззрения, выразившегося в принципиально новом взгляде на суть общественно-исторического развития, постольку содержательно-смысловое ядро понятия культуры неизбежно должно было быть связано с *особенностями* этого нового понимания истории.

Что касается новоевропейского взгляда на историю, то он в двух пунктах существенно отличался от средневековой библейско-христианской версии, более тысячелетия прослужившей в качестве объяснительной модели истории. Наследуя, в известном смысле, средневековую (августиновскую) логическую схему исторического развития, согласно которой история понималась как объективный, надличностный, направленный процесс изменений во времени, движущийся к заданной (Богом) конечной цели, Просвещение, вместе с тем, уже на заре своего существования со всей определённой утверждает иные мировоззренческие установки, согласно которым история предстаёт как деятельность преследующих свои цели индивидов. Из чего выходило, что не Бог, а *человек* – главный субъект истории, который сам ставит себе *цели*, руководствуясь своими эгоистическими интересами, являющимися побудительными мотивами и одновременно движущими силами истории, определяющими ход её событий ⁴.

История, согласно этим взглядам, хотя и представляла как некий направленный процесс, тем не менее, сама эта направленность и цель исторического развития уже не несли на себе налёта провиденциализма (ибо Бог был элиминирован из новой модели истории), а рассматривались как результат разумной деятельности индивидов, их сознательных намерений и воли, что неизбежно вело к признанию *принципов Разума* основой всех происходящих в истории изменений. Таков краеугольный

⁴ Подобную тенденцию объяснения истории можно обнаружить уже в середине XVI века в знаменитом трактате Жана Бодена «Метод лёгкого познания истории», ставшем предвестником великих идей французского Просвещения XVIII в. Подразделяя всю историю на три вида – человеческую, Божественную и естественную, Боден следующим образом характеризует первую из них: «В первом случае господствуют доводы, рождённые силой разума, и стремление двигаться к намеченной цели» [6, с. 20]. «... Поскольку человеческая история большей частью проистекает из человеческой воли, которая весьма противоречива и зачастую не находит выхода, то постоянно возникают новые законы, формируются новые нравы, новые институты, новые религиозные обряды» [6, с. 21]. Последующим мыслителям останется только органически объединить оба заключения Ж. Бодена – и перед нами *идея культурного прогресса* в готовом виде.

камень, заложенный в фундамент нового мировоззрения, который, с одной стороны, становится его главной отличительной *особенностью* (по сравнению с библейско-христианской версией историзма), а с другой стороны – тем *лейтмотивом*, который в качестве *всеобщего* и *инвариантного момента* будет повторяться во всех философских учениях на всём протяжении эпохи Просвещения⁵.

Второй, принципиально важной *особенностью* нового мировоззрения, непосредственно вытекавшей из первой и ставшей ещё одним *всеобщим моментом* в структуре исторических взглядов деятелей эпохи Просвещения, стало открытие и признание того, что история есть не просто *направленный* процесс изменений, осуществляющийся на основе *принципов Разума*, а именно *прогрессирующее развитие* в виде поступательного движения от *низшего* к *высшему*, восходящее от одних, менее развитых и совершенных *форм* к другим, более развитым и совершенным *формам*. Благодаря этому история развития человеческого рода впервые представляла как *прогресс форм* коллективной деятельности людей, а не просто как направленный поток событий, осуществляющийся в одних и тех же, от века данных формах⁶.

Тем самым, суть нового исторического сознания, пришедшего на смену христианскому историзму, сводилась к осознанию того, что развитие вообще возможно лишь в определённых *формах* и что, стало быть, *прогресс форм*, в которых осуществляется общественно-историческая деятельность людей – это и есть *прогресс форм культуры*, единственно только и позволяющих отличать общественное состояние человека от его естественного, природного состояния; что, следовательно, применительно к общественной истории о развитии можно говорить лишь там, где налицо *изменение форм общественной (коллективной) деятельности людей*. Это, ещё не вполне зрелое и систематически развитое, а лишь намеченное пунктиром осознание закономерной связи между *содержанием* человеческой истории, как-вым является *деятельность* преследующих свои цели индивидов, и *формами социальности*, в которых она осуществляется, стало в итоге тем теоретическим Рубиконом, который окончательно отделил мировоззрение одной эпохи от другой.

И хотя подобный взгляд, решившийся искать причины всех происходящих в истории изменений в ней самой, был всего лишь *зародышевой формой* нового миропонимания, которой ещё предстояло пройти долгий путь длиной в два столетия, чтобы обрести контуры зрелого материалистического понимания истории (в лице марксизма), тем не менее, уже и в этой зачаточной форме новое мировоззрение было качественно отлично от средневековой модели истории тем, что было по существу своему *научным*.

