

# ПРОБЛЕМЫ ЗАРУБЕЖНОЙ И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Учебное пособие



Издательство  
Нижевартовского государственного  
гуманитарного университета  
2008

**ББК 71я73**

**П 78**

Авторы: Л.А.Полищук (*Глава 1*), С.Г.Гутова (*Глава 2*),  
Ю.В.Ларин (*Глава 3*), З.Р.Жукоцкая (*Глава 4*), М.М.Новикова (*Глава 5*),  
Ф.М.Дягилев (*Глава 6*), Р.А.Бурханов (*Глава 7*), А.А.Лицук (*Глава 8*),  
Т.Л.Шумкова (*Глава 9*), В.И.Полищук (*Предисловие; Глава 10;*  
*Послесловие*), Е.В.Гутов (*Глава 11*), М.Н.Софронова (*Глава 12*),  
В.А.Мазин (*Глава 13*), В.Я.Мауль (*Глава 14*).

Под общей редакцией  
доктора философских наук, профессора *В.И.Полищука*

Рецензенты:  
доктор философских наук, профессор *А.В.Павлов*;  
доктор культурологии, профессор *З.Р.Жукоцкая*

**П 78**    **Проблемы зарубежной и отечественной культурологии XVIII — первой половины XIX века: Учебное пособие / Л.А.Полищук, С.Г.Гутова, Ю.В.Ларин и др.; Под общ. ред. В.И.Полищука. — Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2008. — 303 с.**

**ISBN 978–5–89988–433–9**

Предлагаемое учебное пособие содержит материалы по различным проблемам и направлениям зарубежной и отечественной культурологии XVIII — первой половины XIX века. Пособие призвано восполнить некоторые пробелы в истории культурологической мысли и расширить представления о ней.

Для студентов, аспирантов, преподавателей высших учебных заведений, всех, кто интересуется культурологией.

**ББК 71я73**

**ISBN 978–5–89988–433–9**

© Издательство НГГУ, 2008

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное пособие является продолжением коллективной работы авторов по исследованию и учебно-методическому изложению истории учений о культуре зарубежных и отечественных мыслителей. Это и своеобразное продолжение изданного в 2004 г. пособия, посвященного XIX—XX векам. Если судить по названию, оно направлено «вспять», обращено к более раннему времени. Авторы надеются, что это не смутит читателя — историю, разумеется, не повернуть вспять, но изучать ее в таком направлении можно и даже полезно. Знание современности помогает глубже понять учения древности, они перестают казаться наивными и безосновательными.

В предлагаемом пособии, как и в предыдущем, решалась задача по восполнению некоторых пробелов в истории культурологической мысли определенного периода и, вместе с тем, по систематическому объединению соответствующих сведений и фактов из научной и учебной литературы. Как и прежде, в пособии представлены материалы авторов, представляющих интересы разных научных направлений — философии, культурологии, искусствоведения, литературоведения, истории науки. Поэтому авторы — в основном сотрудники разных кафедр Нижневартковского государственного гуманитарного университета — сумели отразить многие стороны в учениях о культуре зарубежных и отечественных мыслителей XVIII — первой половины XIX века.

Большое внимание в пособии уделено деятелям эпохи Просвещения, когда оформилось в качестве особенного и вошло в обиход само понятие культуры, когда по-новому, хотя и не без учета опыта античности, ставились вопросы о сущности культуры, о ее происхождении и влиянии на человека. Известно, как высоко ценили культуру просветители, связывая с ней надежды на всеобщее равенство, счастье и благополучие. Но известно также, что их призывы к культурному росту и созиданию далеко не всегда находили соответствующий отклик в обществе. Страстное желание просветить массы нередко вызывало обратную реакцию — отторжение культуры. По словам отечественного культуролога Э.Соловьева, «тайное высокомерие» просветителей иногда

оборачивалось национальной трагедией и диктатурой, что и случилось во Франции в конце XVIII — начале XIX века.

Противоречия эпохи Просвещения — это противоречия в развитии самой духовной культуры. К такому выводу пришли представители немецкой классической философии. В их учениях сформировался философский подход к культуре. Более детальный и всесторонний ее анализ показал, что культура — это не гармоническое развитие человеческих качеств, в ней есть не только светлые, но и теневые стороны. Человек активен, в нем кипят страсти, и они не всегда созидательны. Отдельные личности и народы, преследуя свои цели, оказываются в подчинении у собственных интересов. Но в итоге получают результаты, не соответствующие их намерениям. И все же надежда есть. Надежда на то, что человек наконец познает себя, обретет свободу в самосозидании и станет творцом своей истории. Такой общий вывод можно сделать из учений представителей классической философии культуры, и этому посвящен второй раздел пособия.

В третьем разделе представлена история формирования и исследований культуры Сибири. Именно с этой культурой связывали надежды на будущее могущество и цивилизованность России и отечественные, и зарубежные мыслители. Сегодня в Сибири существуют богатые традиции духовной культуры. У коренных народов она еще пока самобытна, у приезжего населения она мозаична, но своеобразна. Отсюда и различные подходы к изучению сибирской культуры, и ее различные оценки.

Авторы пособия надеются, что оно послужит источником новых сведений и размышлений для всех, кому интересны проблемы истории культуры и культурологии.

# Раздел I

## КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ДЕЯТЕЛЕЙ ПРОСВЕЩЕНИЯ

### Глава 1

#### Д. ЮМ О КУЛЬТУРЕ И МОРАЛИ

Дэвид Юм (1711—1776) родился в Эдинбурге (Шотландия) в семье небогатого дворянина, занимавшегося юридической практикой. С 1722 по 1775 годы он учился в Эдинбургском колледже. Впоследствии, вплоть до 1734 года, продолжал учение частным образом. Неудачно попробовав свои силы в коммерции, в 1734 году Юм отправился во Францию, где продолжил образование, ознакомился со страной и ее языком, культурой и философией, которыми он восхищался и которые оказали глубокое влияние на формирование его собственной концепции. Во Франции он написал «Трактат о человеческой природе», изданный уже после возвращения на родину (1739—1740). Однако вопреки ожиданиям, труд этот остался незамеченным. В своей автобиографии, написанной за полгода до смерти, Юм писал: «Едва ли чей-либо литературный дебют был менее удачен, чем мой “Трактат о человеческой природе”». Он вышел из печати мертворожденным, не удостоившись даже чести возбудить ропот среди фанатиков» [8, т. 1, с. 68].

В 1753—1762 годах Юм работал над 8-томной «Историей Англии», в которой выразил претензии «новых» тори на роль лидера блока двух партий буржуазии. В 1763—1766 годах он находился на дипломатической службе в Париже, где сблизился с французскими просветителями. Славу на родине Юму принесли «Эссе» (1741) на общественно-политические, морально-эстетические и экономические темы, а во Франции — его «Естественная история религии» (1757).

Юму принадлежит ведущая роль в истории шотландского Просвещения. На протяжении всего XVIII века культурная жизнь Шотландии испытывала последствия того политического потрясения, которое постигло эту страну в самом начале столетия. Согласно договору об унии с Англией, заключенному в 1707 году, Шотландия лишилась своих автономных прав. Был упразднен

национальный парламент, заседавший в Эдинбурге. Общественное сознание, травмированное этими событиями, так и не смогло примириться с утратами. История общественной мысли Шотландии XVIII века — это история мучительных поисков выхода из того унижительного положения, в котором, по убеждению многих просвещенных шотландцев, оказалась их родина, получив статус провинции Соединенного королевства. Искать ли этот выход на пути политической борьбы за восстановление утраченных прав и свобод или же можно поднять престиж родины иными, не политическими путями, способствуя ее экономическому, социальному, культурному процветанию? Вокруг этих вопросов и сосредоточились споры в общественных кругах Шотландии.

Шотландские горцы не раз поднимали восстания против английских притеснителей. Это происходило при жизни Юма и не могло не оставить след в его сознании. Однако он видел, что буржуазные отношения неуклонно распространяются и на северную часть Британских островов, английский капитализм поглощает Шотландию. Юм принял это как неизбежное. Но по свидетельству лиц, хорошо знавших Юма, он всю жизнь недолго любил англичан, а говорил всегда с заметным шотландским акцентом, не желая от него избавляться.

Постепенно шотландцы пришли к убеждению, что политическими средствами они не смогут поправить положение. В мировоззренческом плане эта смена приоритетов выразилась в глубоком пересмотре принципов взаимоотношений между личностью и обществом, а также между гражданином и государством. Согласно гуманистической традиции, нравственная свобода человека была возможна лишь при условии подлинно гражданского поведения — обязательного участия в делах государства и его конституции. *Шотландские просветители дали более широкое истолкование условий реализации нравственной свободы и гражданской доблести. Они первыми глубоко обосновали вывод, что того же можно достигнуть участием в хозяйственном развитии, общественной деятельности, интеллектуальных занятиях. Разработанная ими гражданская этика и представляла собой специфический вклад Шотландии в европейское Просвещение. В своем окончательном виде она сложилась к началу 60-х годов.*

В этой благоприятной для интеллектуального роста атмосфере, создавшейся в Шотландии благодаря университетам и разнообразным формальным и неформальным клубам и обществам, только и могла появиться плеяда замечательных ученых, среди которых выделялась фигура *Дэвида Юма*.

В центре философских размышлений Юма была *проблема человека*. «Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей и последние судят о них с помощью своих сил и способностей» [8, т. 1, с. 71]. *Первооснованиями науки о человеке, по Юму, являются опыт и наблюдение, следовательно, учение о человеческой природе нужно начинать с теории познания. Целью и результатом ее должны стать рассуждения о социально-нравственных проблемах.* Человек, согласно Юму, существо разумное, общественное, деятельное, склонное к различным делам и занятиям, к увлечению наукой. Юм осуждал крайности в трактовках человека. Он стремился преодолеть как традиционно резкое (в духе рационализма) противопоставление опыта и разума, так и крайний эмпиризм идеи бездуховного субъекта, опирающегося исключительно односторонне на чувственный самодостаточный опыт.

Теория познания Юма начинается с утверждения о наличии впечатлений. Чувственный опыт развивается следующим образом: сначала возникает впечатление, заставляя переживать тепло, холод, жажду, голод, удовольствие, страдание. Потом ум снимает с этого первоначального впечатления копию и образует идею. Идеи удовольствия и страдания возвращаются в душу, возбуждая новые впечатления, впечатления рефлексии: желание и отвращение, надежду и страх. С этих вторичных впечатлений снова снимается копия, возникают новые идеи. Далее своеобразная «цепная реакция» идей и впечатлений продолжается. В результате Юм делает вывод о том, что *опыт имеет сложную, не просто чувственную, а чувственно-рациональную структуру*. Так могут возникать любые идеи, в том числе и определяющие развитие культуры:

рассудок человека, например, формулирует идею Бога, ставя человеческие качества мудрости и доброты вне всяких границ. *Связывание идей возможно лишь как результат деятельности мышления* и не зависит от наличия объективного аналога итога такого связывания. *Причинно-следственные же связи между фактами открываются лишь посредством опыта.* «Разум никогда не может убедить нас в том, что существование одного объекта всегда заключает в себе существование другого; поэтому когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или в вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциаций» [8, т. 1, с. 196].

Согласно Юму, причинность выживает как принцип лишь в границах тех дисциплин, которые удастся трансформировать в отрасль психологии (религиоведение, гражданская история и этика), ибо «все мнения и понятия о вещах, к которым мы привыкли с детства, пускают корни так глубоко, что весь наш разум и опыт не в силах искоренить их, причем влияние этой привычки не только приближается к влиянию постоянной и нераздельной связи причин и действий, но и во многих случаях превосходит его» [8, т. 1, с. 217]. В передаче культурного опыта, реализации культурной традиции Юм придавал решающее значение привычке и воспитанию: «... Более половины мнений, преобладающих среди людей, обязаны своим происхождением воспитанию, и принципы, принимаемые нами безотчетно, одерживают верх над теми, которые обязаны своим происхождением или абстрактному рассуждению, или опыту» (8, т. 1, с. 218). Таким образом, *Юм поставил перед последующей мыслью важный вопрос о внутренне заключенной в индивидуальном опыте некоей объективной структуре*; она позволила И.Канту признать чувственный опыт сложным чувственно-рациональным образованием с включением априорных, т.е. общечеловеческих, форм.

Учение Юма о морали стало выражением идеи тесной связи общего состояния культуры с нравственными добродетелями человека, его внутренним миром. Понимая озабоченность своих современников этическими вопросами, философ задался целью обновить науку о нравственности. *В моральной теории Юм распространяет скептицизм на понятие должного, утверждая, что его нельзя дедуцировать из сущего на основе чисто логических*

*суждений*. Разум оперирует с понятиями, мораль же основана на аффектах, которые разум создать не может. Юм критикует моральные теории, которые пытаются вывести мораль из разума.

Скептицизм Юма не помешал ему создать «весьма оригинальную теорию морали, особенно интересную тем, что в ней индивидуальные эмоции оказываются совместимыми с общим для разных людей отношением к определенным поступкам, с возможностью одинаковой оценки поведения определенного типа» [6, с. 261]. Эта возможность обусловлена тем, что аффекты, которые испытывают различные индивиды, являются общими в своих основаниях, т.е. если какой-либо аффект доступен одному человеку, он также доступен и другому. Разум же, хотя он и не является источником морали, способен помочь прояснить всю цепочку причин, вызвавшую у определенного человека определенный аффект в определенных обстоятельствах. Это, с точки зрения Юма, заставляет нас испытывать сходные с другими аффекты, на основе чего формируются *симпатии* и *антипатии*. Симпатия представляет собой чувство сопереживания, переходящее в чувство коллективизма. Закреплялась и усиливалась она в процессе общения людей. Созерцание счастья других, по мнению Юма, пробуждало в человеке приятные переживания. Человек стремился к их повторению. И постепенно это стремление переходило у него в устойчивое желание радости и пользы всем окружающим. В основе симпатии, связанной с добродетелями, лежит различие полезности и вреда для общества, что, соответственно, вызывает симпатию и одобрение или порицание.

Юм считал, что счастье неотделимо от добродетели, а *добро в моральном смысле — это все то, что полезно для всех людей без исключения. Добродетель же гражданственна по своей сути, ибо общество и государство возникают из тяготения людей к общению и из той пользы, которую они извлекают из объединения в общество, увеличивая возможности удовлетворения потребностей людей.* «Благодаря объединению сил, — пишет философ, — увеличивается наша трудоспособность, благодаря разделению труда развивается умение работать, а благодаря взаимопомощи мы меньше зависим от превратностей судьбы и случайностей. Выгода общественного устройства состоит в этом приумножении силы, умения и безопасности» [8, т. 1, с. 636]. Юм называет

«естественное состояние» и «общественный договор», о котором так много спорили его предшественники и современники, «философской фикцией» [8, т. 1, с. 644]. Однако разговор о них небесполезен, т.к. помогает понять, что общественное рождалось в трудах и в муках из личного, эгоистического интереса как первичного мотива, но на основе его постепенного преобразования, перевоспитания. *Наибольшее значение в воспитании общественных интереса и пользы Юм приписывает частной собственности, ее признанию, поддержанию стабильности, выработке гражданских законов, регулирующих отношения собственности.* «Перевоспитание и обуздание эгоизма, проистекающего из притязаний на чужую собственность, Юм считает одним из решающих актов цивилизованного гражданского, правового взаимодействия людей» [3, с. 217—218].

Справедливость, по Юму, является широким понятием, охватывающим полезное всем индивидам их взаимодействие. Справедливость связана с состоянием гражданского мира и резко противостоит гражданской войне, несмотря на то, что гражданские войны часто ведутся под флагом борьбы за справедливость и перераспределение собственности. Не может быть счастья и без политической стабильности, от которой зависит всякая упорядоченная жизнь. В свою очередь, сохранение политической стабильности предполагает признание социального опыта рядовых граждан, а, следовательно, совокупности тех идей и убеждений, которые он им внушает. Современное ему общество Юм изображал как плюралистическое, основанное на сложном разделении труда, на различиях в положении людей, которые по этой причине отличаются и своими представлениями о нравственности и справедливости. По мнению Юма, не может быть стабильным общество, не признающее и не уважающее все многообразие социальных и региональных различий между людьми. В равной мере не может быть добродетельным и гражданин, не признающий, что его личное счастье в конечном счете связано со счастьем всего общества, а также не понимающий важности сохранения политической стабильности отдельных регионов государства. *Юм категорически не согласен с отождествлением справедливости и равенства.* «...Историки и здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались эти идеи полного

равенства, реально в сущности они неосуществимы, — пишет мыслитель. — И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно пагубно для человеческого общества. Сделайте когда-либо имущество равным, и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно разрушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество до величайшей бедности и, вместо того, чтобы предупредить нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом» [8, т. 2, с. 235—236]. История много раз подтверждала это пророчество Юма.

Влияние Юма на шотландскую культуру с особой силой проявилось в деятельности философского общества, созданного в Эдинбурге. Юм был секретарем этого общества, а вокруг него объединились лучшие умы Шотландии того времени — профессор моральной философии А.Фергюсон, экономист А.Смит, анатом А.Монро, хирург У.Каллен, химик Дж.Блэк, профессор риторики и литературы Х.Блейр и другие. Деятельности этого кружка во многом обязан культурный расцвет Эдинбурга во второй половине XVIII века. Впоследствии кружок послужил основой для создания Королевского научного общества Шотландии. На заседаниях философского общества главное внимание уделялось роли права, политических институтов в развитии многообразных общественных связей. Причем темы дискуссий часто бывали подсказаны Юмом. Под его же влиянием члены общества избегали таких политических определений, как «монархия», «республика», «аристократия», и предпочитали оперировать понятиями «нация», «народ». Это явно свидетельствовало об их более широком, чем чисто политическое, видении общественной жизни.

Оценки творческого наследия Юма в истории философско-культурологической мысли различны. В Германии широкая известность Юма началась с высказывания Канта о том, что этот британский мыслитель пробудил его от «догматического сна», выражавшегося в приверженности сугубо рационалистической гносеологии и сопряженной с ней метафизике. Гегель полагал, что Юм более знаменит как историк, чем своими философскими сочинениями, и что «юмовский скептицизм замечателен более исторически, чем сам по себе» [1, с. 433]. В XX веке французский философ Ж.Делез утверждал, что «...Юм прежде всего — моралист

и социолог, а потом уже психолог» [2, с. 7]. Известный отечественный исследователь трудов мыслителя И.С.Нарский называл Юма последним из действительно творческих философских умов в британской мысли нового времени. «С большим основанием можно делить историю этой философии на два больших периода — до Юма и после него. Первый период был полосой подъема и развития британской философской мысли... После Юма начинается сначала медленный, а затем все более ускоряющийся спад. Наступает полоса теоретического эпигонства, вырождения и эклектизма» [5, с. 6].

В Англии приверженцы того, что считалось юмовским скептицизмом, появились в XIX веке. На этот аспект юмизма стремились в первую очередь опереться представители английской ветви позитивизма, начатой работами Д.С.Милля (1806—1873). Та же линия преемственности была характерна для общеевропейского «второго позитивизма», лидирующими фигурами которого стали швейцарец Р.Авенариус (1843—1896) и австриец Э.Мах (1838—1916). Обе формы позитивизма были направлены против так называемого «естественно-научного материализма». Марксизм, возникший в середине 40-х годов XIX века, претендовавший на роль высшей формы материализма, воспринял это вне него возникшее понимание сущности юмизма, терминологически обозначив ее как агностицизм (к особой разновидности «агностицизма» был причислен кантовский «критицизм»).

### *Краткие итоги главы*

1. Учение Юма имело огромное значение для культурного развития Шотландии эпохи Просвещения. Исследуя проблему человека, его познавательные возможности, философ сделал важные выводы по социально-нравственным вопросам, представил гражданские добродетели как основание существования и развития общества и культуры.

2. Шотландские просветители дали широкое обоснование подлинно нравственной, гражданской позиции: человек может реализовать их и не занимаясь политической, революционной борьбой. Гораздо более важно для истинного гражданина активно участвовать в хозяйственном развитии, общественной деятельности,

интеллектуальных занятиях. Этим шотландское, да и в целом английское Просвещение отличается от общеевропейского, в частности, французского, известного своими революционными идеями.

3. Первооснованиями науки о человеке, по Юму, являются опыт и наблюдение, следовательно, учение о человеческой природе надо начинать с теории познания. Целью и результатом ее должны стать рассуждения о социально-нравственных проблемах. Опыт имеет сложную, не просто чувственную, а чувственно-рациональную структуру. В нем формируются идеи, определяющие развитие культуры. Связывание идей, по Юму, возможно лишь как результат деятельности мышления. Причинно-следственные же связи между фактами открываются только посредством опыта. В передаче культурного опыта решающее значение Юм придавал привычке и воспитанию.

4. Юм создал теорию морали, в которой индивидуальные эмоции оказались совместимыми с общим для различных людей отношением к определенным поступкам. Добро, с его точки зрения, — это то, что полезно для всех людей без исключения. Справедливость связана с состоянием гражданского мира, не может быть счастья без политической стабильности. Юм категорически не согласен с отождествлением справедливости и равенства. Наибольшее значение в воспитании общественных интереса и пользы он приписывает частной собственности, ее признанию, выработке гражданских законов, регулирующих отношения собственности.

#### ***Вопросы для самоконтроля***

1. В чем состоят особенности шотландского Просвещения?
2. Почему, с точки зрения Юма, учение о человеческой природе надо начинать с теории познания?
3. Что представляет собой опыт, согласно учению Юма? Как возникают идеи, определяющие развитие культуры?
4. Что представляют собой симпатии и антипатии в этическом учении Юма, как они формируются и какую роль выполняют в морали?
5. Как Юм определяет понятия добра и добродетели?
6. Как Юм решает проблему справедливости?
7. Возможно ли, по Юму, абсолютное равенство людей?
8. Каково влияние учения Юма на последующую историю философско-культурологической мысли?