Именно эти *особенности*, в которых, как в капле воды, отразилось своеобразие новой системы взглядов, собственно и знаменуют собой факт рождения исторического сознания, ставшего, наконец-то «*чистым историзмом*»: 1) начиная с этого момента, историзм впервые становится системой взглядов, не просто при-

⁵ Различие проявлялось лишь в том, что в учениях одних философов (как, например, у Т. Гоббса) мог доминировать *антропоморфный взгляд* на историю и на Разум как её основу и движущую силу, в то время как учения других просветителей (например, Гердера или Гегеля) представляли собой попытку осуществления *социоморфного взгляда* на Разум и историю в целом.

⁶ Согласно креационистской модели истории и культуры, изменения хотя и имели место в истории в виде сменяемости одних событий другими, тем не менее, они не касались *форм организации общественной жизни*. Теория сотворения мира человеческой культуры предполагала, что историческое движение осуществляется в одних и тех же, от века данных формах общественной организации.

знающих наличие *особого рода изменений* в обществе, в силу которых само общество начинает мыслиться как *процесс*, у которого есть направленность и цель, но и рассматривающих этот процесс как *обусловленный причинами социально-исторического порядка*, то есть, причинами, коренящимися в самой истории (а не вне её)⁷ – в *деятельности преследующих свои цели индивидов*; 2) кроме того, историзм отныне находит своё выражение не столько в фиксации направленного хода событий, не в банальной их смене и текучести, а в понимании *изменчивости форм*, в которых осуществляется общественно-историческая жизнь людей, в понимании того, что сами эти формы отнюдь *не вечны*. Именно формы организации общественной жизни человека – *формы социальности / формы культуры* – перестают рассматриваться как нечто *от века данное, застывшее и окостенелое*.

Эти *особенности* нового исторического сознания как раз и получают своеобразное преломление в структуре философского понятия культуры в виде следующих *всеобщих моментов*: в виде понимания культуры **(1)** как *специфически человеческого способа жизнедеятельности* (то есть, как такого способа действий, который, *сообразуясь с целью и направляясь к достижению цели*, носит *целенаправленный* характер), который, помимо этого, выражается также в **(2)** *способности индивидов изменять (посредством преобразования формы) природу, общество и самих себя в соответствии с поставленными целями*⁸.

Оба эти момента, воспроизводясь и сохраняясь *в качестве инвариантов* в структуре представлений о феномене культуры, обнаруживаемых в самых различных философских учениях (как материалистического, так и идеалистического толка) на всём протяжении эпохи Просвещения, становятся своего рода индикаторами новоевропейского взгляда на культуру, а понятие культуры – той *всеобщей философской формой*, в которую с необходимостью облачается *историческое сознание эпохи*, получая в ней своё логическое завершение.

Иными словами, необходимость происхождения понятия культуры была обусловлена тем обстоятельством, что становящееся историческое сознание активно искало себе адекватное *теоретическое выражение*, способное в *целостной форме* и *всеобщим образом* фиксировать специфику общественного бытия человека. И оно обрело его в *философском понятии культуры*.

Историзм как система взглядов на общественное развитие, с одной стороны, и уже вполне развитые к концу XVII – началу XIX вв. представления о *наличных формах социальности*, в которых обнаруживает себя это развитие, – с другой, образуют в итоге универсальную форму *философского понятия*, содержание которого, став своеобразным сплавом того и другого, оказалось свёрнуто в лаконичной формуле «культурного прогресса». Именно представление о *направленном характере культурно-исторического развития, совершающегося в соответствии с принципами Разума и восходящего от одной стадии зрелости общества к другой*, знаменует собой высшее достижение эпохи Просвещения, а именно: осознание того, что история имеет не только *развитие*, но и что это развитие осуществляется в определённых, сменяющих друг друга *формах социальности – разумных формах*

⁷ Например, вот как недвусмысленно артикулирует эту методологическую установку автор «Опыта истории гражданского общества» А. Фергюсон: «Если поставить вопрос о том, *на что был бы способен разум человеческий, будь он предоставлен самому себе и лишён помощи какой бы то ни было внешней направляющей силы*, ответ на него пришлось бы искать в истории человечества» [7, с. 34].

⁸ У Канта эта идея отливается в классически-чеканную формулировку, согласно которой «приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще... – это культура» [8, с. 464].

организации общественной жизни – в формах культуры (таких, как государство, право, мораль, искусство, наука, религия, наконец, обычаи и нравы, формы быта и способы ведения хозяйственной жизни), которые только и позволяют отличать общественное бытие человека от природного бытия.

В этом, собственно, и заключался факт обретения эпохой Просвещения *нового философского принципа понимания истории*, который, вместе с тем, обнаружил свою действительность одновременно и как *принцип понимания общества*, и как *принцип понимания культуры*, из чего следует весьма важный вывод. Та органическая связь, объективно существующая между содержанием и формой человеческой истории, которая обнажилась и проступила на поверхность уже в самых ранних учениях просветителей, указывает на прямое генетическое родство, имеющее место между *философией истории, социальной философией и философией культуры*, в силу которого их отношение может быть охарактеризовано как причинно-следственное отношение *результата* к своей собственной *предпосылке*, содержание которой не только служит обоснованием результата, но и само оказывается обосновано им, получая своё завершение посредством осознания всеобщих *форм развития* человеческой истории как *форм социальности / форм культуры*, составляющих отныне *единый*, общий для данных ветвей философствования *предмет* исследования.

Что дело обстоит именно таким образом, об этом свидетельствует существующая в виде глубокого структурного единства связь *историзма* и *представлений о культуре*, образующая собой *исходное всеобщее основание* новой формы философствования, которое в силу своей всеобщности может быть обнаружено уже в самом «начале» эпохи Просвещения. Путь, который в последующие столетия пройдёт философия Просвещения, будет развитием, обогащением и обоснованием этого *всеобщего основания*, которое в виде «намёка» уже содержалось в самом *начале* пути, лишней раз подтверждая, что *начало* не было бы *началом*, если бы не содержало в себе основание дальнейшего развития. В этой связи не лишним будет вспомнить справедливое назидание Гегеля о том, что «...*поступательное движение* от того, что составляет начало, следует рассматривать как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основе всего последующего и не исчезает из него» [2, с. 128].

При этом симптоматично то, что связь историзма с представлениями о культуре обнаруживает себя как результат сложившегося на заре новой эпохи симбиоза важнейших тем, волновавших европейскую общественную мысль: проблема познания «природы» человека и его специфического образа жизни, находясь в тесной увязке с теоретическими поисками справедливого общественного устройства, которое было бы основано на принципах Разума и потому наилучшим образом соответствовало бы «природе» человека, в силу этого с самого начала теснейшим образом оказалась связана также и с разработкой проблем *гражданского общества*⁹. Как замечает один из ведущих специалистов в области теории культуры В. М. Межуев, «...с этого момента история станет трактоваться преимущественно как исто-

⁹ Показательными в этом отношении являются следующие работы представителей английского Просвещения, задавшие общий вектор интеллектуальных поисков своим собратьям по французскому и немецкому Просвещению (См.: Т. Гоббс «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651 г.), Д. Юм «Трактат о человеческой природе» (1734-1737 гг.), А. Фергюсон «Опыт истории гражданского общества» (1767 г.)).

рия цивилизации (гражданского общества) и культуры, а философия постепенно обретёт вид не натурфилософии и рационалистической метафизики, а философии истории. Исторический разум, пришедший на смену разуму математическому и метафизическому, как бы переместит центр философского интереса на ту область действительного мира, которая впоследствии будет обозначена как область культуры» [9, с. 24].

Размышления на указанные темы становятся той почвой, на которой зарождается понятие культуры, в структуре которого с самого начала присутствуют *оба всеобщих момента, оба инварианта*: **(а)** понимание культуры как *специфически человеческого образа жизни*, фактически совпадающего с бытием человека в истории, с его историческим развитием, специфика которого обнаруживается в целесообразно направленном (и потому – разумном) характере истории, и **(б)** понимание культуры как особого мира – *мира форм, сотворённых человеком*. Причём, существенным моментом такого понимания с самого начала становится то, что в качестве *мира, сотворённого деятельностью человека*, начинают осознаваться именно многообразные *формы организации общественной жизни*. И в этой связи отнюдь не случайным, а абсолютно закономерным оказывается то обстоятельство, что осмысление разнообразных общественных форм-носителей качественного своеобразия человеческой истории начинается опять-таки *post festum* (с конца, задним числом) – с исследования таких возникших на сравнительно поздних ступенях общественного развития форм, как *государство* и *право*, чей *рукотворный характер* к середине XVII в. был уже вполне очевиден и буквально лежал на поверхности.

Достаточно вспомнить, как Т. Гоббс объясняет природу государства, этого великого Левиафана, «...который называется Республикой, или Государством (Commonwealth, or State), по латыни – Civitas, и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан» [10, с. 6]. Для Гоббса не составляет тайны, кем и как был создан этот *искусственный человек/государство*. Гоббс усматривает *акт сотворения* государства в действиях самих людей, прямо указывая на то, что «...договоры и соглашения, при помощи которых первоначально были созданы, сложены вместе и объединены части политического тела, похожи на то «fiat», или «*сотворим человека*», которое было произнесено Богом при акте творения» [10, с. 6-7]. Наконец, ни малейших сомнений насчёт понимания Гоббсом *рукотворного характера* государства не оставляет и следующее изложение им своего замысла: «Чтобы описать природу этого искусственного человека, я буду рассматривать: во-первых, материал, из которого он сделан, и его *мастера*, т.е. *человека*; во-вторых, как и путём каких *соглашений* он был создан» [10, с. 7].

Как видим, суть государства, уподобленного Т. Гоббсом «искусственному человеку», заключается не столько в том, что оно многократно превосходит естественного человека по своим возможностям (в силу концентрации мощи, разума и воли многих или даже всех граждан), сколько в том, что государство по природе своей – *нечто рукотворное*, учреждённое самим человеком для своей практической пользы посредством *общественного договора* и потому как таковое есть высшее *воплощение его коллективного разума и воли*. И в качестве такой *разумной формы организации общественной жизни*, сотворённой человеком-мастером, *госу-*

дарство становится тем, что философской рефлексией в первую очередь и по преимуществу начинает отождествляться с культурой¹⁰ и цивилизацией¹¹.