### *Литература*

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Книга третья.
2. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001.
3. История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1998. Книга вторая: Философия XV—XIX вв.
4. Кузнецов В.Н. Европейская философия XVIII века: Учебное пособие. М., 2006.
5. Нарский И.С. Давид Юм. М., 1973.
6. Разин А. Нравственный мир человека. М., 2003.
7. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 2001.
8. Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1965.

## Глава 2 ФРАНЦУЗСКИЕ ПРОСВЕТИТЕЛИ О РАЗУМЕ И КУЛЬТУРЕ

### § 1. Просвещение как культурно-исторический феномен

Просвещение — это культурно-исторический феномен, воздействие которого на жизнь общества прослеживается в самых различных направлениях вплоть до современности. Как принято считать, эпоха просвещения охватывает интеллектуальную жизнь ведущих европейских государств на протяжении XVIII века. Хотя корни этой парадигмы мышления уходят в XVII век — в эпоху гениев естествознания (*И.Ньютон*) и рационалистической философии (*Р.Декарт, Г.В.Лейбниц* и др.).

Просвещение остается привлекательным для современных исследователей; одна из причин этого — противоречивость и неоднозначность эпохи в оценке ее последствий. С одной стороны, многие идеи просветителей обрели классическую форму, став фундаментом современного научно-философского рационализма, многие воспринимаются как само собой разумеющееся. С другой стороны, наиболее яркие явления современной мысли подаются как оппозиция просветительству<sup>1</sup>. Можно сказать, что современная гуманитарная мысль формируется, полемизируя с эпохой, «влюбленной в разум», одновременно испытывая ностальгию по этому (возможно, последнему в истории человечества) «веку философии».

*Круг вопросов, решаемых французскими просветителями, есть необходимый компонент любого переломного периода в истории, связанного с «взрослением» общества, т.е. с состоянием, когда возникает потребность радикального переосмысления устоявшихся норм, традиций, мировоззренческих установок.*

---

<sup>1</sup> Речь не только о постмодернистской философии, акцентирующей критику «проекта просвещения», но и о более ранних (но весьма влиятельных) интеллектуальных традициях. К примеру, в программной работе теоретиков Франкфуртской школы неомарксизма *М.Хоркхаймера* и *Т.В.Адорно* «Диалектика просвещения» (1947) обосновывается тезис о «прогрессирующем безумии европейского разума», берущем начало именно в культуре просвещения [13, с. 16—148].

В центре их внимания находятся проблемы взаимодействия человека (как рода) и природы, человека (как индивида) и общества, и, конечно, природы самого человека. Характерные крайности суждений мыслителей Просвещения связаны с объективными противоречиями развития общества, в котором они жили и которое стремились усовершенствовать. С одной стороны, существенные цивилизационные изменения уже были подготовлены предыдущей историей Европы: становление буржуазного социально-экономического уклада, рост экономической роли «третьего сословия», зачатки индустриального производства, технические новации, впечатляющие успехи естествознания, колониальная экспансия европейцев в Новом Свете, деградация власти церковно-политического альянса в католических странах и т.д. С другой стороны, прогрессивные преобразования вступали в неразрешимое противоречие с сохранившимися формами аграрно-феодалного сословного уклада, католической церкви и монархического абсолютизма.

*Из этих объективных противоречий вырастает настойчивое ощущение необходимости радикальных социокультурных преобразований в самые краткие исторические сроки.* Исследователи нередко обращают внимание на особый — лихорадочный, непоседливый — характер жизни и деятельности многих апологетов «раскрепощения разума» и культурного прогресса того времени. Очень характерны в этом плане биографии *Вольтера, Д.Дидро, Ж.Л.Д'Аламбера, П.А.Гольбаха, Ж.-Ж.Руссо* и др.<sup>1</sup>

## **§ 2. Особенности французского Просвещения**

В период своего господства марксистско-ленинская философия уделяла французским просветителям пристальное и благожелательное внимание, т.к. именно в их творчестве усматривались непосредственные источники марксистского материализма (что легко подтвердить цитатами из *К.Маркса, Ф.Энгельса, Г.В.Плеханова, В.И.Ленина* и других классиков научного коммунизма). Примерный список этих идей таков:

---

<sup>1</sup> Биографические данные о представленных здесь мыслителях см.: [6, с. 109—111, 116, 119—121] и [7, с. 269—279].

1) утверждение универсальной однородности материально-природного бытия и единых закономерностей функционирования материальных систем, которые можно перенести, таким образом, и на общество;

2) разработка рациональной схематики поступательного прогресса в сферах природы, общества и мышления; вера в «исчисляемость» этих закономерностей и в возможность применения их в общественной жизни;

3) принципиальная заинтересованность в исследовании исторической, социальной, нравственной культуры общества, понимание этих феноменов именно как *исторических процессов*;

4) критика всех и всяческих предрассудков (прежде всего религиозных), не соответствующих «свету естественного разума» и должных неизбежно «отмереть» под лучами этого света;

5) идея всеобъемлющего синтеза рационально-позитивного знания («энциклопедии», или «идеологии»<sup>1</sup>) как основы конструктивного воздействия на общество и культуру.

Разумеется, марксизм предъявляет просветителям множество упреков: односторонний механицизм, метафизичность, идеалистическое понимание истории, социальный утопизм, абстрактный гуманизм и т.п. Однако их можно рассматривать как дружелюбную критику младшего брата старшим, более умудренным и опытным: идейное родство важнее, чем «отдельные недостатки в отдельно взятых областях». Несмотря на идеологическую ангажированность, данная трактовка французского Просвещения адекватна и в современности, учитывая, что *многие из его идей действительно легли в основание большинства леворадикальных идеологий современности, включая и марксизм*. Сам К.Маркс охарактеризовал передовую мысль Франции XVIII века так: «...Низвержение метафизики XVII века может быть объяснено влиянием материалистических теорий XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе

---

<sup>1</sup> Понятие «идеологии» как всеобщей науки об идеях, их происхождении, взаимосвязи и достоверности было провозглашено уже на закате Просвещения, в 1795 г. Его автор, А.Дестют де Траси, полагал, что такая наука позволит людям осознать и отбросить «частные предрассудки» в пользу «всечеловеческих истин» [12, с. 261—263].

объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории» [9, с. 140—141].

На данном фоне можно выделить следующие наиболее существенные особенности этого течения новоевропейской мысли:

— *принципиальная заостренность критицизма в отношении церковной догматики, мифосимволических традиций христианства, культово-организационной и политической практики католической церкви;*

— *стремление обосновать нерелигиозное происхождение и характер общественно-политической и нравственно-культурной регулятивных систем;*

— *последовательно возрастающий радикализм социально-политических концепций: от упования на умеренные конституционно-монархические реформы (Вольтер, Ш.Л. де Монтескье) до радикального республиканизма (Ж.-Ж.Руссо) и коммунизма (Г.Мабли, Ж.Мелье, Морелли).*

Однако наиболее существенной и ярко выраженной особенностью французского Просвещения является именно его внутренняя противоречивость, двойственность как оснований, так и прямых следствий большинства теоретических постулатов и выводов. Особенно ярко это проявилось в борьбе просветителей с религиозными, социальными и моральными «мифами», в ходе которой «демифологизация» неизбежно оборачивается массивным производством новых, не менее тотальных по своему потенциалу мифов. Предоставим слово современным аналитикам Просвещения: «Принцип имманентности — объяснение каждого события как повторяющегося — который отстаивается Просвещением в противовес мифологической силе продуктивного воображения, есть принцип самого мифа. ...Этой сухой мудростью репродуцируется именно то чисто фантастическое, что отвергается ею: санкция рока, которой посредством возмездия неустанно воссоздается вновь то, что уже некогда было. ...Просвещение ликвидирует беззаконие прежнего неравенства, непосредственное

барство, но в то же время и увековечивает его в универсальном опосредовании, в соотносительности всякого сущего с любым иным... Здесь не только разлагаются мыслью качества, но и принуждаются к реальной конформности люди. ...Самость людям даруется в каждом случае как их собственная, ото всех других отличная для того, чтобы тем вернее была она той же самой» [13, с. 26]. И добавим: выступая против косной традиционной морали в пользу новой, рационально-прагматичной и гедонистической нравственности «разумного эгоизма», просветители не только теоретически оправдали откровенный либертинаж (Дидро), но и предвосхитили беспринципные и безнравственные типажи, ставшие типичными для тоталитарных режимов XX века (Руссо).

### § 3. Теоретические истоки французского Просвещения

Важнейшим источником просветительских идей является сенсуалистическая философия *Джона Локка* (1632—1704). Все основные мотивы его системы, включая педагогические и социально-политические, воспроизводятся, подтверждаются и развиваются французскими «философами»<sup>1</sup>. Можно сказать, что такие его трактаты, как «Опыты о человеческом разуме» (1687), «Два трактата о правлении» (1690) и «Разумность христианства» (1695) были для них своего рода катехизисом.

Последователи Локка, развивавшие материалистическую сторону его учения, также пользовались большим авторитетом. Здесь выделяется прежде всего *Джон Толанд* (1670—1722), автор атеистических трактатов «Христианство без тайн» (1697) и «Письма к Серене» (1704). Он активно использовал прием, ставший типичным и для французских просветителей: сопровождение теоретического тезиса сериями историко-этнографических примеров, придающих ему эффектное обоснование.

Отношение просветителей к философам-соотечественникам не столь однозначно. Так, признавая выдающееся значение *Рене Декарта* (1596—1650) в становлении новой философии и науки,

---

<sup>1</sup> Термин «просветители» укоренился позднее; сами же мыслители, причисляемые к этой традиции, предпочитали именовать себя просто «философами» — в противовес «геологам» и «метафизикам». Моду на эту самоидентификацию ввел Вольтер.

они, вместе с тем, подвергали резкой критике его философские воззрения. Лидеры Просвещения — Вольтер, Дидро, Гольбах — целенаправленно критиковали картезианство, часто обозначая его как просто метафизику и жестко противопоставляя ей свою «философию здравого смысла». Вот типичный пассаж из «Философских мыслей» Дидро: «Все ухищрения метафизики не стоят одного аргумента *ad hominem*»<sup>1</sup> [5, с. 168]. В «Письме о слепых, предназначенном зрячим», Дидро вновь, не прибегая к прямой критике Декарта, просто заявляет, что «все преимущества нашего великого философа перед... слепыми сводятся к обычным преимуществам зрячего» [5, с. 278]. Эти ироничные замечания соответствуют формуле: *принимая физику Декарта, отбросить его метафизику; сохраняя зерно истины рационализма, опустить философию с заоблачных высот на «грешную землю»*. Сходным образом, полемизируя с философией других рационалистов XVII века, просветители активно использовали их отдельные идеи (особенно в натурфилософии). Так, учение Б.Спинозы о двух модусах субстанции повлияло на философию природы П.А.Гольбаха, а монадология Г.В.Лейбница — на онтологию Д.Дидро.

Столь же своеобразно отношение просветителей к философскому скептицизму. Здесь особого внимания заслуживает *Пьер Бейль* (1647—1706), чей «Исторический и критический словарь» (1695—1697) сыграл важную роль в становлении культуры Нового времени; очевидно, что «Энциклопедия» (выходившая под редакцией Дидро и Д'Аламбера) и «Философский словарь» Вольтера своим замыслом обязаны именно этому труду. С одной стороны, просветители активно использовали его специфический метод: вуалировать собственные «крамольные» идеи за внешне беспристрастным изложением противоречивых аргументов, аранжированных так, что истинная позиция автора была вполне прозрачна для «умного читателя». Этот прием пронизывает практически все творчество Дидро, Монтескье, Вольтера, Дешана и других,

---

<sup>1</sup> Аргумент «*ad hominem*» — внелогический способ доказательства, апеллирующий непосредственно к чувствам и эмоциям; чаще всего — наглядная демонстрация неправоты или неполноты суждений оппонента (например, оципаный петух Диогена в противовес определению человека Платоном как «двухногого животного без перьев»).

особенно когда речь идет о религии. Пример тому — фрагмент из повести Вольтера «Задиг, или Судьба», в котором мудрый герой играючи разрешает спор адептов различных религий об истинной сущности бога [2. 53—56]. Доказав, что поклоняясь разным богам, люди в действительности почитают универсальную творческую силу природы как источник «естественной добродетели», он попросту дезавуирует истинность всех традиционных религий (излюбленная тема вольтеровской мысли).

С другой стороны, называя себя «скептиками», те же Вольтер и Дидро грешат против истины: их мнимый скептицизм относится разве что к «священным корням» традиционной морали, к догмам и мифам церкви. Так, ссылаясь на главного скептика того века — *Дэвида Юма* (1711—1776) и называя его в числе «лучших умов человечества», они адаптируют лишь его нападки на религию и церковь, но нисколько не поддерживают гносеологию и психологию — средоточие юмовского скептицизма. В отличие от скептиков («пирронистов»), ставящих под сомнение достоверность всякого общего знания, просветители последовательно развивают именно универсально-метафизические системы. Им в высшей степени присущ «гносеологический оптимизм», который отвергается скептиками в принципе. Рассматривая историю скептицизма, *В.М.Богуславский* приводит высказывание Ж.-Ж.Руссо: «Я не знаю никого, кто был бы столь догматичен, как сегодняшние скептики», показывая далее, что в то время понятия «скептицизм» и «пирронизм» использовались как синонимы понятия «материализм». Вполне логичен и его вывод: «...Хотя отдельные скептические, даже агностические высказывания у французских просветителей встречаются, и сами они нередко именуют себя скептиками, фактически скептицизма в философии французского Просвещения не было» [1, с. 244—245].

Третьим истоком французского Просвещения является естествознание, точнее, его ключевые теории, становящиеся в XVII—XVIII вв. под знаком механической теории *И.Ньютона* (1643—1727). И сам великий ученый, и его открытия в области естествознания являются для Вольтера и других «философов» Франции непререкаемыми авторитетами. Преклонение перед ними достигает апогея в трудах одного из наиболее радикальных материалистов — *Ж.О. де Ламетри* (1709—1751), опубликовавшего

в 1748 г. сочинения под красноречивыми названиями «Человек-машина» и «Человек-растение» [8]. В этих трудах не только даются механистические и физиологические трактовки природы человека, но и выстраиваются на тех же основаниях системы этики, культурфилософии и радикального атеизма. Далеко не все просветители вполне разделяли эти идеи, но мотивы такого рода были свойственны любому из них.

Итак, тремя наиболее существенными истоками французской просветительской философии являются:

— *сенсуалистическая доктрина Дж. Локка в ее материалистической трактовке;*

— *элементы философского скептицизма (в критике господствующих форм морали, религии, метафизики) и рационализма (в учении о природе);*

— *механистическая теория Ньютона как основа картины мира и как универсальная объяснительная схема.*

#### **§ 4. Воззрения французских просветителей на культуру: общая схема и динамика**

В достаточно обширном круге представителей французского Просвещения XVIII века можно выделить сравнительно небольшую группу наиболее ярких «звезд». Это прежде всего *Вольтер*<sup>1</sup> (1694—1778), *Пьер Анри Гольбах* (1723—1789), *Дени Дидро* (1713—1784), *Шарль Луи де Монтескье* (1689—1755), *Жан Жак Руссо* (1712—1778), *Этьен Бонно де Кондильяк* (1715—1780). Это «философы», внесшие наибольший вклад в развитие теории культуры<sup>2</sup>. Их теоретические воззрения на проблемы общества, культуры, человека принципиально однородны. Основой этого единообразия являются натурализм и механицизм. Конечно, легко обнаружить существенное различие между, например, «цивилизационным оптимизмом» Вольтера и негативным отношением к цивилизации со стороны Руссо. Различие, которое поразило

---

<sup>1</sup> Настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ.

<sup>2</sup> Было бы соблазнительно включить сюда столь яркую фигуру, как *Альфонс Донасьен де Сад* (1740—1814), но его творчество стало предметом теоретического интереса лишь в XX в.; современники же рассматривали его только как автора одиозных «аморальных» романов.

такого видного последователя просветительского материализма, как *А.И.Герцен* (1812—1870): «Вольтер и Руссо — почти современники, а какое расстояние делит их! Вольтер еще борется с невежеством за цивилизацию. Руссо клеймит уже позором саму эту искусственную цивилизацию...» [цит. по: 11, с. 14]. *Но это не более чем различие интерпретаций в рамках единой парадигмы.*

#### 4.1. Природа — разум — культура

Французские просветители в своем понимании культуры исходят из той ее трактовки, которая сложилась в немецкой философии XVII века: *культура есть целокупный продукт деятельности человеческого разума по производству духовных и нравственных ценностей.* Но их, как правило, не устраивает принцип самодостаточности разума, развитый С.Пуффендорфом, Г.В.Лейбницем и Х.Вольфом. *Для них разум — это не только свойство общеприродного бытия, но и органичная часть собственно человеческой природы, истолкованной натуралистически или физиологически.*

В основе нашего мышления лежит не столько «всеобщая разумность мироздания» (она суть лишь его потенция), сколько конкретно-жизненный *здоровый смысл.* Его непосредственными источниками являются *жизненный опыт* (формирующийся благодаря телесно-чувственным органам), *воспитание* (понимаемое преимущественно как образование) и, наконец, *моральная воля.* Ни один из этих источников не является врожденным (критика типичной для рационалистов XVII века теории «врожденных идей» вообще занимает у просветителей важнейшее место, именно в ней сконцентрировано их отношение к рационалистической метафизике в целом).

Наиболее общие для французских «философов» идеи о соотношении природы, разума и культуры высказал Вольтер. Он подчеркивает, что *природа наделяет людей принципиально одинаковыми задатками, но не творит человека как полноценно развитую личность: таковой он становится лишь в результате определенного воспитания и моральной самореализации.* В силу различности этих факторов для разных индивидов «естественный свет разума» у них проявлен неодинаково; один и тот же человеческий разум в различных обстоятельствах проявляет себя

по-разному. Отсюда появляется «невежество» как наивное непонимание истинных законов природы и их значения для общества и человека. Кроме наивного невежества, в культуре действует и злонамеренное насаждение заблуждений, в чем заинтересована правящая церковно-аристократическая верхушка. Именно ею поддерживаются религиозные догмы и мифы, способствующие закабалению темных народных масс.

В случае наивного невежества, возвращение к должному состоянию разума возможно через очищение его от заблуждений и предрассудков благодаря опытному естествознанию и «правильной» философии. Во втором случае надежды возлагаются на действия «просвещенных монархов», которые по внутреннему убеждению и благодаря инспирации со стороны интеллектуальной элиты готовы к прогрессивным реформам. В этих моментах и состоит суть Просвещения как культурной парадигмы.

«Правильное понимание» природы играет ключевую роль: коль скоро природное бытие представляет собой универсально-механическую систему, а разум, по сути, есть проявление тех же механизмов в бытии человека, то содержательное тождество мышления и природных процессов является высшей из возможных истин. *Для просветителей человеческий разум есть не более чем отражение природных законов и процессов: чем точнее это отражение, тем совершеннее сам разум.* Дальше всего в этом направлении пошли Ламетри и Гольбах. Первый свел мыслительную деятельность к механическому перемещению атомов по нервным окончаниям, предвосхитив физиологические теории так называемых «вульгарных материалистов» XIX века (*Л.Бюхнер, Я.Молешотт, К.Фохт*). Второй, осмысляя принципы детерминизма, пришел к выводу о полной предопределенности всех явлений общества и культуры, а также поступков человека неумолимыми законами механического взаимодействия. В результате Гольбах не только создал концепцию социокультурного **фатализма**, но и заложил основу «натуралистического аморализма», который воплотился в романах де Сада.

Очевидная «неравномерность» проявления разумности среди людей приводит к такой мысли: *несмотря на исходное «естественное равенство», люди отнюдь не равны в своем социальном и культурном статусе.* Вольтер, в частности, идею культуры и ее

прогресса соотносит с тем, что в обществе есть «верхи» и «низы». Ни те, ни другие сами по себе не являются «солью земли»: его сочувствие, как выходца из третьего сословия, — на стороне низов, но перспективы общественного прогресса связаны с верхами. Он — один из авторов и апологетов формулы «благо для народа без участия самого народа», а его политический идеал — умеренно-конституционная монархия. *Основным субъектом общественного и культурного прогресса просветители считают интеллектуальную элиту — людей, свободных от предрассудков и принявших «правильную философию», основанную на синтезе механистической науки, сенсуализма и рационально-прагматической этики «разумного эгоизма».*

Итак, французские просветители трактуют культуру как процесс и результат реализации естественных потенций человеческого разума, который является отражением «естественного разума», присущего природе как сфере действия строгих закономерностей механического взаимодействия. «Затмение естественного света разума» возникает благодаря искажениям, происходящим от неправильного воспитания, а также в силу общественных заблуждений (как «наивных», так и злонамеренных). Восстановление ясного видения реальности достижимо путем просвещения, т.е. принятия строго обоснованных научных теорий вкупе с рациональной философией и здраво-прагматической этикой. Важную роль в этом играет интеллектуальная элита общества, компенсирующая невежество народных масс и нежелание правящих классов следовать голосу разума. ***Очевидно, что социальный статус индивида определяется не его происхождением, благосостоянием или важностью экономических функций, а его ролью в сфере культуры.*** Данная роль, в свою очередь, определяется активностью, которую индивид проявляет в борьбе за общественный и духовный прогресс, т.е. в борьбе с предрассудками, ему препятствующими.

#### **4.2. Борьба с религиозными и моральными предрассудками**

Характерная черта просветительских теорий — отождествление проблем культурного развития с наличествующими в нем «предрассудками». К числу важнейших, как правило, относятся

религиозные и моральные. Хотя большинство «философов» в свое время снискали себе славу отчаянных вольнодумцев и безбожников, их действительное отношение к вопросам религии отнюдь не всегда тождественно атеизму.

Наиболее типична в этом вопросе позиция Вольтера. В его воззрениях на религию проявился компромиссный характер всей концепции культуры. С одной стороны, он знаменит как вольнодумец, борец с религиозными догмами, антиклерикальный публицист, апологет веротерпимости (широко известен его памфлет «Раздавите гадину!», где он доказывает, что главный виновник народных бедствий во Франции — католическая церковь). С другой стороны, Вольтер активно выступает против атеизма, считая его не только источником аморальности (типичная инвектива в адрес атеистов еще со времен античности), но и просто неразумным. В «Философском словаре» он пишет: «Среди христиан было много атеистов; ныне их гораздо меньше. На первый взгляд, может показаться парадоксальным — хотя по внимательном рассмотрении это оборачивается истиной — то, что теология часто ввергала умы в атеизм, а философия в конечном итоге их извлекла из этой бездны» [3. 620].