Отныне наличие или отсутствие государства становится в учениях просветителей показателем цивилизованности/культурности народов, а потому – также и фактором членения человеческой истории на первоначально естественное (природное) состояние и состояние общественное (цивилизованное, культурное – упорядоченное государством), переход между которыми начинает осмысливаться как прогрессивное движение от *низшей формы* (ступени развития) к *высшей форме*. Так появляется новая (по сравнению с августиновской¹²) *периодизация истории*, которая в итоге отливается и в новое понимание того, *что есть культура*: в связи с исследованием государства как формы разумной организации общественной жизни и попытками проследить историю его становления собственно и возникает *идея культурного прогресса*, или – *идея человеческой культуры как целенаправленного движения от одной формы общественной жизни к другой, более высокой и совершенной форме; как переход из первобытной, природной стадии к цивилизованному, государственно-организованному состоянию*. Всё последующее движение просветительской мысли будет углублением, конкретизацией и детализацией этой идеи культурного прогресса как бесконечного совершенствования человеческого рода, совершающегося посредством целенаправленного восхождения обществом от низших ступеней развития (и характерных для них разумных форм организации общественной жизни) к высшим ступеням развития (со свойственными им новыми разумными формами организации жизни общества), – восхождения, совершающегося на основе принципов Разума.

В частности, столетие спустя эта идея получит своё развитие в культурно-исторической периодизации, предложенной А. Фергюсоном, которая будет принята на вооружение всей наукой XVII-XIX вв. и согласно которой история человечества предстанет в виде последовательной смены трёх стадий: «дикарства – варвар-

¹⁰ К примеру, видный представитель немецкого Просвещения 17 в., крупный теоретик государства и права Самуэль Пуфендорф, воспринявший естественно-правовую концепцию Т. Гоббса со всеми характерными для неё терминологическими особенностями, прямо связывает понятие культуры с «искусственным человеком», то есть – с *государством*.

¹¹ Понятие *цивилизации* [< лат. civilis гражданский, государственный] появилось ещё в античную эпоху как определение качественного отличия античного общества (с характерной для него *государственно-упорядоченной организацией общественной жизни*) от варварского окружения, не знавшего ещё никакой государственности. Позднее, в эпоху Просвещения понятие «цивилизация», всецело сохраняя своё первоначальное значение «*государственно организованной общественной жизни*», начинает использоваться мыслителями XVII-XIX вв. в рамках разрабатываемой ими периодизации истории уже в обобщённой форме – как характеристика *всякого* (а не только греко-римского) *общества, достигшего государственно-организованного уровня развития* (См.: Т. Гоббс, Д. Юм, А. Фергюсон, А. Смит, Ш. Монтескье, Ж.А. Кондорсе, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Й. Гердер, Г.В.Ф. Гегель, а позднее – также и Л. Морган, Ф. Энгельс, Э. Тайлор и мн. другие).

¹² Как известно, у Августина вся земная история членится на шесть периодов. Причём *условием*, делающим возможным само членение истории выступает *единство рода человеческого*, в то время как *фактором* такого членения – *события*, происходящие с человеческим родом. Соответственно, исторические периоды отличаются друг от друга *событиями* и *лицами*: от грехопадения Адама и Евы до всемирного потопа, в котором спаслось семейство Ноя; от всемирного потопа и семейства Ноя до патриарха Авраама и т.д. вплоть до Страшного Суда. В результате в Августиновской модели истории именно человеческий род по большому счёту выступает расчленённым субъектом-носителем событийной истории (однако – субъектом пассивным, ибо настоящим демиургом, творцом, субъектом всего происходящего, конечно же, является Бог: «Человек предстаёт здесь... как актёр на сцене мировой истории, а Бог – как творец великой драмы» [11, с. 611]), в то время как в рамках новоевропейской парадигмы прогрессирующему развитию подлежит деятельность индивидов, облечённая в те или иные формы коллективного опыта.

ства – цивилизации». Причём, значение разработанной Фергюсоном периодизации состоит не только в том, что она существенно детализировала представления о низшей, *дóгосударственной* фазе развития общества, представив её, в свою очередь, в виде двух последовательно сменяющихся стадий – дикарства и варварства, но и в том, что эта уточнённая схема культурного прогресса стала началом «философского открытия» *роли экономического фактора в истории*, показав, что переход от дикарства к варварству связан с изменениями, произошедшими в *формах ведения хозяйственной жизни*, которые привели к возникновению *отношений собственности и более сложной социальной организации, потребовавших в итоге учреждения государства*. Иначе говоря, Фергюсон хотя и связывает общественное развитие человека с *формами Разума*, но не ограничивает их государством и правом, считая последние лишь *одним из компонентов* сложного, многофакторного процесса. Другими, не менее важными компонентами и показателями культурного прогресса начинают выступать *отношения собственности и формы ведения хозяйственной жизни* (экономические уклады).

Эта же неразрывная связь *историзма и представлений о культуре*, их органическое единство, структурно закреплённое в идее *культурного прогресса*, присутствует в качестве всеобщего лейтмотива понимания сути общественно-исторического развития также и в учениях представителей французского и немецкого Просвещения¹³. Это даёт основание заключить, что становление философской идеи культуры, в общем и целом осуществлявшееся в концептуальных рамках, заданных антитезой «*культура – натура*», реально могло происходить и происходило лишь по мере того, как углублялись представления просветителей о сущности истории посредством уточнения знаний относительно *периодизации истории*, которые, в свою очередь, наполнялись конкретным содержанием лишь по мере того, как продвигалось изучение таких специфичных исключительно для общественной жизни форм, как *государство, право, мораль, наука, искусство, религия, обычаи и нравы народов*, а также – *формы хозяйствования и быта, экономические уклады*.

Поэтому, оценивая идею культурного прогресса как таковую, следует признать, что она отнюдь не являлась прекраснородушной просветительской мечтой, всего лишь фантазией или утопией, идейное содержание которой по преимуществу может быть сведено к пресловутому «историческому оптимизму» по поводу «бесконечного совершенствования человеческого рода» и его возможных будущих состояний. Напротив, идея прогресса, понимаемого как совершенствование человеческого рода, была вполне точным и единственно возможным на тот период *научным обобщением результатов исследования* всего массива накопленных к тому времени данных, касающихся *уже свершившейся истории* и, в частности – не только истории перехода человечества от эпохи *дикости* через *варварство* к *цивилизации*, но и истории поступательного движения от одной ступени общественного развития к другой *внутри самой эпохи цивилизации*. Причём, в каждом отдельном случае философско-исторического исследования идея культурного прогресса была не столько готовым постулатом, предвосхищавшим конкретное исследование, сколько *результатом и выводом*, теоретическим итогом обнаружения объективно существующих *различий в формах организации общественной жизни* на разных стадиях исторической зрелости общества.

¹³ Французское и немецкое Просвещение – отдельная большая тема, которая по соображениям объёма данной статьи не может быть затронута сколько-нибудь подробно.

Вместе с тем, идея культурного прогресса, возникнув как закономерный итог философско-исторических исследований, питавших её материалом живой истории, аккумулировав в себе специфику нового мировоззрения, становится в силу этого *источником и носителем* всех специфичных для новоевропейской философии противоречий. Именно идея культурного прогресса, явив собой теоретическое *начало* новой философской эпохи, окажется той *клеточкой*, в которой, как в зародыше, имелись ростки её будущих противоречий.

К числу таких сущностных противоречий, имманентных идее прогресса и потому с необходимостью заключающих в себе возможности не только разных, но и прямо противоположных способов решения, относится проблема *онтологического статуса* культуры.

Общая всему Просвещению интенция, нашедшая своё воплощение в структуре классического понятия культуры, совершенно однозначно увязавшем её происхождение с целесообразной деятельностью человеческих индивидов, поставив *культуру в причинно-следственную зависимость от последней* и утвердив таким бесспорным образом взгляд на культуру как на *нечто производное от деятельной сущности человека* и потому *обусловленное* ею, – эта направленность мысли так и не получила должного осуществления в рамках философии Просвещения. Идея *социальной обусловленности культуры* общественно-исторической деятельностью человека лишь знаменовала собой новую парадигму, очерчивая общие контуры проблемы, нащупывая и формулируя новый принцип. Однако, как справедливо заметил по схожему поводу Гегель, «В формировании той или иной эпохи, как и в формировании отдельного человека, бывает период, когда речь идёт главным образом о приобретении и утверждении принципа в его неразвитой ещё напряжённости. Однако более высокое требование состоит в том, чтобы этот принцип стал наукой» [2, с. 77].

Вместе с тем, сами концептуальные рамки идеи культурного прогресса с самого начала делали задачу научного обоснования принципа социальной обусловленности культурно-исторического развития неосуществимым мероприятием, ибо свойственный им *антропоморфный взгляд на историю*¹⁴ неизбежно делал *идею социальной обусловленности* принципиально неразрешимой антиномией (в указанных концептуальных границах), с самого начала задавая внутренне противоречивое понимание *онтологического статуса культуры*¹⁵.

С одной стороны, в той мере, в какой философско-исторические изыскания, наталкиваясь на *рукотворный характер* всеобщих форм культуры, ставили происхождение культуры в прямую причинно-следственную зависимость от человека и

¹⁴ За исключением, пожалуй, грандиозной попытки преодоления *антропоморфного взгляда* на историю с его плоским эволюционизмом, предпринятой Гегелем уже «на закате» эпохи Просвещения: попытки дать сознательное изображение процесса культурно-исторического развития во всей его целостности как *системного прогресса субстанциальных форм мирового духа*. Однако, попытка обнаружить *надындивидуальные, всеобщие законы*, которым подчиняется в своём развитии реальная история людей, на деле обернулась такой же, *антропоморфной* по своей сути схемой линейно-направленного прогресса истории, показателем которого у Гегеля стало *возрастание индивидуальной свободы человека*.