*Следуя идеям Локка и Ньютона, Вольтер полагает наиболее адекватной позицией в решении проблемы бытия бога деизм, т.е. концепцию разумного творца мироздания, самоустраняющегося от воздействия на сотворенное им бытие. Здесь бог — высший разум самого мира, творческая потенция природы; Вольтер уверен в том, что разумная гармония природы очевидным образом доказывает не только то, что в ней действует высший разум, но и то, что природа сотворена им (а, следовательно, не является вечной и самосушей). Однако бог лишь дает природе начало и полагает ее фундаментальные законы, в дальнейшем мироздание движется и развивается без его участия. Аналогично решается проблема оснований морали: истоком общечеловеческих моральных норм является все тот же высший разум, но в конкретные действия людей он не вмешивается. Следовательно, свобода воли человека не ограничена ничем, кроме интересов других людей и степени осознания ими самих моральных норм. Эти постулаты есть гарантия того, что, во-первых, в бытии природы господствует разумная необходимость и что, во-вторых, следование*

*разумным моральным принципам соответствует коренным интересам самого человека.*

Основным предметом критики Вольтера и других «умеренных» просветителей является традиционный для монотеистических религий *теизм*, т.е. представление о боге как о персонифицированном трансцендентном сверхсуществе, воля которого проявляется во всех сферах бытия, а мистическая сила реализуется в чудесах. Опровергая эту идею, он использует два аргумента: логический и моральный. В первом случае выявляется внутренне противоречие теистических учений: по Вольтеру, конечным итогом христианского, исламского и иудейского теизма является представление о боге как о телесном существе, что низводит эти учения на уровень язычества. Во втором случае дезавуируется идея бога как вседержителя универсального морального порядка. Приводя в пример китайскую цивилизацию (которую просветители ошибочно считали безрелигиозной), Вольтер доказывает: общество, состоящее из атеистов не является безнравственным или анархическим; напротив, по сравнению с христианами китайцы живут в разумной гармонии закона и нравственности.

Предлагаемый Вольтером идеал религиозной культуры двойствен. Для просвещенной элиты вполне достаточно «естественной религии» как внекультового почитания разумно-творческих сил природы; эта религия лишена мифологии и не нуждается в церковно-догматическом обрамлении, единственное мистическое начало в ней — «восхищение красотой и разумностью бытия» (по своей сути, признается Вольтер, это не религия, а философия). Но для «темной толпы» необходима религия в ее традиционном виде, иначе общество не может поддерживать «истинно разумную мораль в обрамлении ложных образов». Отсюда его знаменитый афоризм: «Если бы бога не было, его следовало бы выдумать»<sup>1</sup>. *С политической точки зрения, наиболее оптимальным является строй, основанный на принципах веротерпимости и равенства различных конфессий; государство должно вмешиваться в религиозную жизнь граждан лишь для пресечения фанатизма и распрей*

---

<sup>1</sup> Сходные идеи развивал И.Кант в работах «Критика практического разума» (1788) и «Религия в пределах только разума» (1793).

на конфессиональной почве, а образование и воспитание должны носить светский и социально-практический характер.

Некоторые из просветителей, в отличие от Вольтера, исповедовали чисто атеистические воззрения (Гельвеций, Гольбах, Ламетри и др.), однако идейно-методологическая основа их воззрений на проблемы религии и культуры принципиально та же.

В вопросах теории морали просветители видели важнейшую задачу в том, чтобы показать, что нравственные принципы и нормы носят не божественный, а естественный характер, следование им означает не только постоянное самоограничение, но и соответствует коренным потребностям и интересам человека. *В предельном смысле, с точки зрения французских просветителей, исполнение морального долга совпадает с практическим применением разума как здравого смысла.* Более того, мотивация морально значимого действия понимается как отчетливо рациональная: «...Хотение бывает лишь следствием последнего суждения человека» [3, с. 290]. Особое значение здесь обретают такие категории, как «потребность» («интерес»), «польза» («выгода») и «наслаждение» («удовольствие»).

Наиболее типичная концепция морали принадлежит Дидро, опубликовавшему в 1745 г. трактат «Принципы нравственной философии» [5, с. 58—163]. Здесь он развивает учение Спинозы о разуме и чувственных аффектах, интерпретируя его в духе моралистов «шотландской школы» (прежде всего *Э.Шефтсбери* (1671—1713), которому приписывалось авторство трактата). Его основные тезисы таковы:

1. Сущность морали состоит в гармоничном сочетании индивидуального блага с общим; совокупность благ, обретенных отдельными индивидами, и составляет в сумме общее благо.

2. Элементарный критерий индивидуального блага — чувственное удовольствие, которое само по себе морально безразлично и не означает автоматической пользы для переживающего его.

3. Основа нравственного блага — обуздание чувственных порывов благодаря трезво-рассудочному прагматизму; в этом состоит «моральная экономика» как возможность извлечения личной выгоды из общеобязательного поведения.

4. Под воздействием разума чувственные наслаждения приобретают не свойственную им изначально глубину и интенсивность.

Как пишет Дидро, «...мы самым убедительным образом доказали тезис о превосходстве духовных удовольствий над чувственным наслаждением и чувственных наслаждений, сопровождаемых добродетельными аффектами и получаемых в умеренной степени, над чрезмерными чувственными наслаждениями, не одушевленными никакими разумными чувствами... Таким образом, управляющая вселенной вечная мудрость связывает личный интерес существа с общим благом его системы, причем так, что ему не удастся достичь одного, не пожертвовав другим, плохо обойтись со своими ближними, не причинив вреда самому себе» [5, с. 162—163]. Очевидно, что моральное взаимодействие индивидов здесь представлено как система, детерминированная так же, как и природно-механическое взаимодействие.

В романе «Жак-фаталист» (1774) Дидро рассматривает диалектику необходимости и свободы морального выбора. Его вывод таков: хотя человеческими поступками руководят неумолимые законы мироздания, сам он не может знать этого исчерпывающим образом и, следовательно, должен поступать так, *как если бы* «всеобщего рока» не было, т.е. должен нести ответственность за свои поступки. Здесь он вторит Вольтеру, утверждавшему: «Утешительна одна только мысль, а именно: какой бы системы мы не придерживались и с какой фатальностью не связывали бы все наши действия, мы всегда будем действовать так, как если бы мы были свободны» [3, с. 291].

Другие просветители, исходя из близких позиций, развивали более радикальные варианты моральной теории. *К.А.Гельвеций* (1715—1771) в работе «Об уме» (1758) выдвинул одну из первых концепций *утилитаризма*: в основе человеческой деятельности и моральных норм лежит принцип себялюбия; истинно справедливый порядок создается не проповедью морали, а развитием взаимовыгодных отношений социально-экономического обмена. *П.А.Гольбах* и *Ж.О.Ламетри*, опираясь на принципы механистического фатализма, фактически вывели вопросы моральной ответственности человека из сферы философского анализа, т.к., с их точки зрения, поступки человека не произвольны, а жестко детерминированы его телесно-психической природой и окружающими объективными обстоятельствами.

*Проблемы религии и морали в культуре решаются французскими просветителями в рамках натуралистической и механистической парадигм. Перспективы прогресса в этих сферах видятся, во-первых, в замене традиционной «мистической» религии на «естественную», рациональную и толерантную и, во-вторых, в становлении рационально-прагматического, утилитарного нравственного порядка.*

### 4.3. Культура и общество

Общая для французских просветителей основа социально-политических воззрений — теория естественного права и общественного договора, восходящая к политическим учениям XVII века (*Г.Гроций, Т.Гоббс, Дж.Локк, Б.Спиноза*). В рамках этой теории государство и система политико-правовых отношений выступают как продукт сознательного акта общей воли, стимулом для которого являются естественные потребности людей. Французские «философы» внесли в данную теорию немало новаций, в том числе таких, которые непосредственно повлияли на становление либерально-демократических политических систем. Кроме того, они одними из первых рассматривали проблемы политической культуры, национально-политического менталитета.

Наибольшего внимания в этом плане заслуживает политико-правовая теория Ш.-Л.Монтескье, изложенная им в трактате «О духе законов» (1748) и в романе «Персидские письма» (1721). Он поставил в центр внимания вопрос о связи политико-правовых систем с культурой и обычаями народов. *По его мысли, политический режим, законодательная система и правопорядок государства формируются исторически под воздействием нравственно-культурного «климата» в обществе.* Сама по себе эта мысль вполне обычна для просветителей, но Монтескье ставит и вопрос об объективных факторах, влияющих на нравственно-культурный фон политики и права. Решает этот вопрос он с позиций *географического детерминизма*<sup>1</sup>, суть которого такова:

---

<sup>1</sup> Разработанный Монтескье методологический принцип впоследствии повлиял на становление таких отраслей политологии, как теория геополитики и сравнительная политология; сам же он развивал свои идеи скорее в плоскости политической психологии.

характер политико-правовой системы зависит от специфики территории, географической среды и климатических условий страны. Этот комплекс факторов действует не абсолютно жестко, а опосредованно — через формируемую под его влиянием совокупность обычаев, нравов, наклонностей народа. Следовательно, возможны как искажения оптимального для данного общества политического строя, так и его коррекция посредством правовых реформ «сверху» (возможность общественного договора Монтескье признавал лишь при условии высокого уровня развития политического сознания народа).

Важнейшим вкладом Монтескье в теорию политической культуры является следующий тезис: *характер политической системы определяется не формой верховной государственной власти (абсолютизм, умеренная монархия, парламентская республика и т.д.), а системой взаимоотношений власти и общества, т.е. «методом правления»*. Таких методов он выделяет два:

1) *деспотический*, предполагающий отправление всех властно-политических функций одним субъектом, неподвластность субъекта власти законам и авторитарно-принудительный способ поддержания правопорядка;

2) *республиканский*, предполагающий разделение верховной власти на три равноправных ветви: законодательную, исполнительную и судебную, подчиненность власти закону и либерально-легитимные способы поддержания правопорядка.

Влияние природно-географической среды сказывается следующим образом. Теплый климат, плодородная почва, изобилие природных ресурсов провоцируют в народе лень, эгоизм и склонность к порокам; соответственно, для достижения общего блага власть нуждается в жестких принудительных мерах, т.е. оптимальным методом правления будет деспотизм. Напротив, суровый климат, бедная почва и скудость ресурсов создают естественную основу коллективизма, разумного самоограничения и трудолюбия; таким обществам ближе республиканский метод правления. Кроме того, политический режим зависит от размеров территории государства: обширная территория требует абсолютной монархии, малая территория — демократической республики; средние по географическим условиям и территории государства

нуждаются в ограниченно-монархической власти (именно таков оптимум политического режима для Франции).

Ж.-Ж.Руссо — второй выдающийся политический мыслитель из среды «философов» известен прежде всего как «отец политического радикализма». Развиваемая им критика несправедливого общества тесно переплетается с критикой «искусственной цивилизации». Можно сказать, что Руссо довел принципы натурализма в понимании человека, общества и культуры до крайности, провозгласив лозунг «Назад к природе!».

*Исходный тезис Руссо в критике государства и культуры гласит: человек свободен только в своем естественном состоянии; цивилизованное состояние сопровождается социальным отчуждением и самоотчуждением личности. «У духа есть свои потребности, как и у тела. Эти последние образуют самые основания общества; первые же придают ему приятность. В то время, как Правительство и Законы обеспечивают безопасность и благополучие объединившихся людей, Науки, Литература и Искусства... покрывают гирляндами цветов железные цепи, коими опутаны эти люди; подавляют в них чувство той исконной свободы, для которой они... рождены; заставляют их любить свое рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами» [11, с. 27].*

Руссо опирается на общую для просветителей мысль о принципиальном равенстве человеческих потребностей как основе естественного равенства индивидов. Однако в знаменитых работах «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754) и «Об общественном договоре» (1762) он дополняет этот тезис идеей естественного неравенства физических и умственных способностей. Именно оно является источником социального развития: естественное неравенство порождает социальное (имущественное) неравенство, которое, в свою очередь, приводит к гражданскому неравенству (неравноправию). Так воспеваемый просветителями общественно-исторический прогресс у Руссо оборачивается деградацией естественного состояния, расцениваемого им как «золотой век». С момента возникновения государства его историческое развитие рассматривается как поступательное нарастание неравенства и отчуждения.

Ни правовые реформы, ни просвещение «низов» и «верхов» не могут вывести народ из этого положения; единственный способ преодоления отчужденного состояния — революция, которая не есть не просто политический акт, но акт низвержения ложного позитивного права и восстановления права естественного (Руссо относит к неотчуждаемым правам народа право на революцию). Возникающее в результате справедливое государство учреждается на принципах «народного суверенитета» как республиканская система «прямого народовластия»: законодательная власть принадлежит непосредственно гражданскому собранию, а исполнительная — выборному правительству, которое во всех отношениях подконтрольно обществу; судебные функции должны отправляться наиболее авторитетными гражданами на выборной основе. Таким образом, по мысли Руссо, восстанавливается политическое и правовое равенство людей. Но прямое социальное равенство противоречит общественному миру в силу необходимости передела собственности, ведущего к гражданскому конфликту. Народная республика лишь должна поддерживать относительное равенство имущества, следуя формуле: «никто не должен быть настолько беден, чтобы продавать себя, и никто не должен быть настолько богат, чтобы покупать другого».

Особенность политических воззрений Руссо состоит в том, что государство, управляемое «общей волей народа», выступает как единый Суверен или Организм. Все частные, индивидуальные интересы подчиняются общим; как выражается сам философ, человека можно принудить быть свободным. А поскольку справедливое общество следует принципу «беспольный индивид вреден для общества», то все его члены вовлечены в производственные процессы (за исключением чиновников, исполняющих свои функции временно «с отрывом от производства»).

Тем самым реализуется и культурная программа руссоизма: у людей, постоянно занятых общественно полезной деятельностью, просто нет времени на «изящные излишества», которые составляют суть цивилизованной культуры. С другой стороны, общество в лице своих наиболее развитых и сознательных членов, а также через систему общественного воспитания контролирует духовную и культурную жизнь индивида. Руссо полагал, что именно система воспитания должна прежде всего приобрести

общественный характер, перестав быть делом частным. Его предельная формула заимствована у выдающегося философа-скептика *М.Монтеня* (1533—1592): человека следует воспитывать добрым и мудрым, а не изощренным в науках и искусствах [10, с. 207—209]. Таким образом, натуралистическая трактовка культуры приводит Руссо к идее, идущей вразрез со всей традицией просвещения: воспитание и образование не тождественны, а противоположны друг другу. И в целом прогресс культуры состоит не в ее усложнении и дифференциации, а, напротив, в достижении прямого соответствия между базисными культурными ценностями и базисными (естественными) потребностями людей. Эти ярко выраженные антицивилизационные идеи руссоизма сыграли существенную роль в становлении неклассической философии культуры в ее направленности на критику цивилизации (Л.Н.Толстой, О.Шпенглер и др.)

### ***Краткие итоги главы***

На основе краткого обзора различных аспектов теории культуры в философии французского Просвещения можно сделать следующий вывод: *эта теоретическая традиция представляла собой новаторскую попытку создания прогрессистской модели культурного развития на основе натуралистической и механико-детерминистической картины мира. Французские просветители одними из первых осмыслили бытие человека, общества и культуры в контексте исторического становления, заложив тем самым фундамент классической философии культуры конца XVIII — первой половины XIX вв.* Внутренняя динамика их культурософских воззрений выявляется в движении от цивилизационного оптимизма (Вольтер, Монтескье) к критике цивилизационного прогресса (Руссо). Это явное противоречие говорит о том, что «проект Просвещения» (по крайней мере, его философско-теоретическая компонента) обладал внутренней цельностью и в своем развитии достиг фактической полноты — завершения логического движения в рамках единой парадигмы, исчерпав ее методологический и эвристический потенциал.

### *Вопросы для самоконтроля*

1. Каковы причины привлекательности французского Просвещения для исследователей различных периодов и теоретических направлений?
2. Какие социально-исторические и культурные факторы повлияли на становление просветительской мысли во Франции?
3. Укажите наиболее существенные особенности философско-теоретических воззрений французских просветителей.
4. Каковы основные идейно-теоретические источники французского Просвещения?
5. Как рассматривается соотношение природы, разума и культуры в философии Вольтера?
6. В чем состоит диалектика моральной свободы и фатализма в представлении Дидро?
7. В чем состоит вклад французских просветителей в развитие теории политической культуры?
8. Опишите основные моменты концепции географического детерминизма Монтескье.
9. На каких основаниях строит критику цивилизации Руссо?
10. Какова внутренняя динамика развития теоретических представлений о культуре в философии французского Просвещения?

### *Литература*

1. Богуславский В.М. Скептицизм в философии. М., 1990.
2. Вольтер. Философские повести. М., 1985.
3. Вольтер. Философские сочинения. М., 1989.
4. Вольтер. Избранные сочинения. М., 1997.
5. Дидро Д. Сочинения: В 2 т. М., 1986. Т. 1.
6. Ермаков В.С. Справочник по истории философии: хронологический, персонализированный. СПб., 2003.
7. История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1996. Книга вторая: Философия XV—XIX вв.
8. Ламетри Ж.О. Сочинения. — М.; Минск, 1998.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 2.
10. Монтень М. Опыты: В 3 кн. СПб., 1998. Кн. 1, 2.
11. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998.
12. Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е.Кемерова. 3-е изд., испр. и доп. М., 2004.
13. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997.

## Глава 3 КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ НЕМЕЦКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

### § 1. Идейные истоки, предшественники, течения

Для Германии эпоха Просвещения — это XVIII век. По сравнению с Англией и Францией эта страна, расчлененная на множество мелких княжеств, выглядела отсталой феодальной страной, тем не менее и здесь постепенно складывались новые, капиталистические отношения, в городах возникали мануфактуры, росла торговля, назревала необходимость социальных перемен. В сфере духовной жизни благодаря Реформации Германия в значительной степени освободилась от господствующего влияния римской церкви, и хотя протестантизм, выработав свою систему догматов, практически выступил в той же роли, которую до него играл католицизм, тем не менее и здесь постепенно вызревал все более и более ширившийся в самых разнообразных формах, в том числе и пиетистских, протест против ортодоксии и застоя.

*Основными идейными истоками*, которые, разнообразно переплетаясь, подготовили, а затем и «подпитывали» немецкое Просвещение, являются философия Г.Лейбница, «Математические начала натуральной философии» И.Ньютона, философия Б.Спинозы, идеи английских и, в особенности, французских просветителей.

Среди *непосредственных предшественников* деятелей немецкого Просвещения следует выделить *Самуэля Пуфендорфа* (1632—1694), который в своем произведении «О праве естественном и международном» (1672), исходя из идеи рациональности и социальности человеческой природы, рассматривал определение естественного права как проблему и прерогативу человеческого разума, а не религиозной веры; *Эренфрида Вальтера фон Чирнхауза* (1651—1708), обосновывавшего в «Исцелении ума, или Общих наставлениях в искусстве отыскания» (1687) идеал всеобщего знания и веру в человеческий разум; *Христиана Томазия* (1655—1728), отстаивавшего в «Основах права естественного и международного» (1709) идею свободы мысли и недопустимость внешнего принуждения в сфере личных убеждений.

Наиболее значительным представителем, по существу, *родоначальником немецкого Просвещения как сколько-нибудь широкого и влиятельного движения является Христиан Вольф* (1679—1754). Исходные идейные установки, свойственные данной эпохе, со всей определенностью были выражены уже в его первом философском сочинении «Разумные мысли о силах человеческого рассудка и их исправном употреблении в познании правды», вышедшем в 1713 году и выдержавшем при жизни мыслителя четырнадцать изданий. Кроме того, им были написаны «Разумные мысли о боге, мире и душе человека», «Разумные мысли о человеческих действиях», «Разумные мысли об общественной жизни людей», «Разумные мысли о целеустремленности естественных вещей», «Разумные мысли о действиях природы» и т.п.

*Именно «разумные мысли», согласно Вольфу, являются и основным способом отношения человека к миру, и критерием, мерилom и судьей всего сущего.* Трактую бога как совершенное разумное существо, а веру — как уверенность в способности разума к постижению истины, Вольф в противоположность религиозной идеологии и пиетистской морали апеллировал не столько к внутреннему миру человека, к его благочестивой набожности, сколько к силе его мышления, к возможности и необходимости самостоятельного применения разума, деятельной жизни, основанной на принципах реальной пользы и земного счастья.

*Истины разума, согласно Вольфу, вырабатываются не ради самих себя или праздного любопытства, а «для житейской надобности», в конечном счете — для счастья людей.* Человеческое счастье и прогресс человечества неотделимы от познания, поэтому вся совокупность научно-философских знаний о мире, будучи главным средством образования и воспитания людей, должна быть представлена в легко обозримой, систематической, доказательной и последовательной форме. «Не следует, — разъясняет он свою точку зрения, — применять термины без четкого определения и считать верным то, что не было убедительно доказано; в высказываниях нужно с одинаковым тщанием определять как субъект, так и предикат, с помощью которых объясняется то, что следует за ними» [цит. по: 9, с. 597].

Основываясь на идеях Р.Декарта и, главным образом, Г.Лейбница, Вольф разработал поистине энциклопедическую систематику

наук, в которой выделяются три основных раздела — *логика, теоретическая философия и практическая философия.*

Логика, исследующая всеобщие формы всякого мышления и знания безотносительно к его предметам, формы мышления как таковые — это формальная наука, своего рода «пропедевтика» ко всей систематике наук.

Второй и третий разделы, внутри каждого из которых, в свою очередь, выделяются рациональные, или чистые, науки, т.е. построенные независимо, вне и помимо опыта, исходя из одних лишь понятий разума, и эмпирические, или прикладные, науки, т.е. построенные посредством конкретизации понятий разума относительно и с учетом данных чувственного опыта, — науки содержательные.