¹⁵ Кстати говоря, именно это «родовое пятно» новоевропейского Просвещения, существуя в виде противоречия в самой сущности идеи культурного прогресса, позволяет, с одной стороны, безошибочно определять наличие идейного родства между различными вариантами решения проблемы, а с другой – является характерной теоретической отметиной/меткой, зафиксировавшей наличие указанной *антиномии культуры* в самой *действительности*.

его сознательной деятельности, (негласно утверждая взгляд на культуру как на *не-что обусловленное* и *производное* от сознательных намерений индивидов, как это было свойственно, например, всем теоретикам государства и права), – в такой мере они усматривали специфику культуры в том, что она определяется факторами общественно-исторического, а не природного или божественного порядка, а значит – ровно в такой мере новая философия была по существу своему открытием и утверждением *социально обусловленной природы культуры*¹⁶.

Заметим при этом, что применительно к культуре свойство «*быть обусловленной...*» логически может означать и на самом деле означает только одно – *быть реальностью вторичной, быть явленной метаморфозой* такой исходной и потому *первичной* (в сущностном, а не во временном смысле) по отношению к ней реальности, как разумная деятельность человеческих индивидов, – словом, *быть формой превращённой* (как сказал бы Маркс¹⁷).

С другой стороны, столь же общая всему Просвещению интенция, также нашедшая своё воплощение в структуре классического понятия культуры, как и вышеозначенная идея социальной обусловленности культуры, была утверждением и реализацией прямо противоположной идеи – идеи *социально обуславливающей роли всеобщих форм культуры* по отношению к актуально осуществляющейся в историческом пространстве и времени деятельности индивидов, ибо постоянно наталкивалась на столь же бесспорный и очевидный факт, свидетельствовавший о том, что сами индивиды, взятые вместе со всеми их талантами, способностями и живой созидательной деятельностью, в каждый данный момент истории являются продуктом обстоятельств, которые они застают готовыми в виде определённых общественных отношений – в виде *форм социальности, форм культуры*.

Имея дело с такими наличными формами бытия культуры, как государство и право, мораль и искусство, язык, обычаи и нравы народов, философы всякий раз обнаруживали их *возвратно-обуславливающий характер действия по отношению к живой деятельности как отдельно взятых индивидов, так и по отношению к коллективной деятельности сменяющих друг друга поколений людей* в целом. Например, у Фергюсона эта диалектика взаимообуславливания содержания и формы исторического процесса постоянно прорывается наружу. Преломляя специфику человеческой природы сквозь призму идеи общественного прогресса, Фергюсон указывает, что у «...человеческих существ... прогрессирующему развитию подвергается весь вид, а не только отдельные особи». При этом Фергюсон отмечает следующее: «каждое последующее поколение надстраивает что-то на той основе, которую оставляют ему предки...» [7, с. 35] и потому «свой жизненный путь он [человек] начинает со всеми теми преимуществами, которые даёт ему эпоха...» [7, с. 36].

¹⁶ Что отнюдь не мешало ей соседствовать с натуралистическим толкованием: в той мере, в какой общественное развитие вписывалось в общую эволюцию природного мира в качестве его высшего этапа; в той мере, в какой существующие различия в законах у разных народов получали объяснение с помощью географического и климатического факторов (как это имело место, например, у Ш. Монтескье и у того же А. Фергюсона), – ровно в такой мере идея социальной обусловленности вытеснялась натуралистическим толкованием, не получая систематически последовательного развития.

¹⁷ В связи с неоднозначным толкованием содержания категории «форма превращённая» хотелось бы отослать читателя к нашей статье: Рагозина Т.Э. Форма превращённая и проблема субстанции истории // Ноосфера і цивілізація. Випуск 1(13). – Донецьк: ДонНТУ, 2012. – С. 68-75.

Идея культурного прогресса, будучи сплетением различных и даже прямо противоположных вариантов решения проблемы соотношения культуры как *всеобщей формы* истории и живой человеческой деятельности как её *действительного содержания*, на деле означала латентное вызревание в недрах «старого» основного вопроса философии *новой формы* его постановки (так и не осознанной до конца самими просветителями, как, впрочем, и марксизмом), фактически закреплявшей объективно свершившееся *изменение предмета* философии, в качестве какового отныне выступала общественная история людей: *человеческая деятельность* и *всеобщие формы культуры*, в которых осуществляется её развитие.

Несмотря на то, что указанный взгляд не был специально артикулирован в терминах *первичности – вторичности*, ибо попросту ещё не осознавался до конца самими деятелями Просвещения, а, скорее, являлся типичным *побочным продуктом*, который не входил в их сознательные намерения, тем не менее, это обстоятельство ничуть не отменяет факт латентного существования в недрах новоевропейской философии указанного взгляда на культуру, являющегося индикатором свершившихся преобразований в предметной области философствования. Это лишь означает, что данное понимание культуры, с необходимостью возникшее на заре раннего Просвещения и подспудно развивавшееся в недрах просветительской *идеи прогресса*, уже с самого начала эпохи являлось тем объективно существовавшим «намёком» на новую философию, которому будет суждено «развиться до полного значения» несколько позже – с «наступлением сумерек», когда действительность уже завершит процесс своего формирования и когда философия «в качестве *мысли о мире*» начнёт «рисовать своей серой краской по серому» [12, с. 56].

В обратном порядке и в более общем виде эта же мысль может быть сформулирована следующим образом: хотя подобного рода сдвиги, периодически происходящие в обществе и в формах его самосознания, вполне очевидными становятся всегда лишь задним числом, с высоты эпохи, уже завершающей свой жизненный цикл, а то и с высоты самосознания эпохи-преемницы (что лишь подтверждает всеобщую закономерность познания, точно схваченную гегелевской метафорой «серым – по серому»¹⁸), всё же нельзя не видеть, что с наступлением «сумерек» до полного значения может развиваться и получить своё завершение лишь то, что рождено было ранним «утром» эпохи.

Грандиозные сдвиги, произошедшие в развитии новоевропейской мысли, выразившиеся в изменении предмета и способов постановки философских проблем, ставшие заметными лишь «на закате» Просвещения (а то и вовсе к концу 19 в.), эти сдвиги были прямо и непосредственно обусловлены теми *особенностями* нового мировоззрения, которые возникли «на заре» Просвещения и которые в качестве всеобщих моментов с самого начала были свёрнуты в структуре классического понятия культуры.

И в самом деле, *понятие культуры* – этот составивший эпоху в развитии философской мысли «намёк» – хотя и не получило всестороннего обоснования в виде систематически развитой теории в рамках философии Нового времени (тем более, «на заре» Просвещения), всё же оно бесспорно ознаменовало собой рождение но-

¹⁸ «...философия всегда приходит слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения. ...Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому её омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [12, с. 56].

вой формы постановки *основного вопроса философии*, очертив его общие контуры, нащупав и сформулировав новый принцип, поставив, пусть и в неявной форме, вопрос о том, *что* является определяющим фактором развития человеческой истории: *сознательная деятельность людей* или *всеобщие формы, в которых она осуществляется*. И именно в понятии культуры, заключавшем в себе новый принцип понимания всего общественно-исторического бытия людей как мира форм, сотворённых деятельностью человека, философия обретала новое понимание своего предмета, шаг за шагом осознавая себя мышлением о *всеобщих формах социальности*, в которых осуществляется *развитие человеческой истории*, – мышлением о *всеобщих формах культуры*¹⁹.

Познание всеобщих законов, по которым происходит смена форм общественно-исторической, сознательной деятельности людей, понятых как *формы культуры / формы Разума*, или, (как квалифицирует их в «Науке логике» Гегель) *объективные формы мышления*, или, (как квалифицирует их в «Капитале» К. Маркс) *общезначимые, следовательно, объективные мыслительные формы*, – познание этой специфической реальности, вне всякого сомнения, становится фактором, конституирующим *новый предмет*, на который отныне будет направлен весь интерес философского разума и который самым бесспорным образом будет свидетельствовать о воцарении *новой конкретно-исторической формы постановки* основного вопроса философии.

«Великий основной вопрос философии», в абстрактно-всеобщей форме концептуально очерченный Ф. Энгельсом как вопрос об отношении мышления к бытию, расставшись со своим натурфилософским прошлым и перестав быть вопросом *об отношении духа к природе*; сбросив также с себя, как устаревшую одежду, характерную для «долгой зимней спячки христианского средневековья» [13, с. 283] схоластическую форму вопроса о том, *создан ли мир Богом или он существует от века*, – этот «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей философии» принял в итоге форму вопроса о *сущности общественно-исторического развития* – о том, *как вообще возможно развитие в форме человеческой истории*, о том, *что* оказывается определяющим в истории²⁰, являясь *основой и источником развития* – *сознательная деятельность людей* или *всеобщие формы, в которых она осуществляется*? Иначе говоря, *основной вопрос философии*, преломлённый через проблематику сущности культуры, не мог не предстать как вопрос *о всеобщих условиях самой возможности существования человеческой истории*, как вопрос о том, какие факторы определяют развитие общественной истории человека и *что в ней первично* – *живая деятельность индивидов*, преследующих свои цели, или *всеобщие формы социальности*, в которых она осуществляется.

И то обстоятельство, что новоевропейская философия (включая марксизм) отдельно не артикулировала проблему сущности культуры в терминах «*первичности*

¹⁹ В данном случае вполне оправданным выглядело бы требование: не надо трёх названий якобы трёх наук – философии истории, социальной философии и философии культуры: это – одна наука.