Теоретическая философия — наука о предметах способности познания, целью которой является истина. Конституирующим элементом этого раздела является рациональная (чистая) теоретическая философия, или *метафизика*, — не только первая по порядку и значению, но и *главная, высшая наука, призванная дать абсолютно прочную и достоверную основу не только для всех других наук, но и для всей практической деятельности людей.* Метафизика содержит в себе основные истины всего человеческого познания и состоит, в свою очередь, из целого ряда наук. Ядром метафизики является общая метафизика, или *онтология* — *наука о первых основаниях нашего познания и всех вещей вообще, об общих предикатах сущего или о категориях.* Вокруг этого ядра группируются специальные, частные метафизические дисциплины — совокупность наук о предметах, которые, будучи самыми важными для мировоззрения, не даны и в принципе никогда не могут быть даны в опыте, и могут быть постигнуты лишь чистым разумом: рациональная теология — наука о боге как абсолютно безусловном начале и условии всего сущего, рациональная космология — наука о мире как целом, рациональная психология — наука о душе как бессмертной субстанции.

Эмпирическая (прикладная) теоретическая философия — это физика как наука о природе, формах ее движения и связей (механика, телеология) и многочисленные частные науки о разнообразных видах тел и их частных движениях и связях (астрономия,

геология, минералогия, ботаника, зоология, медицина, садоводство, баллистика и т.п.).

Практическая философия — наука о предметах способности желания, целью которой является благо. Внутри этого раздела научно-философского знания Х.Вольф выделял рациональную (чистую) практическую философию — «естественное право» как первое основание всякого законодательства, корнящееся в самом разуме, в самой природе человека и не зависящее от опыта, и эмпирическую (прикладную) практическую философию — этику, экономику и политику.

Убеждение Вольфа во всеохватывающей силе разума, стремление обосновать необходимость принципов рационального, доказательного и «правильного мышления» буквально во всех, даже самых малозначительных ситуациях касающихся предметов домашнего обихода, имело важное просветительское и социальное значение. Вплоть до второй половины XVIII века «вольфовская школа» была самой влиятельной в немецком Просвещении. Апогей ее развития приходится на начало 40-х годов, когда вззошедший на престол Фридрих II, любивший принимать позу вольнодумца и просветителя, «философа на троне», торжественно пригласил Вольфа в Галле, объявив его философию чуть ли не официальной философией Пруссии [см.: 9, с. 593—597]. Наиболее известные ее представители, внесшие значительный вклад в культурную жизнь Германии, — Г.Б.Бильфингер, Л.Ф.Тюммиг, И.Х.Готтшед, Ф.Х.Баумейстер и др. Последователем Вольфа был и Мартин Кнутцен (1713—1751) — профессор из Кенигсберга, учитель И.Канта.

Вместе с тем, при всей, казалось бы, ее монолитности, «вольфовской школе» не удалось избежать процессов дифференциации. При рассмотрении конкретных вопросов ее наименее ортодоксальные представители постепенно отказывались от крайнего, если не сказать точнее, самоуверенного рационализма своего учителя. Все более и более выдвигавшаяся на передний план *проблематика человеческой души* как многомерного, целостного и активного образования во всем богатстве и многообразии его эмпирических проявлений, в работах *А.Г.Баумгартена* (1714—1762) и *Г.Ф.Мейера* (1718—1777) привела к выделению и рассмотрению **чувственности** не только в качестве «аналога разума»,

но и в качестве *самостоятельной способности души*, и, как следствие этого, — к необходимости выявления и разработки присущей ей специфической «логики» познания, или *эстетики*.

Кроме того, наряду с вольфианством в немецком Просвещении возникло и сформировалось мощное и исключительно плодотворное течение, так или иначе связанное с широкой демократической ориентацией и противостоящее как религиозному пиетизму, так и метафизическому догматизму в его крайних спекулятивных формах. Первый по значимости в этом ряду — Г.Э. Лессинг.

*Готхольд Эфраим Лессинг* (1729—1781) — великий немецкий просветитель, основоположник немецкой классической литературы, непосредственный предшественник И.В.Гете (1740—1832) и Ф.Шиллера (1759—1805). Вся его жизнь была посвящена активной борьбе с абсолютизмом, феодальным мировоззрением и сословно-регламентированными нормами культуры, борьбе за утверждение истинных идей разума, гуманизма и свободы. И даже самые изысканно утонченные, казалось бы, абстрактные размышления Лессинга имеют ярко выраженную практическую направленность. «Человек, — писал он в “Мыслях о гернгутерах”, — рожден для действия, а не для умствований» [цит. по: 5, с. 18]. Среди его сочинений для театра следует выделить такие как «Эмилия Голотти», «Мисс Сара Сампсон», «Филотат», «Минна фон Барнхельм», «Натан Мудрый». Основные философско-культурологические сочинения Г.Э.Лессинга — «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии» (1766), «Гамбургская драматургия» (1767—1769), «Воспитание человеческого рода» (1780).

*История человечества есть прогресс сознающего самого себя разума, свободы суждений и человеческого достоинства* — таковы исходные просветительские установки Лессинга. При этом, в отличие от некоторых французских просветителей, с презрительным сарказмом высмеивавших религию как заблуждение, суеверие, предрассудок, как плод страха и невежества, ему в этом отношении свойствен более сдержанный подход, предполагающий определенное признание ее положительной роли в деле воспитания человеческого рода. «Воспитание, — пишет он, — это откровение, которое дано отдельному человеку; откровение — это воспитание, которое было дано, и теперь еще дается человеческому роду» [7, с. 480].

Данная позиция Лессинга — менее всего тактическая мировоззренческая уступка или приспособление к ситуации своего времени, но глубоко продуманное и *концептуально проработанное видение культурно-исторического процесса*.

*Религия*, согласно ему, не есть нечто абсолютно неизменное и самодовлеющее. Каждая из них, в том числе иудаизм и христианство как религии откровения, хотя и необходимая, но всего *лишь ступень, воспитательная фаза* в многотрудном процессе созревания человеческого рода, все более возрастающего понимания каждым отдельным человеком своего собственного исторического предназначения. Так, иудаизм с его представлением о едином боге-ревнителе характеризует «детский возраст» человеческого рода и соответствующее ему «воспитание с помощью непосредственных, чувственно воспринимаемых наказаний и наград» [7, с. 482]. Христианству соответствует «второй важный шаг в воспитании», когда человеческий род достиг «в развитии своего разума той стадии, когда для обоснования морального поведения уже были необходимы и доступны более благородные и достойные побуждения», связанные с учением о бессмертии души [7, с. 491]. Непреходящая заслуга христианства в том, что если «в прошлом откровение вело за собой разум, теперь же разум внезапно озарил светом данное ему откровение» [7, с. 487].

Но подобно тому, как *путь, которым человеческий род движется к своему совершенству, не закончился «детством», он, очевидно, не может остановиться и на ступени «отрочества*». «Если в учении о едином боге мы теперь можем обходиться без Ветхого завета, а в учении о бессмертии души мы постепенно начинаем обходиться и без Нового завета, то, — задается вопросом Лессинг, — не может ли быть, что в Новом завете есть еще истины такого рода, которые нам надлежит восхищенно воспринимать как откровение до той поры, пока разум не научит нас выводить их из других неоспоримых истин и связывать их с ними?» [7, с. 494]. Ответ его достаточно определен: «Новый завет устаревает так же, как устарел Ветхий завет» [7, с. 497] и *с неизбежностью наступит «третье мировое состояние» — ступень «зрелости» как «высшая ступень ясности и чистоты» человеческого разума*. «Нет, — пишет Лессинг, — оно придет, оно обязательно придет, это время совершенства, когда человеку, по мере того

как его рассудок будет все увереннее в лучшем будущем, не придется более искать в этом будущем мотивы своих поступков; тогда он будет творить добро ради самого добра, а не ради тех произвольных наград, которые за это обещаны и которые некогда должны были лишь придать силу и сосредоточенность его рассеянному взору, чтобы он мог распознать внутренние, лучшие награды, проистекающие из добра» [7, с. 497].

Опираясь на идеи Лессинга и на ранние работы И.Г.Гердера, *Иоганн Кристофер Аделунг* (1732—1806) придавал культуре решающую роль в развитии человеческого рода. В его работе «Опыт истории культуры человеческого рода» (1782 г.) выделяются следующие основные положения. Культура рождается вместе с человеческим обществом и внутри него, обозначая границу между естественным и общественным состоянием. *Культура — это особое явление, обладающее своими собственными признаками*: уменьшением роли физической силы, постепенным сокращением господствующей роли чувственного познания и неосознанных понятий, повышением роли сознания и разума, смягчением нравов, воспитанием вкуса.

*Определяющим факторам возникновения и развития культуры является рост народонаселения в пределах ограниченного пространства.* «То, что толкает человека к культуре, не может быть не чем иным, как скоплением людей на ограниченном пространстве. Культура необходима в тесной общественной жизни, именно это вызывает ее к жизни, все зависит от отношения народонаселения к пространству» [цит. по: 2, с. 626—627].

*Охота, скотоводство, земледелие — такова рисуемая Аделунгом обобщенная картина последовательных этапов прогресса культуры, ведущих к росту разума.* В свою очередь, развитие земледелия привело к рождению собственности и государства. Появление государства Аделунг считал результатом возросшей разумности людей и отводил ему ведущую роль в последующем прогрессе культуры. Рассмотрение государства как высшего творения человеческого разума, столь традиционное для раннего немецкого просветительства, присутствует и в работе Аделунга. Юмовская идея о ведущей роли завоевания в развитии государственной организации ему неприемлема. «Только враг рода человеческого, — писал он, — мог придумать, что государства создаются

не иначе, как путем насильственного порабощения» [цит.: 2, с. 627].

*Прогресс культуры непрерывен, но не прямолинеен.* В целом, согласно Аделунгу, современная культура выше древней, но в отдельных сферах, например, в области изящного искусства, может ей уступать. Одностороннее развитие культуры отрицательно влияет на естественные отправления человеческой природы и может быть даже губительным для целых народов.

Формулируя, по сути дела, идею о *неоднородности культуры*, Аделунг считал, что нужно говорить о двух реально существующих культурах, а именно, о культурах высших и низших слоев общества. Не соглашаясь, как и Лессинг, с крайним радикализмом французского просветительства в отношении к религии, Аделунг полагал, что она необходима прежде всего для низших слоев общества как средство предотвращения хаоса.

Постепенно со второй половины XVIII века представление культуры и как непреходящей основы бытия человека, и как многообразной, внутри себя дифференцированной и развивающейся реальности все более и более утверждается в немецком Просвещении. Значительную роль в закреплении и развитии данного представления сыграли работы самого, пожалуй, выдающегося немецкого просветителя — И.Г. Гердера.

## § 2. Культурологические взгляды И.Г.Гердера

**Жизнь и деятельность.** Иоганн Готфрид Гердер родился 25 августа 1744 года в восточно-прусском городке Морунген. После окончания гимназии он поступил на теологический факультет Кенигсбергского университета. Наиболее значительное влияние на формирование его теоретических взглядов оказали лекции И.Канта (1724—1804) по философии и И.Г.Гамана (1730—1788) по литературе. С 1764 года в течение пяти лет Гердер жил и работал в Риге, сочетая свои литературные занятия с должностью помощника ректора церковной школы. Уже первые его работы, написанные здесь («Фрагменты о новейшей немецкой литературе (1766—1768)» и «Критические леса» (1769)) свидетельствуют о том, что в неоднородных по своему составу и характеру просветительских воззрениях он выступает сторонником И.И.Винкельмана

(1717—1768) и Г.Э.Лессинга. После Риги он отправляется в Париж, где знакомится с идеями Руссо, Монтескье, Даламбера, Дидро и других французских просветителей. Вернувшись в Германию, Гердер провел некоторое время в Гамбурге, где в течение двух недель интенсивно общался с Г.Э.Лессингом. Осенью 1770 года Гердер приезжает в Страсбург, где пишет свой знаменитый трактат «*О происхождении языка*», в котором рассматривает язык и как продукт, и как фактор развития культуры. Здесь же происходит его знакомство с И.В.Гете, сыгравшее значительную роль в жизни обоих. С 1771 по 1776 годы Гердер живет и работает в Брюкебурге советником консистории. Это был период расцвета движения «Буря и натиск», в котором он принимал активное участие. В изданном вместе с Гете сборнике «О немецком характере и искусстве» (1773) им публикуются статьи о В.Шекспире и о народных песнях. В Брюкебурге был написан и целый ряд других работ: «Древнейший документ человеческого рода» (1774), «Познание и ощущение человеческой души» (1774), «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774). Последний период жизни и творчества Гердера связан с Веймаром, куда он был приглашен в 1776 году на должность суперинтенданта протестантской церкви. Инициатором приглашения был Гете, не без влияния которого у Гердера возник интерес к философии Б.Спинозы и увлечение естественными науками. Вскоре вокруг Гете и Гердера складывается кружок вольнодумцев. С 1784 по 1791 годы Гердер публикует свой основной труд «*Идеи к философии истории человечества*», принесший ему всемирную известность, затем следуют «Письма для поощрения гуманности» (1799), две работы против И.Канта «Метакритика критики чистого разума» (1799) и «Каллигона» (1800). Последнее сочинение Гердера — поэма «Сид». 18 декабря 1803 года Гердер скончался и был похоронен в городской церкви Веймара.

***История человечества есть продолжение истории природы.*** В своих субстанциальных основах все существующее, по Гердеру, в конечном счете представляет собой божественную сущность в целом. Сила божества непрерывно изливается в мир в виде отдельных и динамичных форм природы. Наделенная внутренними «органическими силами», природа, восходя «от низшего к высшему» [2, с. 261], последовательно породила на земле сначала

разнообразные неорганические соединения, затем растительные организмы, животный мир и, наконец, человека. Однако человек как природное существо, согласно взглядам мыслителя, не есть ни животное в его «наивысшем развитии», ни тем более некое «выродившееся животное, которое в погоне за неведомыми вышшими совершенствами совсем утратило своеобычность своей природы» [2, с. 77]. Человек — *«срединное между животными существо, самая разработанная форма, тончайшая квинтэссенция, соединяющая в себе черты всех окружающих его видов»* [2, с. 50]. *Решающее отличие человека от других живых существ, обусловленное вертикальным строением его тела, — разум как своеобразный «аналог инстинкта».* «Люди, — пишет Гердер, — плодятся, как плодятся животные, но поколения животных не порождают некоей всеобщности животного разумения. Однако только разум и определяет неизменное состояние человеческого рода и потому не может не наследоваться как основной характер человека; не будь разума, не было бы и человеческого рода» [2, с. 453].

При этом в отличие от плоского рационализма ранних просветителей, гердеровской трактовке человеческого разума свойственен исторический характер. *Разум — не прирожден человеку; человек достиг разумности.* Человеческий разум, согласно Гердеру, есть *«внятое — усваиваемое, уразумеваемое, выученная пропорция, направленность идей и сил; человек и создан, чтобы усваивать, выучивать ее».* Разум есть результат развития дарованного человеку природного задатка — «смышленности», благодаря которой он «с детства сопоставляет идеи и впечатления, которые доставляют ему более тонкие органы чувств, в соответствии с их числом, тонкостью и истинностью, учится с быстротою связывать их. Отсюда возникает единство, и единство это — мысль, а мысли и ощущения сочетаются и дают суждения о том, что истинно, а что ложно, что благо, а что зло, что счастье, а что несчастье; это и есть человеческий разум — непрекращающийся труд складывания, образования человеческой жизни» [2, с. 100]. И если истина как «правило целого, по которому все вещи покоятся, во взаимосвязи целого, на своем внутреннем существе» является теоретической формой выражения разума [2, с. 452], то его практической формой выражения, его «моральной соразмерностью» является справедливость — «формула равновесия противоположных сил,

на гармонии которых покоится все наше мироздание» [2, с. 445], «мера действия и противодействия, определяющая совместное существование всех подобных друг другу существ» [2, с. 452]. Истина и справедливость, справедливость и разум «во всех классах, во всех занятиях людей» — вот, как неоднократно подчеркивает Гердер, действительно основные составляющие гуманности как состояния и цели человеческого рода [2, с. 131, 390, 442].

*История человечества есть прежде всего история человеческой культуры.* Будучи закономерной фазой эволюции природы, «человек, — отмечает Гердер, — вступил на Землю уже обитаемую, — все стихии, все болота и реки, песок и воздух полнились живыми существами или наполнялись новыми родами живых существ, а человеку пришлось добывать для себя место, чтобы воцариться и царить, пользуясь божественным искусством хитрости и силы» [2, с. 46]. История человеческого рода возможна только благодаря взаимодействию человека и природы. Человеческий род делает свою историю не только через себя самого, но и посредством деятельного воздействия на природу. Воздействуя на природу, человек постепенно изменяет ее в соответствии со своими потребностями. «Все началось с самых непосредственных жизненных потребностей: человек начал познавать и поверять законы природы. И единственная цель, какую преследовал он при этом, было его благополучие, т.е. спокойное и размеренное пользование всеми своими силами. Человек вступил в отношение с другими существами, и мерою этих отношений стало само существование человека» [2, с. 452]. При этом в собственно человеческой форме «дары природы достались человечеству лишь на путях культуры» [2, с. 268]. Поэтому «история того, как удалось человеку достичь господства в мире, — это история человеческой культуры, и самые некультурные народы причастны к этой истории — вот, можно сказать, самая важная глава в истории человечества» [2, с. 46].

*Возникновение и развитие культуры есть процесс.* «Живые творческие силы», внутренне присущие человеку способности, реализуемые в зависимости от условий, места и времени, — такковы двигательные силы возникновения и развития культуры. Подчеркнуто выступая против европоцентризма, Гердер обосновывал, что человеческий род возник в Азии. Здесь им обнаруживаются

и исходные «орудия культуры» — язык и письменность. Здесь же им обнаруживаются и древнейшие свидетельства «самой культуры». Согласно ему, основные вехи генезиса и развития культурно-исторического процесса выглядят следующим образом: «одним из первых шагов человека к культуре было приручение животных», еще один шаг был связан «с обработкой земли, с выращиванием растений» [2, с. 267], затем люди «стали заниматься науками и искусствами» [2, с. 268] и, «наконец, самое трудное искусство, которому выучивается культура, — это искусство управления государством» [2, с. 268—269].

*Внутренней «пружиной» воспроизводства и развития культуры является воспитание*, понимаемое в неразрывном единстве с процессами обучения и образования. «...Человек, — пишет Гердер, — это искусно построенная машина, наделенная диспозицией и полнотою жизни; но машина не играет на самой себе, и даже самому способному человеку приходится учиться играть на ней. Разум — это соединение впечатлений и практических навыков нашей души, сумма воспитания всего человеческого рода; и воспитание его человек довершает, словно посторонний себе самому художник, воспитывая себя в чужих образах.

...Каждый человек лишь благодаря воспитанию становится человеком, а весь человеческий род существует лишь в этой цепи индивидов» [2, с. 228—229].

*Важнейшим «средством» воспитания является традиция* как процессуальная форма передачи результатов собственного опыта людей от одного поколения к другому [2, с. 269—270]. Самой священной, — в древности практически совпадающей с культурой, — традицией является религия как «представление о незримом внутри зримого, о силе, производящей любое действие» [2, с. 254]. И поскольку, согласно Гердеру, именно «свет — первый двигатель. Не тот свет, что исходит от Солнца, а тот, что вырывается наружу из глубин органической массы», тот, что «в постоянном движении, в постоянной деятельности, текучий и беспрепятственный сам по себе, есть причина всего текучего, всякого тепла, всякого движения» [2, с. 274], этимологические корни термина «культура» — и обработка земли, и просвещение — находят в его размышлениях свое определенное сопряжение. «Воспитание человеческого рода, — пишет он, — это процесс и генетический,

и органический; процесс генетический — благодаря передаче, традиции, процесс органический — благодаря усвоению и применению переданного. Мы можем как угодно назвать этот генезис человека во втором смысле, мы можем назвать его культурой, т.е. возделыванием почвы, а можем вспомнить образ света и назвать просвещением, тогда цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли» [2, с. 230].

*Развитие культуры — это не однолинейный, а скорее веерообразный процесс, расходящийся из исторически единого центра в разных направлениях в соответствии с объективными условиями и субъективными возможностями составляющих человечество народов. В ходе этого процесса культура человечества складывается в каждый данный момент как множество разнообразных культур, каждая из которых — результат творчества того или иного народа. В построении здания человеческой культуры участвовали и участвуют все народы всех эпох. «Человечество, — пишет Гердер, — формулируя, по сути дела, основы сравнительно-исторического изучения культуры, — эскиз плана, столь изобилующий силами и задатками, столь многообразный набросок, а в природе все настолько зиждется на самой определенной, конкретной индивидуальности, что великие и многообразные задатки человечества могут быть лишь распределены среди миллионов живущих на нашей планете людей и как-то иначе вообще не могут проявиться. ... Всякий народ несет на себе печать соразмерности своего, присущего только ему и не сопоставимого с другими совершенства. Чем чище и прекраснее достигнутый народом максимум, чем более полезны предметы, на которых упражняются совершенные силы его души, чем тверже и яснее узы, связывающие все звенья государства в их сокровенной глубине, направляющие их добрым целям, тем прочнее существование народа, тем ярче сияет образ народа в человеческой истории. ... Целью китайцев была тонкая мораль и учтивость, целью индийцев — некая отвлеченная чистота, тихое усердие и терпеливость, целью финикийцев — дух мореплавания и торговли. Вся культура греков, особенно афинская культура, была устремлена к максимуму чувственной красоты — и в искусстве, и в нравах, и в знаниях, и в политическом строе. Спартанцы и римляне стремились к доблестям героического патриотизма, любви к отечеству, но стремились*

по-разному» [2, с. 440—441]. Немцы, согласно Гердеру, отличаются «ростом и телесной силой, предприимчивостью, смелостью и выносливостью на войне, героическим духом, способностью подчиняться приказу, следовать за вождами, куда бы они ни повели, и разделять покоренные земли между собой как добычу» [2, с. 466]. Среди основных черт, присущих славянским народам, им отмечается миролюбивый характер, трудолюбие, милосердие, гостеприимство, доходящее до расточительства, любовь к сельской свободе, послушание, покорность и вместе с тем «мужество в минуту бурного сопротивления» внешним завоеваниям [2, с. 470—472].