²⁰ В связи со сказанным и в продолжение ведшегося на протяжении всей статьи негласного диалога с Эрнстом Кассирером, хочется выразить солидарность с его глубоко верной оценкой философии Просвещения: «...XVIII век поставил основной, собственно философский вопрос также и в этой области. Он спрашивает об «условиях возможности» истории так же, как он спрашивает об условиях возможности естествознания. И он пытается определить эти условия – разумеется, только в первом и предварительном очерчении; он стремится постичь «смысл» истории таким образом, чтобы извлечь из него тоже ясное и отчетливое понятие, хочет установить отношение между «всеобщим» и «особенным», между «идеями» и «действительностью», между «законами» и «фактами» и провести отчетливые границы между ними» [14, с. 220]

– вторичности», ничуть не отменяет того, что философия Просвещения в силу и по мере реализации своей основной практически-насушной направленности исследований, связанных с учением о человеке и поиском наилучших разумных форм организации его общественной жизни, de facto всё же решала этот вопрос вполне определённым образом, усматривая (явно или по существу) источник культуры в совокупной деятельности, которую развивает в своём прогрессивном движении человеческий род путём восхождения от одних ступеней к другим, – тезис, составивший сущностное ядро понятия культуры в его классическом варианте.

Как видим, преобразуя всё проблемное поле философии роль понятия культуры, его способность осуществлять идейные сдвиги и смещать мировоззренческие акценты, определяя на столетия вперёд ход развития философской мысли, имеет очень простое объяснение – главным в содержании классического понятия культуры была и есть его историческая точка зрения, нашедшая своё логическое завершение в осознании истории как системы всеобщих форм, в которых осуществляется её поступательное развитие. Понятие культуры, возникнув в качестве необходимого философского резюме историзма, стало средоточием и одновременно принципом понимания закономерной связи содержания и формы общественно-исторического процесса, очертив концептуальные границы того особого среза действительного мира, который в итоге составил специфичный предмет новой философии, в безусловной необходимости исследования которого философия культуры только и может черпать оправдание своего существования как науки.

Завершая разговор об онтологическом статусе культуры как явленной метаморфозы человеческой деятельности, теперь можно, пожалуй, с бóльшей определётельностью ответить на вопросы, поставленные Э. Кассирером относительно размытости концептуальных границ предмета философии культуры, приводимые нами в начале статьи.

Формы коллективного опыта, будь то материально-производственного, художественно-эстетического, религиозного-нравственного или научно-познавательного, в которых осуществляется ежедневное воспроизводство людьми своей общественной жизни, – вот истинный предмет философии культуры. Формы социальности, в которых осуществляется развитие человеческой истории, – вот относительно чего в пределах философии культуры «...можно осмысленно и оправданно задавать вопросы» [1, с. 155].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Кассирер Э. Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры // Эрнст Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. – (Лики культуры) – М.: Гардарика, 1998. – С. 155-182.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1 / [АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие]. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
3. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1980. – XXVI, 564 с.
4. Трёльч Э. Историзм и его проблемы.: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с. – (Лики культуры).
5. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / [АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие]. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

6. Боден Ж. Метод лёгкого познания истории / пер., статья и примечания М. С. Бобкова. – М. : Наука, 2000. – 412 с. (Памятники исторической мысли).
7. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества.: пер. с англ. Под ред. М. А. Абрамова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 392 с.
8. Кант И. Критика способности суждения. Сочинения в шести томах. Т. 5 / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. [АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие]. – М.: Мысль, 1966. – 564 с.
9. Межуев В. М. Рождение идеи культуры // История культурологии / под ред. А. П. Огурцова. – М. : ГАРДАРИКИ. – 2006. – С. 21-128.
10. Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.2. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; пер. с лат. и англ. Н. Фёдорова и А. Гутермана. – [Философское наследие]. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
11. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология. – [Лики культуры]. – М.: Юрист, 1995. – С. 608-648.
12. Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем.: ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. [Философское наследие]. – М. : Мысль, 1990. – 524 [2] с.
13. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 21. – С. 269-317.
14. Кассирер Э. Философия Просвещения / Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с. (Книга света).

T. E. Ragoza

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

e-mail: tatyana.ragoza@liscn.ru

CULTURE AS ACTUAL METAMORPHOSIS OF INITIAL REALITY

Annotation: the problem to which the article is devoted turns out to be closely connected with finding out and raising fundamental for each cultural philosophy problem of whether culture is a reality having *self-sufficient being* due to which it may be qualified as something initial, or culture is something derivative and dependent in its being, and thus a *metamorphosis*, some *result* and *consequence* of definite transformations which were suffered in its development by some other, initial towards it reality, and that is why it should be defined as something *derived*. Due to the above said, the article studies the problem of peculiarities of new European worldview which stipulated for emergence of classical concept of culture as well as gives light to how these peculiarities of worldview were interpreted in the structure of concept of culture itself.

Key words: *historism, culture's way of being, metamorphosis, initial form – transformed form, premise – result, activity.*

Поступила в редакцию 16.06.2015