Казалось бы, отличительные черты, свойственные культуре каждого народа, населяющего землю, таковы, что их «почти невозможно сопоставлять между собой». И тем не менее, *развитие культуры составляет как бы единую цепь, где каждое звено необходимо, хотя порой и опосредованным, причудливым образом, связано с предыдущим и последующим*. «...Мы видим, — пишет Гердер, — что во всем творит лишь *одно начало — человеческий разум*, который всегда занят тем, что из многого создает единое, из беспорядка — порядок, из многообразия сил и намерений — соразмерное целое, отличающееся постоянством своей красоты» [2, с. 441]. А потому «одна цепь культуры соединяет своей кривой и все время отклоняющейся в сторону линией все рассмотренные у нас нации... Эта линия для каждой из наций указывает, какие величины возрастают, а какие убывают, и отмечает высшие точки, максимум достижимого. Некоторые из величин исключают друг друга, некоторые ограничивают друг друга, но, наконец, в целом достигается известная соразмерность, и крайне ложным выводом было бы на основании совершенства, достигнутого нацией в одном, заключать, что совершенна она во всем. ...»

Даже у одной и той же нации *максимум, достигнутый ее трудами*, не всегда может и не всегда должен длиться вечно, потому что максимум — это только точка в линии времен. Линия не останавливается, а идет вперед, и чем многочисленнее обстоятельства, определившие прекрасный результат, тем более подвержен он гибели, тем более зависим от преходящего времени. Хорошо, если образцы стали правилом для народов в другую эпоху, потому что прямые наследники обычно слишком близки к максимуму

и даже иной раз скорее опускаются оттого, что пытаются превзойти высшую точку достигнутого. И как раз у самого живого народа спуск тем более стремителен — от точки кипения до точки замерзания» [2, с. 441—442].

В единой культуре человечества *различие между составляющими ее культурами отдельных народов носит не столько «качественный», сколько «количественный» характер*, поскольку, согласно Гердеру, «не культурных» народов нет и в принципе быть не может. Взятая в отдельности, каждая такая культура несовершенна, в том смысле, что ни одна из них не может быть признана в качестве образца, эталона для всего человеческого рода, но в то же время — самоценна и необходима, поскольку «культура народа — это цвет его бытия, изящное, но бренное и хрупкое откровение его сущности» [2, с. 388]. Процесс развертывания культуры каждого народа рассматривается Гердером не только как обусловленный влиянием внешних природных условий, но и как проявление «внутренних сил» самой культуры, требующей «изящного сочетания деятельности и покоя, общительности и уединения, добровольного труда и пользования его плодами» [2, с. 351]. В противном случае культура обречена на застой и стагнацию. «Народ, живущий замкнуто, между гор, вдали от берегов, чуждый общения с другими нациями, народ, все свое просвещение воспринявший из одного источника, народ, который железными законами закрепляет свою культуру и делает это с тем большим упорством, чем раньше усвоил ее, такой народ, — пишет Гердер, — может стать и весьма своеобразным по своему характеру и может долгое время хранить это свое своеобразие, но тут еще очень многого не хватает для того, чтобы ограниченная своеобычность придала ему многосторонность, которую обрести можно лишь в деятельности, лишь в соперничестве с другими народами» [2, с. 350].

*Развитие культуры — сложный, внутренне противоречивый процесс.* «Вообще говоря, — пишет Гердер, — дорога культуры на нашей земле, дорога с поворотами, резкими углами, обрывами и уступами, — это не поток, что течет плавно и спокойно, как широкая река, а это низвергающаяся с покрытых лесом гор вода; в водопад обращают течение на нашей земле страсти человеческие. Ясно, что весь порядок нашего человеческого рода рассчитан

и настроен на такие колебания, на такую резкую смену. Мы ходим, попеременно падая в левую и в правую стороны, и все же идем вперед, — таково и поступательное движение культуры народов и всего человечества. ...Но как бы ни извивался, как бы ни отклонялся от прямой линии, под каким бы углом ни поворачивался поток человеческого разума, он берет начало в вечном потоке истины, а природа его такова, что он не уйдет в песок на своем пути» [2, с. 444—445].

*Прогресс, непрерывное совершенствование — характерная черта развития человека, его разума и культуры.* «Счастье и человечность, какие возможны на этом месте, в этой степени, в этом звене цепи, охватывающей весь человеческий род», — вот в чем, согласно Гердеру, «по необходимости заключена цель человеческого рода» [2, с. 232]. Вместе с тем, он далек от наивного оптимизма некоторых, в особенности ранних просветителей, считавших, что культурно-исторический процесс представляет собой прямую дорогу к лучшему будущему, что все совершающееся на земле непременно наполнено разумным смыслом. «Нет ничего менее определенного, чем это слово — “культура”, и нет ничего более обманчивого, как прилагать его к целым векам и народам. Как мало культурных людей в культурном народе! И в каких чертах следует усматривать культурность? И способствует ли культура счастью людей? Счастьем отдельных людей — вот что я хочу сказать...» [2, с. 6—7].

«Если человек живет среди людей, то он, — утверждает Гердер, — уже не может отрешиться от культуры» [2, с. 231]. Однако, согласно взглядам мыслителя, *сама по себе культура никого не делает счастливым*, тем более автоматически. Счастье каждого конкретного человека не в том, «чтобы бесконечно развивать силы своей души, чтобы беспрепятственно умножать свои чувства, чтобы безгранично расширять свое влияние, более того — думать, что человек создан для государства, что государство — это конечная цель человеческого рода, ...что с устройством государства будто бы впервые произрастают зерна человеческого счастья», оно — в «подлинном внутреннем наслаждении нашим бытием, всем тем, что причисляем мы к своему бытию» [2, с. 224—225]. Счастье — в каждом чувствующем существе, «мера блаженства — в каждом человеке: в душе его — форма, ради которой он

создан, в ее чистых очертаниях он только и может обрести свое счастье» [2, с. 227]. *Культура может лишь «способствовать» этому «обретению», предоставляя человеку те или иные средства, но то, насколько оно состоится, зависит от самого человека, от направленности и «духа гуманности» его разума, в том числе и перед лицом «извращенных роскошеством и суеверием» [2, с. 539] ее проявлений. «Культура придает ему форму или, напротив, уродует его, традиция захватывает его и формирует его голову и формирует члены его тела. Какова культура, насколько податлив материал, от этого зависит, каким станет человек, какой облик примет он» [2, с. 231].*

Человек в том виде, как он есть, не есть нечто окончательное и завершенное. *Обретение человеком самого себя в качестве собственно человеческого существа есть все еще продолжающийся процесс.* «...Мы, — отмечает Гердер, — говоря по существу, еще не люди, а только становимся людьми» [2, с. 232]. В этом многотрудном процессе «человеческий разум в целом не останавливается на достигнутом, а идет вперед своим путем; разум многое находит, но не все может сразу применить; разум многое открывает, а недобрые люди долгое время используют во зло его открытия. Но извращение доброго само покарает себя, а беспорядок сам станет со временем порядком, потому что разумность, усердие разума не ведает усталости. Разум борется со страстями, а при том сам укрепляется и очищается; в одном месте разум притесняют, а он находит выход в другом и так распространяет власть свою на земле. Надеяться на то, что повсюду, где живут теперь люди, впоследствии будут жить люди разумные, счастливые и справедливые, — это не пустое мечтательство: люди будут счастливы, и не только благодаря своему разуму, но и благодаря общечеловеческой разумности — разуму всего братского племени людей» [2, с. 454].

### ***Краткие итоги главы***

Идейное наследие немецкого Просвещения имеет непреходящее значение для становления и развития культурологической проблематики, причем не только самой ее содержательной постановкой, но и намеченными и проработанными его представителями способами ее решения.

Если на протяжении всего предшествующего периода термин «культура» так и не получил сколько-нибудь заметного самостоятельного значения, употреблялся в общем-то «ситуативно» и носил служебно-вспомогательный характер, обозначая, по сути дела, не культуру как таковую, а лишь культуру чего-то или кого-то, — культуру ума, правовую культуру, культуру нравов, культуру Рима, культуру человека, культуру хозяйствования и т.п., — если, иначе говоря, до сих пор под «культурой» реально понималось, по сути дела, то содержательное наполнение, которое вполне адекватно передается термином «культурность», то заслуга немецких просветителей заключается в том, что именно в их работах она впервые была исследована не только как непреходящая основа и собственно человеческий способ бытия человека в мире, но и как некая имеющая внутри себя самой механизмы своего воспроизводства многообразная, внутренне противоречивая и развивающаяся самостоятельная реальность.

#### *Вопросы для самоконтроля*

1. Каковы основные идейные истоки и течения немецкого Просвещения?
2. Кто из мыслителей может быть отмечен среди непосредственных предшественников деятелей немецкого Просвещения?
3. В чем заключается просветительский характер научно-философской систематики Вольфа?
4. Каковы основные идеи труда «Воспитание человеческого рода» Лессинга?
5. Какие основные черты, характеризующие культуру как явление, выделил Аделунг?
6. В чем видел Гердер решающее отличие человека от других живых существ?
7. Где и как, согласно Гердеру, возникла культура?
8. Каковы в трактовке Гердера основные особенности развития культуры?
9. Каково в трактовке Гердера соотношение культур разных народов в единой культуре человечества?
10. Каковы в трактовке Гердера основные характеристики воспитания как процесса воспроизводства культуры?
11. Способствует ли, по мнению Гердера, культура счастью каждого отдельного человека?
12. Каково значение идейного наследия немецкого Просвещения для осмысления современных социокультурных процессов?

#### *Литература*

1. Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. М., 1978.

2. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. и примеч. А.В.Михайлова; отв. ред. А.В.Гулыга. М., 1977.
3. Гулыга А.В. Гердер. 2-е изд., дораб. М., 1975.
4. Иконникова С.Н. История культурологических теорий. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 2005. С. 98—109.
5. Ларин Ю.В. Прологомены к культурологии. Тюмень, 2002.
6. Лессинг Г.Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии. М., 1957.
7. Лессинг Г.Э. Воспитание человеческого рода // Лики культуры: Альманах. М., 1995. Т. 1. С. 479—499.
8. Полищук В.И. Культурология: Учеб. пособие. М., 1998.
9. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1996. Т. 3. Новое время. С. 455—474, 589—608.
10. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1996. Т. 4. От романтизма до наших дней. С. 22—29.
11. Фишман Л.Г. Постмодерн как возврат к Просвещению // Вопросы философии. 2006. № 10. С. 69—79.
12. Шендрик А.И. Теория культуры: Учеб. пособие для вузов. М., 2002. С. 134—148.

## Глава 4

# КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ

Крутой поворот был нужен русскому народу, и европейское просвещение было огниво, которым следовало ударить по всей начинавшей дремать нашей массе... Огонь взлетел вдруг из народа. Огонь этот был восторг от пробужденья.

*Н.В.Гоголь*

В России вторая половина XVIII века ознаменована появлением целого слоя образованных людей, заложивших основы российской системы знаний, образования и просветительства. Усвоив европейскую систему культурных ценностей и интеллектуальные традиции, они определили облик социокультурных явлений нового века: русскую литературу и журналистику, этику нового времени, социальные и культурно-философские концепции на основе просветительских идей. Главная роль в этом планомерном культурном жизнестроительстве отводилась *писателю*. Писательство не являлось профессией, а представлялось служением, что и позволяло организовывать в русской культуре и литературе XVIII века особые отношения литературы с жизнью, отличные от западноевропейских, ибо национальная концепция литературы рассматривалась как отрасль духовной жизни общества.

Все просветители Екатерининского времени были ярчайшими и самобытными личностями. Поэтому ряд ученых предлагает условно выделить три типа первых русских просветителей: ***ученые-энциклопедисты, общественные деятели на литературном и журналистском поприще и мыслители-«бунтовщики»*** [4]. Это деление при всей условности отражает те пути, на которых формировалась независимая мысль и самостоятельная культура России.

Целую эпоху в истории русской науки и культуры XVIII века составила многогранная деятельность гениального мыслителя ***Михаила Васильевича Ломоносова*** (1711—1765) — ученого-энциклопедиста мирового уровня, поэта, заложившего основы современного литературного языка, организатора отечественной науки, инициатора основания Московского университета, философа и идеолога.

Основное кредо жизненного пути Ломоносова: «Через учение — к счастью», главный его талант — талант учиться. Полифонический ум титана русской и мировой науки XVIII столетия позволил обогатить научную мысль многими выдающимися открытиями. А.С.Пушкин, перечисляя различные отрасли знания, в которых ярко проявил себя этот ученый («Историк, Ритор, Механик, Химик, Минералог, Художник и Стихотворец — он все испытал и все проник»), писал: «Соединяя необыкновенную силу воли с необыкновенною силою понятия, Ломоносов обнял все отрасли просвещения. Жажда науки была сильнейшею страстию сей души, исполненной страстей...».

Для развития русской культуры прежде всего необходимо было создать и разработать нормы литературного языка. Кантемир и Тредиаковский уже занимались этими проблемами, поэтому Ломоносову предстояло продолжить начатые литераторами разработки. «...В лице Кантемира русская поэзия обнаружила стремление к действительности, к жизни как она есть, основала свою силу на верности натуре. В лице Ломоносова она обнаружила стремление к идеалу, поняла себя, как оракула жизни высшей, выпрэнней, как глашатая всего высокого и великого» [2, с. 84—85].

Многовековая книжная культурная традиция России требовала сохранения «славянского наречия», поэтому необходим был, по мнению Ломоносова, языковой синтез. Начало разработке лексико-стилистических, а также синтаксических норм русского литературного языка было положено в его сочинении «Риторика», благодаря которому стали восприниматься принципы историзма лингвистикой как наукой о языке, его форме и структуре построения.

Впервые, благодаря Ломоносову, слово «литература» стало использоваться не как развлечение, а как средоточие мысли и орудие разума. Возвышенная или сатирическая поэзия ученого наполнялась приоритетом полезности и необходимости. «Поэт с головой ученого» в своей «Риторике» писал, что если в литературном произведении нет «никакого учения добрых нравов и политики», то оно бесполезное и ненужное. Ломоносов демонстрировал возможность использования поэзии для обучения серьезным наукам:

*Неправо о вещах те думают, Шувалов,  
Которые Стекло чтут ниже Минералов.*

Стихотворение «Случилось, два астронома в пиру» возводит научный спор в ранг политической сатиры на невежество. Позже он издает «Российскую грамматику» (1755), заложив при этом основы современного русского языка и научной терминологии, используя преимущественно общедоступные русские слова для обозначения сложных научных понятий, таких, например, как «земная ось», «равновесие тел», «законы движения», «магнитная стрелка», «воздушный насос» и др.

Российский ученый выступает сторонником героической тематики в поэзии:

*Хоть нежности сердечной  
В любви я не лишен,  
Героев славой вечной  
Я больше восхищен.*

В оде 1747 года Ломоносов пишет о пользе науки для людей всех возрастов в самых различных обстоятельствах:

*Науки юношей питают,  
Отраду старым подают,  
В счастливой жизни укрепляют,  
В несчастный случай берегут,  
В домашних трудностях утеха,  
И в дальних странствиях не помеха.  
Науки пользуют везде:  
Среди народов и в пустыне,  
В градском шуму и наедине,  
В покое сладки и в труде.*

Стремление переориентировать русское общество на идеи современного ему научного знания позволило Ломоносову добиться создания российского университета (1755) и двух гимназий — ему нужны «Ломоносовы»: «Мое единственное желание состоит в том, чтобы провести вожделенное течение гимназию и университет, откуда могут произойти многочисленные Ломоносовы...». Гимназия для Ломоносова — это прежде всего «первая основа всех свободных искусств и наук. Из нее, следует ожидать, выйдет просвещенное юношество...». Он прилагал усилия для того, чтобы соединить «художества», литературу, ремесла, заводское

производство единой основой в виде научного знания. Просветительская деятельность его была безгранична: от написания стихов и составления мозаичных картин до трудов по основам металлургии и размышлений о государственных делах.

Своеобразие литературной позиции Ломоносова, по мнению О.Б.Лебедевой, определяется «именно энциклопедическим складом его ума, всеобъемлющим типом сознания, в котором эстетическое начало неразрывно связано с научным мировоззрением и социальной концепцией» [6, с. 73]. Эта неразрывная связь эстетики, прагматики и идеологии, характеризующая литературную позицию Ломоносова, определила поэтику его эстетических манифестов — дидактического послания «Письмо о пользе стекла» (1752) и стихотворного диалога-диспута «Разговор с Анакреоном» (между 1756 и 1761 гг.). «Письмо о пользе стекла» — это своеобразный эстетический манифест, в котором наука, промышленность, искусство и поэзия выступают в нераздельной связи как грани реализации энциклопедического типа сознания и способы воссоздания универсальной картины мира.

Огромная заслуга гениального ученого состоит в развитии *просветительства* как течения русской общественной жизни. А.С.Пушкин писал о нем: «...Ломоносов был великий человек. Между Петром I и Екатериной II он один является самобытным сподвижником просвещения. Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом...» [11, с. 277]. Энциклопедизм эпохи порождал людей энциклопедического типа, сознание универсальности знания. Исследователи отмечают, что жизненный и творческий путь М.В.Ломоносова демонстрирует принципиально новую и важную черту русской культуры второй половины XVIII века.

Просветительская задача для Ломоносова состояла в борьбе против «духовной диктатуры» церкви, за подъем национальной культуры и науки, за развитие образования. Целостная система мировоззренческих представлений, разработанная им, имела антифеодалную, антиклерикальную направленность. Ломоносов создал единую картину мира, развивающуюся по естественным законам и не нуждающуюся, в сущности, ни в «божественной воле», ни в «божественном толчке» [15, с. 197, 203]. Возможности человеческого разума признаются безграничными, науке,

просвещению отводится решающая роль в общественном прогрессе. Характер социальной философии великого ученого определили его идеи об активной, преобразующей, разумной деятельности человека. Эта деятельность должна быть направлена на «общее благо», и в то же время лишь она может принести подлинное счастье самому человеку. Жизнь Ломоносова, его научные интересы, работа по изучению природных богатств, по организации науки являются ярчайшим примером служения идее «общего блага» в ее патриотическом, демократическом понимании. «Его забота о благополучии народа была обращена действительно к трудовому народу, ко всем без исключения сословиям. Важны для представлений Ломоносова и просветительское признание внесословной ценности человека, отстаивание идеи естественного равенства людей» [16, с. 176].

Ломоносов выступал сторонником «просвещенного абсолютизма» как единственной силы, которая в тех условиях могла обеспечить прогресс промышленности и торговли, науки и просвещения. Его художественные произведения пронизаны пропагандой просветительских представлений о благе государства и подданных, о личности носителя верховной власти, о значении науки и образования. Благодаря этим идеям в русском обществе формировались и утверждались представления и образцы, а также проекты конкретных мер, с которыми уже не могла не считаться реальная политика государства.

Добиваясь независимости науки от церкви как важнейшего условия развития подлинной научной мысли, Ломоносов требовал законодательно запретить духовенству и Синоду вмешиваться в науку, преследовать ученых, «а особливо не ругать наук в проповедях». В основанном им Московском университете не было богословского факультета, и ни на одном из факультетов богословие не преподавалось. Это было осуществлено в единственном университете в мире.

Борьба с идеями церковников была важнейшим направлением развития русской общественной мысли в XVIII веке. Идеи Ломоносова в этой области оказались особенно плодотворными. Родоначальник отечественной науки, поэзии, литературы нового, просвещенческого типа, обращаясь к молодому поколению российских ученых, писал исполненные надежды строки:

*О ваши дни благословенны!  
Дерзайте выше ободрены  
Раченьем вашим показать,  
Что может собственных Платонов  
И быстрых разумом Невтонов  
Российская земля рождать.*

*В целом культурологические идеи Ломоносова были сконцентрированы вокруг его лингвистических работ, в которых он стремился мобилизовать все «живые национальные силы русского языка», преодолев разрыв между строем мышления и формами его речевого выражения. Он стал одним из основных реформаторов российской словесности. В его поэзии и прозе даны образцы стилей, которые необходимы для полноценного существования литературного языка. Как историк России Ломоносов руководствовался идеей равноценности народов. Он выступил противником норманнской теории образования русской государственности, не соглашаясь с тем, что древнерусское население служило пассивным объектом скандинавских завоеваний.*

Современником Ломоносова, написавшим пятитомную «Историю Российскую», был *Василий Никитич Татищев* (1686—1750) — один из образованнейших и разносторонне одаренных людей своего времени, оставивший заметный след в самых разнообразных сферах духовной деятельности. Он ввел в научный оборот законодательные памятники, такие как Судебник 1550 г., законы о крестьянах разных лет, обработал и свел воедино сведения русских летописей, положив начало критическому подходу к источнику. Татищев считал возможным достижение экономического прогресса в России в рамках существовавшего строя и не ставил вопроса о каких-либо радикальных политических изменениях или о ликвидации крепостнических отношений.

Татищеву принадлежит авторство первой российской концепции культуры как просвещения. Он отмечал, что «наука — главная есть, чтоб человек мог себя познать...», ибо «человек по естеству желает быть благополучен. К благополучию же нашему нужна нам любовь и помощь других, ибо должны мы любовь других заимодательно изъяслять» [17, с. 60]. В трактате «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733, опубликован был

лишь в 1887 г.) Татищев не только доказывает практическую и нравственную пользу научного знания, но и предлагает периодизацию развития мировой культуры как процесса «всемирного умопросвещения»: первый период — «обретение письма», т.е. изобретение азбуки и письменности: «...начались книги, в которых истории прошедших времен или учения к нашей пользе представлялись...». Второй период — это эра «пришествия и учения Христа», благодаря чему человечество может познать Бога через видимый мир: «Истинно есть, что человек по естеству познать Бога способность имеет, если токмо внятно и прилежно о том помыслит, к чему нам сей видимый мир за наилучшую книгу служить может...». Третий период — изобретение книгопечатания («тиснение книг») [16, с. 70—71]. Время до «обретения письма» — младенческий возраст человечества. Отсутствие в этот период способов передачи исторического опыта и законов приводило к тому, что люди впадали «в невежество суеверия... сквернодейства и свирепости». Обличая языческую религию, он, однако, отмечал и «сладкоречие» античных стихотворцев, успехи «древних» в философии, «мафематике».

Согласно концепции Татищева, недостаток просвещения послужил причиной того, что ученые, совершавшие научные открытия мирового масштаба, подвергались преследованию церкви и общества: «...высокого ума и науки людей, ...как то Вергилий епискуп за учение, что Земля шаровидна, Коперникус за то, что написал Земля около Солнца, а месяц около Земли ходит, Картезий за опровержение Аристотелической философии и за учение, чтоб все сущими доказательствы, а не пустыми силлогисмы доводить, Пуфендорф за иьяснение естественного права... прокляты, афеистами оглашены и книги их употреблять запрещены были» [17, с. 36].

Разрабатывая оригинальную классификацию наук, включающую «нужные», «щегольские», «любопытные» и «вредные» науки, Татищев вслед за Ломоносовым использует принцип полезности. Для «нужных» наук характерно множество дисциплин (логика, химия, физика и др.), т.е. то, что способствовало материальному благосостоянию человека и сохранению его тела. «Щегольские» науки ассоциировались с различными искусствами, «любопытные» — с астрологией, физиогномикой и хиромантией,

а «вредные» он связывал с гаданием и колдовством. Неоднократно Татищев выступал в защиту свободы личности, утверждая, что «воля по естеству человеку нужна и полезна».

*Для Татищева самопознание человека — главный критерий гуманитарных наук. Для этого он предлагал использовать «естественный свет разума», понимая под добром, «спокойность души или совести», т.е. спокойное наслаждение материальными и духовными благами «мира сего».* Подобные принципы, по мнению М.А.Маслина, «способствовали построению конвенциональной (основанной на договорных началах) системы нравственных правил, характерной для просветительской литературы XVIII века» [8, с. 71].

Другой, наиболее распространенный тип просветителей XVIII века, посвятивших себя общественной деятельности, представлен фигурой прогрессивного писателя-просветителя *Николая Ивановича Новикова* (1744—1818) — поэта, сатирика, книжника, члена масонской ложи, публициста, журналиста, автора фундаментального для того времени труда «Опыт исторического словаря о российских писателях» (1772). Главным орудием этой группы просветителей служило печатное слово.

Н.И. Новиков вдохновлялся идеей духовно-нравственного совершенствования, не останавливаясь перед критикой пороков «неразумения» со стороны государства и церкви. По его мнению, наилучшим средством для «исправления нравов» были просвещение и смех. Он создал русскую сатирическую журналистику, став в этом деле победоносным соперником самой Екатерины II.

Основоположник отечественной журналистики, Новиков издавал сатирические журналы «Живописец», «Кошелек», «Всякая всячина», «Трутень». В них он высмеивал не только человеческие пороки, но и социальные порядки, будучи в критике их значительно сильнее, чем в определении позитивных путей развития общества. Деятельность Новикова оставила заметный след в истории культуры XVIII века. Талантливый издатель небывалого размаха подарил российскому читателю более 1000 наименований книг: учебных, философских, общеобразовательных, большое количество произведений русского народного творчества, переводы Руссо, Вольтера, Монтескье, Свифта, Шекспира. Полагая главным пороком российского общества невежество, он научил

и приучил Россию читать — на страницах издаваемых им журналов он вел открытую полемику с журналом императрицы «Всякая всячина». В 1792 г. по обвинению в «гнусном расколе» и в распространении запрещенных книг Новиков был заключен в Шлиссельбургскую крепость, откуда был освобожден лишь в 1796 г. после смерти Екатерины II.

В «Письме к другу» Н.И.Новиков пишет:

*Для нашей роскоши, для прихоти своей  
Мы мучим, не стыдясь, подобных нам людей.*

В «Предуведомлении» (предисловие к первой части журнала «Утренний свет», 1777 г.) лейтмотивом проходит тема *познание самого себя*, определяемая Новиковым как наука, «между людьми мало еще известная», при этом человека он определяет как «нечто возвышенное и достойное». Но тех, кто сами свое высокое человеческое достояние «ногами попирают и достойное почтения свойство уничтожают, противятся врожденным благородным побуждениям», он предлагает наказывать всеобщей сатирой. «Порок и человек, сии два предмета, должны в наших листах быть подобны двум параллельным линиям, которые вечно одна другой прикоснуться не могут. Станем, друзья мои, прежде всего стараться быть человеколюбивыми... и если при сем предполагаемое нами всеобщее человеколюбие будет нам служить полярною звездою, то легко возможем пройти сквозь камни, нас окружающие, и сильное учинить нападение на одни пороки, злобу и бесчеловечие...» [10, с. 150—151].

*Оценивая вклад Н.И. Новикова в развитие русской культуры, В.Г.Белинский писал: «Этот человек, столь мало у нас известный и оцененный (по причине почти совершенного отсутствия публичности), — имел сильное влияние на движение русской литературы и, следовательно, русской образованности... Благородная натура этого человека постоянно одушевлялась высокою гражданскою страстью — разливать свет образования в своем отечестве. И он увидел могущественное средство для достижения этой цели в распространении в обществе страсти к чтению» [1, с. 671].*

Глава консервативно-охранительного движения *Михаил Михайлович Щербатов* (1733—1790) — критически мыслящий

публицист, историк, сторонник «просвещенного абсолютизма», автор и сегодня известного труда «О повреждении нравов в России», главный «апологет» и идеолог российского дворянства, предлагавший для смягчения деспотических черт русского государства усилить политическую роль дворянства.

М.М.Щербатов рассматривал *социальность* как наивысшую ценность. Главный принцип его рассуждений — сохранение и поддержание общественной организации, при этом общественные обязанности ставятся им на первое место, лишь затем следуют обязанности перед Богом. В соответствии с просветительскими традициями рассматривал он и причины возникновения упорядоченного общества, в котором человек, находясь в тесной зависимости от общества, обязан его всемерно поддерживать. Указывая на особенность российских законов, связанных с суровым климатом и суровыми нравами, а также с ее огромными просторами, исследователь отмечает их обязательную строгость, т.е. в его концепции законы поставлены в прямую зависимость от нравов, климата, различных видов человеческой деятельности.

Первые литературные опыты Щербатова (1759—1760 гг.) связаны с переводами и переложениями ряда произведений европейских писателей нравоучительного характера, опубликованные в «Ежемесячных сочинениях». Такие произведения, как «Разговор двух приятелей о любви к Отечеству», «О разуме законов» и др., в которых представлены идеи естественного права и проявляется усиливающаяся с годами аристократическая критика самодержавия, не были опубликованы при жизни писателя.

Нравственная позиция Щербатова наиболее полно отражена в острокритическом сочинении «О повреждении нравов в России» (около 1787 г., напечатана А.И.Герценом только в 1861 г.), в котором он указывает на вступление России на путь «благодетельного просвещения» и сближения с Западной Европой, что привело к драматическим коллизиям во всех областях общественной жизни. М.А.Маслин указывает на причины, вызвавшие эти перемены: «Назревшие перемены в обществе сопровождалась подрывом его религиозно-нравственных устоев. Искоренение суеверия при отсутствии просвещенности в народной массе, вызвало и утрату самой веры» [8, с. 83].

Наиболее значимые идеи Щербатова связаны с историей русской культуры: все мысли его были обращены к прошлому, в допетровскую Русь. И это свидетельствовало о разрушении всего стиля старорусской жизни, о гибели прежних ценностей в годы правления Екатерины II. Однако плоды просвещения положили начало его мировоззренческим установкам. В своих научных построениях Щербатов опирался на достоверные факты, используя «науку и наивернейшие испытания». Анализируя возможности человека в работе «О пользе науки», он задается вопросом: «Но в силах ли один человек исчислить все пользы, которые нам искусства, направляемые наукою, приобрели?» Его волнует будущее, в котором все должно быть совершеннее того, что уже изобретено, а главное — сохранность имеющихся ценностей. «Творец наш дал все к тому., нам остается им воспользоваться», — утверждает Щербатов, указывая при этом на соответствие прилежания желаниям человека. Человек должен постоянно совершенствоваться, никогда «не возгоржаясь, яко бы уже довольные познания приобрел; ибо должен он всегда то помнить, что наука пространна, а век короток» [18, с. 246—247]. Он верил в безграничные возможности научного знания: нет таких тайн, которые не могли бы открыться человеку. Анализируя идеи социального консерватизма Щербатова, М.А.Маслин указывает на два важнейших обстоятельства, которые всегда должен помнить «философ природы»: «первое — вся скрытая и явная гармония мира, его совершенство, цельность и законообразность есть результат творческой мощи и премудрости Божества; второе — то, что философия, опирающаяся исключительно на опытное знание, способна открыть лишь закономерные взаимосвязи природного мира» [8, с. 81]. «Как возможно, чтобы через науку, имеющую себе в предмет единые тела, могли до познания невещественных вещей достигнуть?» — недоумевает Щербатов, подчеркивая свое скептическое отношение к попыткам возведения материалистических идей и принципов в ранг универсальных законов мироздания, особенно относительно сущности человека, представленного в его интерпретации как существо двусоставное, включающее душу и тело. При этом дух независим от телесных органов и служит основанием соединения последних в живой организм («животворит тело»), поэтому человеческая душа по своей природе бессмертна. В сочинении

«Разговор о бессмертии души» (1788) Щербатов своей развернутой системой доказывает посмертное существование и активность человеческого духа.

*Для творчества Щербатова характерно использование в передаче текста «слово в слово». Так, в своей «Истории Российской», значительное количество актов он приводит дословно, «для вящей верности». Также он обращает внимание на «наречие» рукописи, чтобы определить по нему региональную принадлежность. В целом лингвистический анализ, характерный для исторического изучения, способствовал успешным разработкам историко-культурной терминологии. По мнению Маслина, М.А.Щербатов не имел прямых последователей, в определенном смысле его взгляды сопоставимы с позицией ранних славянофилов.*

Период российской истории, когда власть и «общественное мнение» перестали звучать в унисон, связан с именем представителя третьего типа — «бунтовщика» *Александра Николаевича Радищева* (1749—1802) — ставшего первым российским просветителем, который не только не участвовал в просветительской политике власти, но и выступил против ее результатов, его просветительство резко разошлось с государственным, за что он и получил от императрицы титул «бунтовщик хуже Пугачева». Тезис Радищева о том, что «обстоятельства делают великого человека», и указание на важность учета при этом конкретно-исторической ситуации были значительным шагом вперед по сравнению с просветительскими представлениями о «просвещенных монархах» как великих людях, благодаря которым человечество улучшило свою жизнь.

Как полагал Радищев, все просветители видели свою роль в том, чтобы подсказывать власти какие-то идеи, но вступать в противоречивый диалог никто не осмеливался. Поэтому их взгляды соотносились с самодержавием и крепостничеством. Современные исследователи для характеристики эпохи использовали слова самого значительного поэта XVIII века Г.Р.Державина, участвовавшего в подавлении пугачевского бунта и писавшего язвительные стихи по поводу Французской революции («змеей пред троном не сгибаться, стоять и правду говорить», «истину царям с улыбкой говорить»), которые мог повторить каждый из когорты

просветителей в качестве своего жизненного кредо [4, с. 266]. Радищев в эту когорту просветителей не вписывался. Он не был вовлечен в общественную жизнь, молодость провел за границей, а затем служил в петербургской таможне. Его первое известное произведение — ода «Вольность» (1780), а основная книга — «Путешествие из Петербурга в Москву» (1789).

Радищев первым заговорил не просто о свободе личности, но о свободе гражданской, т.е. отделил подданного от государства, сделав его гражданином. Благодаря его произведениям впервые в русской литературе появилась позиция гражданина, который подчиняется не воле государя, а законам. Радищев первым поднял голос против власти, разрушая миф о «просвещенном самодержавии». Его слова «Самодержавие есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние» были адресованы уже следующему веку и определили путь русской общественной мысли на столетие вперед [4, с. 267]. Он положил начало пути, ведущему к формированию высокой общественной роли *литературы* и роли самих образованных людей отдельно от политики государства.

Написанное в Сибири стихотворение Радищева «Осьмнадцатый век» стало своеобразным памятником уходящему столетию, в настоящее время оно часто цитируется:

*...Нет, ты не будешь забвенно, столетье безумно и мудро...  
...Мощно, велико ты было, столетье! Дух веков прежних  
Пал пред твоим алтарем ниц и безмолвен, дивясь...  
Но твоих сил не достало к изгнанию всех духов ада...*

Последователи Радищева — И.М.Борн, И.П.Пнин, В.В.Попугаев — в 1801 г. основали Вольное общество любителей словесности, наук и художеств, которое стало первой в России общественной культурной организацией XIX века.

Главное культурфилософское произведение Радищева — сочинение «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1782—1796 гг.). Центральная тема этого произведения — проблема человека: «Обратим взор наш на человека; рассмотрим самих себя; проникнем оком любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем...» [12, с. 347]. Радищеву важно понять человека как единство духовного и материального.

На этой двойственности человеческого существования он рассматривает природу идеального, смертность и бессмертие души, соответственно приводятся доводы смертности «жизненной вещественности» и бессмертия души как «животворной силы».

Согласно Радищеву, философия (в современной звучании это в полной мере можно отнести и к культурологии) призвана раскрывать человеку самого себя, изменить его отношение к природе, состоящей из множества предметов, обладающих формой, делимостью, движением и другими свойствами. Человеческая душа, по Радищеву, бессмертна и возрождается после смерти тела в других телах, поэтому человеческий род существует бесконечно. *Движущей силой общественного развития, по мнению Радищева, является человеческий разум в различных его проявлениях.* В книге «Путешествие из Петербурга в Москву» писатель подверг критике систему крепостного права и самодержавия в России. Он считал, что крепостное право не только противоречит естественным правам человека, но и неэффективно в экономическом отношении, самодержавие характеризовалось им как препятствие обществу прогрессу в России.

*Одна из основных культурологических идей, которая обсуждалась интеллектуалами России, и в частности Радищевым, — осознание места личности и ее прав. Он глубоко усвоил западную идею о человеке как высшей ценности, которая не может быть принесена в жертву отвлеченным абстракциям «законности», «долга», «религии» или «государственности».* Для него личность человека — самодостаточная ценность: «Не скот, не дерево, не раб, но человек!». Радищев разделял и горячо подчеркивал идею Руссо о том, что все люди от рождения свободны, и лишь живя в обществе, они сознательно связывают себя взаимными обязательствами. Он утверждал, что человеку от рождения принадлежат неотъемлемые права. Перечень этих прав, однако, в его произведениях меняется: это то пища и кров, то свобода и жизнь, а в «Путешествии из Петербурга в Москву» это «честь, вольность, жизнь и собственность».

Следуя идеям Просвещения, Радищев смело вводит в новую культуру гуманистические ценности, веру в человеческий разум, в идеи свободы и самоценности человеческой личности, закона как гаранта общественного порядка. Своеобразный эталон

философско-политической поэзии представлен им в первом революционном стихотворении — в оде «Вольность» (1783).

*О дар Небес благословенный,  
Источник всех великих дел,  
О вольность, вольность! дар бесценный!  
Позволь, чтоб раб тебя воспел.* [13]

В своем бесцензурном варианте «Памятника» Пушкин записал: «Вослед Радищеву восславил я свободу», обозначив тем самым свое идейное родство с вольнодумцем XVIII века. Эти же идеи Радищев развивает и в «Путешествии из Петербурга в Москву», но главное то, что здесь он впервые в истории русской общественной мысли утверждает человеческое достоинство самого многочисленного и самого угнетенного сословия в России — крепостных крестьян. «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала» [14, с. 227]. С этих слов, по словам Н.А.Бердяева, родилась русская интеллигенция [3, с. 66].

В духе идей Просвещения Радищев исходил из «теории естественного права», видя в ней обоснование права человека на жизнь, свободу, собственность. Вслед за Руссо социальной гарантией этих прав он считал общественный договор при признании безусловного суверенитета народа.

*Для пользы общей нет препон;  
Во власти всех свою зрю долю,  
Свою творю, творя всех, волю;  
Родился в обществе закон.*

Согласно идеям Радищева, если гарантии закона нарушаются, народ может расторгнуть договор с властью и выйти из ее подчинения, тем самым он *оправдывает* восстание народа против власти, поправшей его суверенитет.

Обращение к истории в оде «Вольность», к российской действительности в «Путешествии» приводят автора к неожиданному в стилистике идей Просвещения, весьма трагическому выводу, повторяющемуся в одном и другом сочинении: «Таков есть закон природы; из мучительства рождается вольность, из вольности рабство...» [9, с. 54]. В оде Радищев приводит множество примеров из истории в подтверждение этого закона. Сулла и Марий,

превратившие римское регулярное войско в наемную армию, направленную против самого народа; Август, усыпивший дух вольности народа и увивший ярмо своей личной власти цветами; ханжа и святотат Кромвель, осудивший короля Карла на казнь и сам узурпировавший его власть; американские поселенцы, построившие свое благоденствие на крови уничтоженных ими индейских племен и на бесстыдном рабстве негров. Однако оправдывая народное восстание и даже право на месть, Радищев отнюдь не призывает к ним. Напротив, он предупреждает современников против таящихся в них ужасов, отбрасывающих историю вспять. Вслед за гимном свободе и разуму идет строфа, подводящая читателя к обозначенному им закону природы:

*Но страсти, извращая злобу,  
Враждебный пламенник стрясут;  
Кинжал вонзится себе в утробу  
Народы пагубно влекут; <...>  
В сердца граждан лиют боязнь;  
Рождается несытна власти  
Алчба, зяждующая напасти,  
Чтоб обществу устроить казнь.*

Этот мотив на примере восстания Пугачева встречается и в «Путешествии из Петербурга в Москву». Но все же главной темой «Путешествия» является кричащее противоречие реального положения крепостных крестьян идеалам Просвещения, в том числе идеям просвещенной монархии, провозглашенным самой императрицей Екатериной.

Творчество Радищева до сегодняшнего дня не имеет однозначной оценки, «вызывая споры и дискуссии у исследователей в силу свойственных ему слишком разнородных философских и социально-политических ориентаций, начиная от создания социальных утопий и либеральных идей ненасильственных, на основе разума, методов государственного переустройства России, и кончая прямыми проклятиями в адрес царской власти и угрозой народного восстания» [8, с. 51]. Прежде всего оно отражает общий кризис идеологии Просвещения, причины и последствия которого Радищев попытался осмыслить и преодолеть. В этом, как отмечают Л.И.Новикова и И.Н.Сиземская, — и сила, и слабость его

философско-литературного творчества, этим же объясняется неоднозначность оценок его потомками, но именно этот момент определил навсегда его место в истории отечественной общественно-философской мысли. С одной стороны, после Радищева идеал вольности наполняется социально-философским содержанием. С другой стороны, в общественную мысль будет внесена традиция просвещенной демократии, основанная на убеждении, «что возможно всякому быть соучастником в благоденствии себе подобных» [9, с. 56].

На эпоху бурных общественных потрясений пришелся расцвет творчества одного из основоположников русского сентиментализма *Николая Михайловича Карамзина* (1766—1826), являвшегося автором 12-томной «Истории государства Российского», публицистом, реформатором языка, автором стихов и прозы, на которых воспитывались многие поколения образованных русских людей.

Творчество Карамзина как историка культуры отличается стремлением совместить в своих исторических исследованиях научный (объективный) и художественный (субъективный) подходы к историческим событиям и личностям. Это связано с длительными занятиями литературой и журналистикой. Утвердив в русской литературе направление сентиментализма, он тем самым расширил возможности искусства в изображении душевного мира человека. Свой вклад внес Карамзин и в становление национального литературного языка.

Концепция русского национального характера, его политического идеала запечатлена в главном труде Карамзина — «История государства Российского» (т. 1—12, 1816—1829). Проникнутый рационализмом своего времени, мыслитель возвысил *разум* до значения существенного оценочного критерия, объясняя все расхождения психологическими мотивами, которыми руководствовались его герои. Главный вопрос для Карамзина — вопрос о художественном характере исторического описания. Понимая, что историографическое изложение не может вместиться в форму «романа», он выступает основателем жанра «искусного повествования», расширяя тем самым утилитарный принцип («польза») просветительской историографии, которая ограничивалась изданием и комментированием источников за счет провозглашенной им

эстетики («удовольствие») полного изображения. Его риторика основывалась на прагматике (учиться у истории), дидактике (отношение к настоящему) и на эстетическом субъективизме (сентиментализм и патетика).

Большое влияние на формирование взглядов Карамзина оказало русское масонство (в 1785—1789 гг. он был членом масонской ложи), а также некоторые западноевропейские философы, особенно Ш.Бонне, И.К.Лафатер. Философия и литература французского и немецкого Просвещения определили его интерес к человеку как к духовно богатой и неповторимой личности, чье нравственное достоинство не зависит от имущественного положения и сословной принадлежности.

«В России государь есть живой закон», — провозглашает Карамзин, раскрывая в то же время все опасности безграничного властолюбия самодержца и попрания им нравственных норм. Он резко высказывается против господствующей в умах современников идеи об ограничении самодержавия законом. Единственным средством охранения подданных от злоупотреблений власти Карамзин считает совесть монарха и создавшиеся традиции. В XVIII веке оказались, по его мнению, нарушенными некоторые важные естественные пути, которыми прежде шел народ, которыми двигалась русская история: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виню Петра».

По Карамзину, народ не нуждается ни в новых законах, ни в иностранных обычаях. «Нравственное могущество государств, подобно физическое, нужное для их твердости», обеспечивается ориентацией монархов на «святыни предков» или на «дух народный». Именно авторитет «народности», которую нужно охранять и лелеять, не вмешиваясь в «домашнюю жизнь народа», и определяет, по Карамзину, границы самовластия в обществе; при этом добродетельность монарха — единственный надежный гарант естественного развития «духа народного». Вполне в духе консервативной традиции Карамзин отстаивает ее основную аксиому: не столько сверху (реформами, законами) движется страна, сколько снизу (естественным развитием, исторически сложившейся традицией, успехами просвещения).

По Карамзину, просвещение разума, а не души привело человечество к печальным итогам кровавой революции во Франции,

а посему просвещенность необходимо дополнять «людскостью» (гуманностью). В 1795 г. он ужасался результатам века Просвещения: «Кто более нашего славил преимущества осьмого-надесять века: свет философии, размножение жизненных удовольствий, всеместное распространение духа общности, теснейшую и дружелюбную связь народов, крепость правлений и проч., и проч. ...Осьмой-надесять век кончается, что же видишь ты на сцене мира? Где плод наук и мудрости? Где возвышение кротких, нравственных существ, сотворенных для счастья? Век просвещения! Я не узнаю тебя — в крови и пламени не узнаю тебя — среди убийств и разрушений не узнаю тебя...».

Культурологическая мысль XVIII века предлагала антропологическую периодизацию, разделяя историю мировой культуры на периоды, соотносимые с возрастом человека (младенчество, юность, зрелость, старость). Оценивая русскую культуру, Карамзин приводил образ «пылкого юноши», у которого уже пройден путь ученичества, но еще впереди период свершений. В статье «О русской культуре» (1802) он писал: «...как человек, так и народ начинает всегда подражанием, но должен со временем быть сам собою, чтобы сказать: я существую нравственно. ...Хорошо и должно учиться, но горе и человеку, и народу, который будет всегдашним учеником! До сего времени Россия беспрестанно возвышалась, как в политическом, так и в нравственном смысле. Символ наш есть пылкий юноша: сердце его, полное жизни, любит деятельность, девиз его есть труды и надежда!» [19, с. 37].

Советская историография творчества Карамзина обогатилась в конце 1980-х годов исследованием философа, литературоведа и историка Ю.М.Лотмана «Сотворение Карамзина», где много внимания автор уделяет становлению общественно-политических взглядов Карамзина, его литературной деятельности, а также деятельности его как историка. По мнению Лотмана, «задумав историю как историю государства, Карамзин исходил из просветительского представления о разумном начале как основном содержании истории. А поскольку Разум сосредотачивается в великих людях и актах управления, то история есть история государства». Лотман предпринимает попытку показать «всего Карамзина» в целом: как выдающегося историка, талантливого литератора, просветителя, общественного деятеля и незаурядного человека своей эпохи.

*Основные культурологические идеи отечественных просветителей — стремление служить обществу и приносить ему реальную пользу исправлением частных и общественных пороков посредством литературного слова, которое в сознании писателя XVIII века являлось инструментом прямого социального воздействия, — и определили культурный облик России XVIII века. Впервые появилось понимание культурной значимости авторитетной человеческой личности и человеческая индивидуальность стала определяться как новая ценность.*

### **Краткие итоги главы**

1. XVIII век вошел в историю культурфилософской мысли России как век русского Просвещения, демонстрируя новый культурный переворот, предпосылки для которого вызревали почти два столетия. В Петровское время страна выходит на европейский простор, ускоряется ее сближение с Западом. Новизна проникает во все сферы жизни, ведущей культурной доминантой становится принцип свободы творчества. В ходе мировоззренческого переворота рождается представление о личности человека, ее внесловной ценности.

2. К истокам русского Просвещения относится развитие исторического мышления. Первым русским историком, обратившимся к осмыслению прошлого России с целью обоснования ее великого будущего, и пропагандистом просвещенческих идей был Татищев, представивший первую в России открытую апологию «светского жития» наряду с «житием духовным». Если «духовное житие» ставит целью спасение души, то «светское житие» в соответствии с естественными законами имеет полное право поставить рядом с ним стремление к земному счастью. По мнению Ломоносова, которому была чужда идея «чистого» служения исторической науке в духе идеологии Просвещения, смысл ее существования он видел в том, чтобы каждый человек от государя до хлебопашца может найти для себя образцы достойного поведения в настоящем. И только при соблюдении этой патриотической задачи можно и должно строить историю как научную систему, рассуждать о тонкостях ее научной аргументации.

3. Мировоззренческие основы русского Просвещения были заложены в трудах и практической деятельности гениального русского ученого Ломоносова, положившего начало развитию просветительства как течения русской общественной мысли. Характер культурфилософии великого ученого определили его идеи об активной, преобразующей деятельности человека, направленной на «общее благо». Научные интересы Ломоносова, его работа по изучению природных богатств — ярчайшие примеры служения идее «общего блага» в ее патриотическом, демократическом понимании. Важное значение в концепции Ломоносова занимает просветительское признание внесловной ценности человека, отстаивание идеи естественного равенства людей.

4. В XVIII веке происходит переворот в истории русской книжной культуры благодаря просветительской деятельности Н.И.Новикова, издавшего более 1000 книг, провозглашавших борьбу за национальную культуру, за свободу мысли, борьбу против невежества. Показательно в этом отношении произведение А.Н.Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву».

5. Первый среди российских просветителей — А.Н.Радищев — не только не участвовал в просветительской политике власти, но и выступил против ее результатов. Он первым заговорил не просто о свободе личности, но и о свободе гражданской, т.е. отделил подданного от государства, сделав его гражданином. В его произведениях впервые в русской литературе появилась позиция гражданина, который подчиняется не воле государя, а законам.

6. Н.М.Карамзин — последний летописец и первый историк России, основоположник русского сентиментализма, автор повести «Бедная Лиза» — создал первую историю России с определенной исторической концепцией. Отказавшись от назидания, используя средства искусства, возвышающего душу и ум человека, он впервые предложил читателю не мораль, а живое чувство. По мнению Ю.М.Лотмана, Карамзин «завершил дело Ломоносова — Тредиаковского — Новикова и подготовил деятельность Пушкина».

#### ***Вопросы для самоконтроля***

1. В чем заключается своеобразие национальной концепции литературы XVIII века как отрасли духовной жизни общества?

2. Кто является автором первой концепции отечественной культуры и что она выражает?

3. Почему Ломоносова называют ученым-энциклопедистом мирового уровня и в чем особенности его литературной позиции?

4. Какое место в истории русской культуры XVIII века занимает издательская деятельность Новикова?

5. В чем причина выступления Радищева против просветительской политики власти и в чем суть его культурологических идей?

6. Кто является автором этих строк: «Чувство, мы, наше, оживляет повествование, и как грубое пристрастие, следствие ума слабого или души слабой, несомно в историке, так и любовь к отечеству дает его кисти жар, силу, прелесть. Где нет любви, нет и души».

### *Литература*

1. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1955. Т. 9.
2. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1955. Т. 11.
3. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990.
4. Георгиева Т.С., Берлякова Н.П. История русской культуры: В 2 ч. М., 2002. Ч. 1.
5. Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: В 14 т. М.; Л., 1952.
6. Лебедева О.Б. История русской литературы XVIII века. М., 2003.
7. Лотман Ю.М. Очерки по истории русской культуры XVIII века // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 4 (XVIII — начало XIX века).
8. Маслин М.А. Возникновение и развитие светской философии // История русской философии: Учебник для вузов / Редколлегия: М.А.Маслин и др. М., 2001.
9. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1999.
10. Новиков Н.И. Предупреждение // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост. Б.В.Емельянов. Свердловск, 1990.
11. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 10 т. М.; Л.: 1949. Т. 7.
12. Радищев А.И. О человеке, о его смертности и бессмертии // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост. Б.В.Емельянов. Свердловск, 1990.
13. Радищев А.Н. Вольность // Полн собр. соч.: В 3 т. М.; Л., 1938—1952. Т. 1.
14. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Полн. собр. соч.: В 3 т. М.; Л., 1938—1952. Т. 1.
15. См.: Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 197, 203 и др.
16. См.: Очерки русской культуры XVIII века / Под ред. Б.А.Рыбакова. М., 1988. Ч. 3. Наука. Общественная мысль.
17. Татищев В.Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В.Н. Избранные произведения. Л., 1979.
18. Щербатов М.М. О пользе наук // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост. Б.В.Емельянов. Свердловск, 1990.
19. Цит. по: Черная Л.А. Культурология: основы теории. М., 2003.

## Глава 5

### КУЛЬТУРОЛОГИЯ ИСКУССТВА В УЧЕНИЯХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ

В соответствии с общей просветительской тенденцией XVIII века все рассуждения о природе художественного творчества, его сущности и значении были сосредоточены прежде всего на развитии современного искусства. Почти все мыслители этой важной в истории европейской культуры эпохи писали и спорили об общественной роли искусства, его воспитательном значении. Активное воспитательное воздействие на каждого индивида, его воспитание в духе идеалов нового общества представлялось просветителям необходимым условием для устранения всех отрицательных явлений жизни, всех противоречий действительности.

Для XVIII века были характерны три формы этой воспитательной теории. В Англии — теория морального воспитания, во Франции — теория социально-политического воспитания, в Германии — теория эстетического воспитания. Но при всех национальных особенностях и различиях общим для всех школ было центральное положение о необходимости и возможности посредством проповеди определенных социально-политических идеалов изменить природу человека, уничтожить эгоизм и своекорыстие, после чего частные интересы перестанут противостоять общественным. И особую роль в теории воспитания мыслители этой эпохи отводили искусству, его моральному воздействию на общество. Художественные произведения интересовали просветителей в первую очередь как действенные средства воспитания нового «гражданина». *От искусства просветители в противовес теоретикам классицизма и барокко требовали правды, естественности и простоты.*

Мыслители XVIII века опирались на реалистические тенденции искусства, наметившиеся еще в XVII столетии, и активно поддерживали антиклассицистские настроения (трактат Лессинга «Лаокоон»), ориентированные на отражение и воспроизведение реальных жизненных ситуаций — на подражание «естественной природе», по словам Дидро. *Эти демократические тенденции просветительской мысли выдвинули вопрос о коммуникативной функции искусства на первый план.*

Ряд других проблем искусства, особенно вопрос о его роли и месте в культуре, также приобрел у просветителей актуальность именно в связи с их стремлением демократизировать искусство, сделать его достоянием широких масс, объяснить этим массам его истинное назначение. Отсюда и знаковая теория искусства, и проблема вкуса, которая становится одной из главных тем в XVIII веке. Так, противоречие элитарного и демократического искусства, назревавшее в художественной практике, решалось теоретиками Просвещения именно в сфере воспитания художественного вкуса.

Роль искусства и литературы в самом просветительском движении была очень велика. Так, творчество просветителей находило выход в самых различных формах — живописи, поэзии, прозаических произведениях, драматургии, художественной критике. Передовая общественная мысль той эпохи нашла в образах художественной литературы великое средство для наглядного, живого, убедительного, доступного широкому кругу людей распространения новых взглядов на мир окружающей природы и человека. Широкое развитие получила новая отрасль литературы — эстетика. Само ее развитие свидетельствовало о том, что общественная мысль обратилась к человеку как к существу, обладающему не только отвлеченным разумом, но и чувствами, телесными потребностями, существу, способному не только жить, но и наслаждаться жизнью.

Одним из самых ярких и тонких теоретиков искусства XVIII века был *Дени Дидро* (1713—1784), выдающийся мыслитель и художественный критик, автор большого числа трудов по теории театра и драматургии, изобразительного искусства, эстетических и философских эссе, трактатов, памфлетов.

Как и большинство его современников, Дидро полагал, что *основная задача искусства — трогать и волновать людей, воздействовать на их чувства своей естественностью*. Само понятие красоты философ выводил из системы различных соотношений. По его мнению, все прежние авторы страдали одним недостатком: никто из них не пытался определить происхождения идей о связи, порядке и симметрии, в которых, как они полагали, заключается красота.

Развивая эту идею, Дидро сосредоточился на мысли о том, что эстетический опыт, подобно всякому другому, начинается с чувственных восприятий. Именно эти первоначальные чувственные впечатления, сочетаясь, вызывают в человеке то приятные, то неприятные ощущения. Помимо этого, опыт всегда связан еще и с определенными примитивными потребностями, для удовлетворения которых необходимы самые различные орудия и средства. И вот когда, по мнению Дидро, определяемые связи и находимые средства встречают одобрение, они становятся прекрасными. «Наши потребности и упражнение наших способностей... помогают нам получить понятия порядка, расположения, симметрии, слаженности, пропорциональности, единства... Указанные понятия, как и все остальные, имеют опытное происхождение... Они столь же реальны, как и понятия длины, величины, глубины, качества, числа» [6, с. 376].

Согласно Дидро, недопустимо отделять внутреннее ощущение, воспринимающее красоту, от способности созерцания, благодаря которой в нас постепенно развиваются конкретные идеи гармонии и симметрии. Эстетический опыт, на его взгляд, не имеет никакого отношения к священной области шестого чувства, а возникает прагматически из тех же обыкновенных источников, как и всякое ремесло или наука. Понятия порядка, единства, симметрии и пропорции положительны, ясны, реальны (как и понятия длины, величины, глубины и т.п.), т.к. они возникают из потребностей и опыта.

Поскольку наука и искусство берут свое начало у одних и тех же истоков, они в дальнейшем развиваются аналогичным путем. Поэт должен быть философом, как утверждал Дидро. Ему должны быть ведомы пути человеческого духа, светлые и темные стороны, добрые и дурные явления человеческого общества. Он не только должен быть превосходным знатоком моральной философии человека и общества, но и должен быть логичен. Дидро, подобно большинству философов своего времени, почти не делал различия между добрым и прекрасным. Также он сближал понятия прекрасного и истинного. «Истина, доброта и красота, — писал он, — идут об руку одним путем. Поставьте одно из двух первых качеств в некое редкое или трагическое обстоятельство. И истина обернется красотой» [7, с. 240]. Близость этих понятий

он усматривал в том, что, философ, задавшийся целью воспроизвести истину, прослеживает связи, реально существующие в предметах, а поэт, беря природу за исходный пункт, прослеживает посредством научного воображения связи, возможные в этих предметах.

Связывая понятие красоты (как в широком смысле, так и в отношении конкретного художественного предмета) с понятием соотношения, Дидро стремился найти такой ёмкий термин, который бы мог включить в себя: отношение удовольствия и восхищения, возникающее между наблюдателем и предметом; различные типы отношений — средства и цели, математического коэффициента и пропорции, символа и детали и т.п. Понятием «соотношение» Дидро определял такой умственный процесс, посредством которого одно существо или качество соприкасается с другим существом или качеством.

В различных формах связей элементы интереса, страсти, невежества, предрассудков, обычаев, манер, климата сочетаются по-разному. Помимо различия субъективных восприятий таких соотношений возникают осложнения «реального» или объективного порядка. Согласно теории Дидро, понятие вкуса теснейшим образом связано с восприятием этих сложных соотношений.

Так, музыкальные вкусы наций различны, и все же, несмотря на это, можно проследить известное единообразие в оценке музыкальных произведений. Для того чтобы изучить реакцию человеческого организма на музыку, Дидро мысленно воображал идеального слушателя, хорошо образованного и обладающего здоровыми органами чувств. Ведь красота в музыке воспринимается слушателем в зависимости от состояния его органов слуха, от запечатленного образа и передачи его разуму, от состояния самого мозга в момент получения этого образа и от способности суждения. Идеальный слушатель должен обладать максимальным умением схватывать и мгновенно оценивать сложные соотношения высоты тона, силы тембра. Для того чтобы судить о соотношениях звуков, необходимы опыт и образование, т.к. высота звука по мере его затухания изменяется, нарушая, таким образом, его связь с соседними звуками.

Подобным же образом Дидро рассуждал о восприятии других искусств, неизменно определяя *красоту как «соотношение»*,

*а эстетический вкус как восприятие этих соотношений. При этом в отношении воспитания хорошего вкуса он рассуждал как истинный просвещенец, развивая свою теорию уже на уровне отношений «художественное произведение — реципиент». Искусство должно волновать эмоции, возвышать разум, питать душу, исправлять нравы. Однако, по словам Дидро, ни природа, ни подражающие ей искусства ничего не скажут холодному сердцу. Правила композиции сами по себе хороши, но самое главное заключается во вдохновении, жизнеутверждающей идее.*

Дидро настойчиво и последовательно отстаивал реализм, неустанно критикуя казенную иерархию жанров, утвердившуюся в академической среде и мешавшую, на его взгляд, правильно судить о роли жанровой живописи в современном ему искусстве. Так, в «Опыте о живописи» он писал: «Жанровыми художниками называют равно и тех, кто пишет цветы, фрукты, животных, леса, рощи, горы, и тех, кто изображает сцены из домашней, повседневной жизни, так Тенирс, Воуверман, Грёз, Шарден, Лутербур, даже Верне угодили в жанровые художники. А я тем не менее решительно заявляю, что *Отец семейства, читающий вслух, Неблагодарный сын и Деревенская помолвка* Грёза, а также *марины* Верне, предлагающие моему взору целое собрание сюжетов и сцен, являются для меня такими же историческими полотнами, как и *Семь таинств* Пуссена, *Семейство Дария* Лебрена или *Сусанна* Ванлоо. <...> Но даже оставляя за названиями общепринятые понятия, я все же утверждаю, что жанровая живопись сталкивается с не меньшими трудностями, чем живопись историческая, что она требует столько же ума, фантазии, даже поэзии, того же владения рисунком, перспективой, цветом, светотенью, того же знания характеров, страстей, выразительности, искусства драпировки, композиции, а к тому же более верного подражания природе и тщательной прорисовки деталей. Скажу еще, что, показывая нам знакомые и привычные вещи, жанровая живопись имеет и больше судей, и судей куда каких взыскательных» [7, с. 234].

*Дидро защищал необходимость правды и призывал бороться с ложноклассической традицией. Его критика была направлена против искусства пустого и внешнего, в котором пышность и фальшивый блеск, фантастика и ложное величие сопутствовали бедности реального содержания. «Мне нужно удовольствие*

чистое и свободное от усилий, вот почему я повернусь спиной к художнику, который предлагает мне некий туманный символ, неразрешимую шараду. Если сцена цельна, ясна, проста и логична, я пойму ее с первого взгляда, но этого мне недостаточно. Она должна быть еще и разнообразной, и она будет таковой при условии, что художник зоркий наблюдатель жизни. <...> напротив, контраст, подсказанный штудией, академией, школой, техникой, — ложен. Это уже не естественное действие, которое происходит в природе, а принужденное, чопорное “действие”, разыгрываемое на полотне. Это уже не улица, не площадь, не храм, теперь это театр» [7, с. 227—228].

В статье «О манере и манерности» Дидро писал: «Манерность для искусства — то же, что испорченность нравов для народа... манерность — в нравах, в языке или в искусстве — порок, свойственный просвещенному обществу» [8, с. 203]. И развивая эту мысль, говоря об отличии манеры от манерности, он утверждал: «В искусстве, как и в обществе, бывает поддельное изящество, жеманство, притворство, натянутость, неблагородство, ложное достоинство или спесь, притворная нежность или педантство, притворная грусть, притворное благочестие; можно превратить в гримасу все пороки, все добродетели, все страсти: иногда эти гримасы есть и в самой природе, но в подражании они всегда отвращают; мы требуем, чтобы человек оставался самим собой даже среди жесточайших мук. <...> Всякий, кто всем своим видом как бы говорит: “Посмотрите, как я красиво плачу, красиво сержусь, красиво умоляю”, — лжив и манерен» [8, с. 205].

Дидро не противопоставлял изучение античного искусства или искусства великих мастеров изучению природы. Обращение к наследию художников прошлого необходимо не для того, чтобы удаляться от природы, а для того, чтобы понять, как к ней приблизиться. «Тот, кто, постигая природу, забывает античность, рискует никогда не вырасти в крупного, смелого и возвышенного мастера рисунка и выразительных характеров. Но если художник останется верным одной античности, его неминуемо будет преследовать безжизненная, окостеневшая сухость, лишенная всего многообразия духа, присущего одной лишь природе. Мне кажется, следовало бы изучать античность, дабы уметь наблюдать природу» [7, с. 187].

Как просветитель, Дидро был глубоко убежден в нравственной силе моральной проповеди, в том числе в силе моральной проповеди в искусстве. «Каждое произведение ваяния или живописи, — говорил он, — должно выражать какое-либо великое правило жизни, должно поучать зрителя, иначе оно будет немом» [8, с. 330].

Для Дидро проблема морали — это прежде всего проблема гармонического развития человеческих отношений в противовес аскетизму абсолютистской идеологии, казенному вмешательству в развитие личности, страхам и предрассудкам религии.

*Искусство, литература, театр призваны сыграть решающую роль в воспитании нации. Искусство должно служить прогрессу человечества, поднимать духовные силы народа. Изобразить добродетель привлекательной, порок отвратительным, выставить смешное в смешном свете — вот долг всякого честного человека, который взялся за перо, кисть или резец.*

По мнению Дидро, понятия истины, добра и красоты имеют опытное происхождение. Поэтому вопреки предрассудкам, мораль, искусство и наука успешно развиваются лишь по мере познания природы, в том числе собственной. Поскольку высшим интересом для человека является сам человек, искусство должно служить морали, прогрессу человечества, участвовать в борьбе за добро.

Дидро советовал художникам обратиться к повседневной жизни простых людей и искать сюжеты для своих картин «в самой разоренной интендантством и откупами нашей деревушке, в самой бедной нашей провинции, где налоги и барщина свирепствуют всюду, где у полуголодного пастыря нет ни одного гроша для бедняков прихода; на паперти или у двери дома кюре, в лачуге, где у горемык нет ни хлеба насущного, ни соломы для ночлега» [8, с. 20].

Он призывал юных студентов-парижан, изучавших искусства, оставить Академию с ее закоснелыми профессорами, навевающими скуку, и унылыми моделями и пойти учиться на рыночную площадь, в сад и харчевню. Он считал, что молодые художники, чтобы познать истинное выражение благочестивости или раскаяния, должны побродить среди богомольцев в Шартре. Чтобы

узнать, каковы проявления и жесты гнева, они должны понаблюдать уличную драку [24, с. 304].

Сопротивление Дидро всяким канонам было упорным и последовательным. Утверждение независимости от традиционных правил, призыв следовать самой природе нашли отражение и в его теории драмы. Он полагал, что в драме должны показываться не типические характеры, не всем известные истории, а люди в конкретных условиях и ситуациях; не герои и превратности рока, а добродетели простых людей и их быт.

Дидро провозгласил девиз «подражание природе». Он утверждал, что в природе нет ничего неправильного. Живописец должен учиться находить для своих произведений эффективные сочетания тени и света путем тщательных наблюдений различного времени дня, года, климата, состояния погоды, расположения источника света. *Согласно взглядам Дидро, природа красоты и эстетический вкус наблюдателя должны основываться на бесчисленных чувственных исследованиях проявлений самой природы.* Именно таков был, по собственному признанию Дидро, его метод, разработанный им с помощью досконального, тщательного изучения фактов.

Главное содержание эстетических взглядов Дидро — борьба за реализм в искусстве. Однако реализм мыслителя не следует понимать слишком прямолинейно. Одним из важнейших положений Дидро является его теория идеальной модели, которую создает себе художник, опираясь на целостное изучение действительности. Дидро не признавал особой категории прекрасных предметов — прекрасны лишь отношения, связывающие между собой все многообразные факты действительного мира. «Признайте, — писал он, — что красота заложена в восприятии отношений, и вы получите историю ее развития от начала мира до наших дней. Изберите в качестве отличительного признака красоты в общем смысле слова любое другое свойство, и ваше понятие прекрасного окажется ограниченным какою-нибудь одной точкой пространства и времени. Итак, восприятие отношений есть основа прекрасного; именно восприятие отношений выражено в наших языках бесконечным множеством различных имен, обозначающих только разные виды прекрасного» [9, с. 126].

Он считал, что всякое изображение природы лишь в том случае нами познано и отнесено в группу прекрасных, когда оно вызывает в нас понятие, идею отношения, отношения нашего существа к окружающему. Это отношение постигается посредством разума, посредством рассудка. Оно не является результатом переживания, т.к. непосредственное переживание может быть обманчивым. Подражание природе необходимо, чтобы искусство не было ложным, но одно лишь подражание может сделать его бедным, мелким, жалким.

Значение идей Дидро для понимания произведений искусства в полной мере выявилось лишь после его кончины, когда был опубликован текст «Салонов» (когда также стали широко известны еще две его работы — «Очерки о живописи» и «Разрозненные мысли о живописи»). Название книги было навеяно одним из залов, расположенных в самом начале Большой галереи Лувра, который именовался «Квадратным салоном» (из-за его формы). В этом зале, начиная с 1735 года, Королевская Академия живописи и скульптуры каждые два года выносила на суд зрителей произведения своих членов. Публика сразу же проявила большой интерес к Салонам. Посетители, не желая довольствоваться предлагавшимися им платными буклетами, жаждали получить объяснения от квалифицированных специалистов. Чтобы живо заинтересовать публику, необходимо было выработать концепцию произведения искусства как такового, не как результата исполнения конкретного заказа со стороны светских или же духовных лиц, но как ценности самой по себе. Любители искусства должны были сами убедиться в значимости того или иного произведения. Составляя свой комментарий к Салонам, Дидро положил конец возникшему в XVII веке противоречию между знатоками и профессионалами, которое было предметом бесконечных академических дискуссий. Благодаря усилиям Дидро в мире искусства был узаконен еще один персонаж — искусствовед, посредник между художником и публикой.

«Салоны» и другие работы Дидро (в частности, собранные им материалы об искусстве для «Энциклопедии») оказали влияние и на дальнейшее развитие искусствознания как научной дисциплины. Так, именно Дидро впервые четко сформулировал новый

статус прикладных искусств, заложил основы художественной критики, методологии искусствознания.

Другой видный французский просветитель — Жан-Жак Руссо (1712—1778) — скептически относился к оценке общественных функций искусства. Он считал, что в условиях глубокого падения нравственности, с помощью искусства «украшают гирляндами цветов железные цепи, сковывающие людей, заглушают присущее людям сознание истинной свободы, заставляют их любить свое рабство, превращая их в то, что называется цивилизованными народами» [14, с. 67]. Дидро, отличающийся рафинированным вкусом, напротив, возлагал на искусство большие надежды. Он много размышлял об историческом подходе к критериям художественности, о понятии правды и правдоподобия в искусстве.

Если у Дидро загадочный синоним красоты — «соотношение» — можно было понять лишь после ознакомления с его работами, где защищалось подражание натуре в музыке, драме и живописи, то у Руссо это же стремление к связи искусства с природой было явным, четко и сильно выраженным, а не завуалированным в некие таинственные абстрактные определения. Руссо не создал нового учения о красоте. Его интерес проявлялся лишь в том, что *Руссо всячески подчеркивал новое значение «природы» как модели для искусства. Он неустанно боролся со всем, что, по его мнению, делало неестественным, развращало вкусы французов, будь то одежда, театр или музыка.* Но в его идеях ощущался прежде всего пыл реформатора и лишь потом рассудочность теоретика.

Лучше всего взгляды Руссо можно понять из его диспута с французским теоретиком, музыковедом Ж.Ф.Рамо по поводу различия между французской и итальянской музыкой. Руссо, сторонник восприятия искусства «сердцем», превозносил итальянскую музыку как непосредственное выражение простых страстей народа, проявляющего свои чувства в звуках голоса, народа, который перенес свою природную музыкальность в лирическую оперу. Кроме того, он отрицал возможность существования подлинно французской музыки. Он даже полагал, что во Франции трудно создать настоящую поэзию, т.к. разговорный французский язык, необходимый, по его мнению, для основы музыкальной мелодии, слишком монотонен и сух. Правда, спустя двадцать лет мнение

Руссо в этом вопросе кардинально изменилось, он выдвинул идею о том, что музыкальная гармония не зависит от акцентации и ритмики национальной речи, но эффект гармонии проявляется лишь в физической форме, а медленный хорал воздействует только на эстетический вкус: он воздействует на человеческие чувства как абстрактная схема тембров, которая не вызывает в зрителе и слушателе эмоций. Главное в итоге — это ария. Она аналогична действию или сюжету пьесы и придает единство и смысл всему произведению. Но при этом он все же отмечал, что гармония представляет собой лишь один из элементов музыки и является основой гаммы, на которую нанизывается мелодия, но в этом видится лишь незначительная уступка с его стороны [24, с. 305—306].

Как уже было отмечено выше, Руссо был настроен критически как в оценке достижений современной ему культуры (в различных ее сферах, в том числе и в искусстве), так и в вопросах будущего цивилизации. Уже в первом своем трактате, сделавшем его знаменитым, Руссо, в отличие от большинства просветителей, видевших в развитии наук и искусств основу и критерий общественного прогресса, сформулировал вывод о том, что *во все времена и у всех народов с подъемом наук и искусств деградировала нравственность, распространялись роскошь и развращенность нравов. Все науки и искусства, порожденные, по его мнению, человеческими пороками, вредны по результатам: они порождают праздность, ведут к утрате гражданских качеств, формируют систему уродливого воспитания и вовсе не делают людей счастливыми. Науки и искусства оправдывают, закрепляют и углубляют общественное неравенство, подавляют чувство свободы и побуждают людей любить свое рабство, превращая их в «цивилизационные народы».*

В вопросе о вкусе Руссо полагал, что само чувство вкуса присуще всем людям, но развито у всех по-разному, что зависит и от личностных особенностей человека (его «чувствительности»), и от среды, в которой он живет. Высокого развития вкус достигает в многолюдных обществах, где возможно многообразие сравнений, где преобладают не деловые интересы, но склонность к праздности, увеселениям, удовольствиям. Предметы, формирующие хороший вкус находятся прежде всего в природе, но

также и в искусстве. Именно природа и искусство, обращенное к ней, способствуют воспитанию и совершенствованию вкуса.

Немецкое Просвещение в XVIII столетии представлено именами *Иоганна Иоахима Винкельмана* (1717—1768), создавшего «Историю искусств древности» и пропагандировавшего античный идеал «невозмутимости, благородной простоты и спокойного величия», и *Готхольда Эфраима Лессинга* (1729—1781), заложившего основы просветительского реализма в искусствознании. Несмотря на то, что между ними нередко возникали полемические споры и разногласия, все же во взглядах обоих великих немецких искусствоведов XVIII века было больше сходства, чем различия. Оба горели желанием улучшить художественные вкусы нации, направив ее внимание к греческому первоисточнику. По их мнению, лишь непосредственное знакомство с классическими образцами — тщательное изучение Аристотеля или детальное ознакомление с руинами классической скульптуры в Риме — могло стать спасением для немецких эстетических вкусов: они ожидали от этого знакомства такого же обновления чувств и очищения вкусов, к какому призывали во Франции Дидро и Руссо, бросившие лозунг «назад, к природе».

Лессинг и Винкельман не только осудили ознакомление с классическим стилем из вторых и третьих рук, через посредство комментаторов древних авторов или с помощью гравюр; они вообще с отвращением отвергали старомодный метод «парика и косицы», крикливую напыщенность зданий в стиле барокко, а также выпренность, неестественность и мишурную красоту живописи и садовой архитектуры, отвечавшие слащаво-изысканным французским вкусам. Насколько решительный возврат назад, к классическим оригиналам, означал для Винкельмана лозунг «назад, к природе», ясно видно из совпадения оценок, данных им самим и Руссо творчеству французского скульптора Пигалья. Винкельман был потрясен тем, что скульптор, получивший образование в Риме, мог опуститься до такой непристойной чувственности: «Нежность сидящей мраморной Венеры в Потсдаме, работы Пигалья из Парижа, предполагает такое состояние, при котором у нее вот-вот потекут слюнки и она ловит воздух, словом, она должна изображать сладострастное томление. Можно ли поверить,

что этот человек был послан на несколько лет в Рим для того, чтобы научиться подражать древним» [1, с. 209].

Как и Руссо, Винкельман считал, что вкус — «способность чувствовать прекрасное» — дарован всем разумным существам небом, «но весьма в различной степени» [2, с. 218].

В результате длительных и тщательных исследований остатков античных скульптур в Риме Винкельман пришел к выводу, что *идеал прекрасного у греков основывался на атрибутах величественности и покоя, которые он противопоставлял модной в то время тенденции к преувеличению и витиеватости*. Он приехал в Рим в том году, когда начались археологические раскопки в Помпее (1755), и сам писал научные отчеты о находках в Геркулануме. Именно ему принадлежит первая систематическая «История искусства древности» (1764). Однако в этом своем рвении осознать и видеть классические статуи Винкельман представлял собой скорее воплощение давно назревавшего среди ученых интереса к классической археологии, чем первооткрывателя. Тем не менее, его труд представлял собой развитие и обобщение разнообразных материалов, собранных языковедами и антикварами, авторами «Житий» и моралистами, изучавшими ранние формулы цивилизации. Таким образом, Винкельман заложил основы современной научной истории искусства.

В результате изучения античной скульптуры, Винкельман провозгласил новый эстетический идеал, согласно которому *наивысшая красота воплощена в человеческой фигуре. Художник исследует тело человека, подобно философу, исследующему формы проявления Духа. Красота человеческого тела заключается в гармонии его частей и во взаимосвязи между ними, выраженной в виде функциональной эллиптической линии. Эта эллиптическая линия одновременно и единообразна и различна, «но... какая именно более или менее эллиптическая линия образует различные составные части красоты, алгебраическим путем определить невозможно. Однако древние ее знали, и мы ее находим у них, начиная с человека и кончая сосудами»* [1, с. 195].

Итак, древние знали «линию красоты» и в силу этого умели располагать складки одежды и драпировки, ваять линии лица и находить пропорции тела так, что их произведения воплощали подлинную красоту. Поэтому, как неустанно повторял Винкельман,

им и удавалось достигать общего впечатления благородной красоты и спокойного величия. «Подобно воде, которая тем совершеннее, чем меньше в ней вкуса», красота достигает совершенства тогда, когда она наиболее проста, свободна от вычурности, напряженности и суемудрия [2, с. 207].

Одежды древних статуй ниспадают легкими, спокойными складками, это обуславливалось тем, что «боги... изображались как бы стоящими в священных местах, где царит покой». Их одеяниям не подобает быть «игрушкой ветров» или «походить на реюющие флаги» [1, с. 211]. Этот идеал сдержанности и гармонического спокойствия Винкельман при всяком удобном случае противопоставлял мятущейся, бурлящей страстности, столь популярной тогда в искусстве. Он говорил, что современным ценителям искусства безмятежная поза кажется скучной, и поэтому головы статуй выворачиваются так резко, словно тех, кому они принадлежат, поразила молния. «Выражение... рук так же напряженно, как у начинающего проповедника на кафедре», а «грации разряжены в платья, напоминающие те, что надевают на крестинь» [1, с. 210].

Таким образом, после долгого и любовного изучения древних статуй и полотен в Риме, которому Винкельман посвятил всю свою жизнь, он создал эстетический идеал безмятежности и спокойствия. Винкельман проводил параллель между развитием античного искусства и биологическим процессом, когда живое существо постепенно достигает зрелости, проходит затем несколько фаз развития и, наконец, гибнет. Большая часть выводов, сделанных Винкельманом в его труде, в настоящее время устарела, т.к. использованный им материал не содержал подлинных образцов, относящихся к раннему периоду греческого искусства. Однако авторитет его до сих пор непреложен, т.к. именно Винкельман высказал идею эволюции стилей и, кроме того, оставил в наследство свои идеалы, эрудицию и энтузиазм гениям, которым суждено было прийти ему на смену: Гете и Шиллеру, Шеллингу и Гегелю. Он говорил, что «история искусства должна учить о его происхождении, развитии, изменениях и упадке, а также о различных стилях народов, эпох и художников, и все это по возможности подтвердить памятниками древности, сохранившимися до нашего времени» [3, с. 3].

Так, Винкельман различал четыре стадии развития греческого искусства, следовавшие за начальным, аморфным моментом. К первой стадии он относил древнейшее греческое искусство до эпохи Фидия — с суровой и мощной манерой рисунка, подчас насыщенное мельчайшими деталями, но лишенное изящества. Второй период восходил к временам Фидия и Скопаса. Винкельман называл этот период «эпохой возвышенного, или величественного, стиля», который он считал высшим проявлением пластического гения греков. По его словам, для этого стиля были характерны величая простота и единство. Соответствующим периодом в истории итальянской живописи Винкельман называл эпоху Рафаэля. Третий период у него приходился на эпоху Праксителя, и отличительными его признаками были более утонченная красота и грация. Этому периоду в итальянской живописи соответствовал стиль Гвидо Рени. Четвертый период составляли подражатели, чье творчество эклектично и не представляет, с точки зрения Винкельмана, особого интереса [3, с. 198—223].

Однако в работах Винкельмана можно отметить и ряд противоречивых идей. Так, концепция красоты, изложенная им в ряде очерков и в отдельных положениях его «Истории», противоречит идеалу богатства форм и терпимости в искусстве, вытекающему из его труда в целом. Винкельман называл «прекрасным» третий период, но все его симпатии явно относились ко второму периоду. Противореча самому себе, он считал его устремленным к «истинной красоте», но при этом отмечал, что произведения, относящиеся к этому второму, возвышенному периоду, эпохе Фидия, почти не отражают душевных волнений. Он то восхищался почти бесцветной безмятежностью линий и форм, где нет души, то настойчиво твердил, что красота, лишенная выражения, нема. Он считал, что избыток выражения — это переход грани, за которой начинается уродливость. Но, с другой стороны, недостаток выразительности убивает прекрасное.

Если художник стремится создать прекрасное произведение, он должен отразить в нем характерные, индивидуальные черты лица изображаемого им человека, пропорции его тела и ясно выразить какое-либо определенное чувство. С другой стороны, художественный идеал предполагает возвышенное состояние души — величие и спокойствие, но выражается это душевное

состояние движением тел и мимикой. Винкельман так и не сумел установить логической связи между этими двумя идеалами.

Именно эту запутанную проблему соперничества между внешней, формальной красотой, лишенной эмоциональной экспрессии, и красотой, отражающей чувства, попытался разрешить Лессинг в своей знаменитой работе «Лаокоон, или о границах живописи и поэзии». Устанавливая границы между поэзией и живописью, Лессинг решительно выступил против принципов классицизма и его ориентации на абстрактно-логический способ типизации. Отстаивая мысль о расширении искусством своих границ, он утверждал, что теперь *искусство может подражать «всей видимой природе, в которой красота составляет лишь малую часть», и призвание художника — подчинять красоту основному устремлению и не пытаться воплотить ее в большей мере, чем это позволяют правда и выразительность* [11, с. 396—397].

Непосредственным поводом для создания «Лаокоона» послужило заявление Винкельмана в одной из его ранних работ о том, что причиной того, что Лаокоон, изображенный в скульптурной группе, удерживает крик, в то время как у Вергилия он пронзительно кричит, является благородная сдержанность и простота греческого гения, превосходящего гений латинян. Лессинг признавал достоверность изложенных Винкельманом положений. Однако он настаивал на ином толковании упомянутого факта. Философ утверждал, что греки, равно как и латиняне, следуя призывам самой матери-природы, допускали, что небожители могут неистово выражать свои чувства. Чтобы подкрепить свое утверждение примером, он напоминал, что герои Гомера нередко падали наземь с воплями, что Венера при малейшей царапине громко кричала, энергично выражая испытываемые ею страдания, и что даже «мужественный Марс, почувствовав в теле копьё Диомеда, кричит столь ужасно, как будто разом закричали десять тысяч разъяренных воинов» [12, с. 75].

Следовательно, поскольку греческие художники вовсе не протестуют против энергичного выражения чувств, необходимо было искать какую-то другую причину, объясняющую сдержанность, наблюдаемую в скульптурной группе «Лаокоон». Эту причину Лессинг объяснял *требованиями пластической красоты, полагая, что античный художник именно так «стремился к изображению*

*высшей красоты, возможной в данных условиях, при телесной боли» [12, с. 87]. Художник может изобразить действие, происходящее одно лишь мгновение, но это мгновение в восприятии зрителя длится целую вечность. Поэтому, по разумению Лессинга, не следует запечатлевать в мраморе какие-либо крайности, а также развитие эмоциональных процессов. Поэт же, напротив, не связан необходимостью сосредоточивать свои образы в одном кратчайшем отрезке времени, а потому может всякое действие видоизменять, доводить до конца. Таким образом, средства живописи — тела и краски, взятые в пространстве, средства поэзии — членораздельные звуки, воспринимаемые во времени.*

И все же в видимых символах может косвенно выражаться действие, а поэтические символы могут косвенно изображать материальные тела, поскольку тела, обычный объект живописи, существуют и изменяются во времени. *И чтобы подчеркнуть в каком-то предмете характерное для него свойство, его уникальность, чтобы воплотить в изображении историю самого предмета и отразить его будущую судьбу, художник должен запечатлеть действие в момент кульминации, выразив его через видимую форму.* Подобное правило, по мнению Лессинга, применимо и в отношении поэзии. Предметы являются подходящим материалом для поэзии, если они производят действие, продолжающееся во времени. Следовательно, считал Лессинг, поэт должен описывать предметы лишь постольку, поскольку они относятся к этому действию, причем описывать их следует сжато и наиболее образно. Подчас достаточно одного эпитета.

Проводя столь резкую грань между словесным искусством и изобразительным, Лессинг признавал, что они вовсе не исключают друг друга, и есть некая точка их соприкосновения — это «момент кульминации».

Однако основной причиной, побудившей Лессинга написать «Лаокоон», послужило не столько стремление систематизировать свои разрозненные мысли, сколько его борьба с влиятельной тенденцией, возникшей в современной ему поэзии. В эпоху Лессинга как в Англии, так во Франции принято было толковать классических поэтов на основании уцелевших предметов античного искусства. Лессинг склонялся скорее к тому, чтобы разграничивать виды искусства, а не развивать эту идею их ассимиляции. И он не

только ставил себе целью разграничивать их на основе коренных философских принципов, но одновременно выступал против распространённого в ту пору мнения, что живопись — искусство более высокое, чем поэзия, поскольку рамки его шире. Лессинг полагал, что возможности поэзии простираются еще дальше, она может отражать различные, даже самые негативные мотивы.

В другом значительном произведении Лессинга — «Гамбургская драматургия» (работе по теории драмы) — затрагиваются две актуальные для того времени проблемы: во-первых, как и на какой основе должно развиваться драматическое искусство и, во-вторых, какую роль в этом играет античное наследие (в частности, «Поэтика» Аристотеля, его рассуждения об истоках и сущности хорошей драмы, ее влиянии на реципиента). Лессинг утверждал, что у Аристотеля, а следовательно, и в любой хорошей пьесе существует лишь одно важное единство — единство действия, и что идеи ограничения места и времени обуславливались у греков специфическими условиями постановки и сценической композиции. По мнению Лессинга, драматург, заставляющий положительного героя пьесы страдать без всякой с его стороны вины, поступает варварски и против положений Аристотеля. *В аристотелевской идее достоверности Лессинг усматривал проявление строго причинной связи. В пьесе не должны изображаться неожиданные смерти, все действия должны быть логически взаимосвязаны. Волна страсти должна постепенно нарастать в восприятии зрителя, а не просто описываться. Характер, предполагаемый в действующих лицах, должен подтверждаться их действиями, а не тем, что говорят о них на сцене* [10, с. 75—77, 115—126].

Лессинг также верил в облагораживающее действие драмы, но вопреки расхожей в то время трактовке катарсиса (трагедия должна внушать зрителю или чувство жалости, или чувство страха, и быть очищенным — значит испытать желание избежать действия, подобного увиденному на сцене), он полагал, что Аристотель хотел вызвать в зрителе не жалость и не ужас, а смешанное чувство жалости и боязни, подразумевая под этим, что истинный страх — это чувство трепета перед чем-то страшным и неизбежным, могущим случиться с нами самими и вызывающим в нас сострадание к жертвам рока. Он расширил понятие страха до

пределов «всемирного содрогания», т.е. сознания такого внушающего трепет устройства мира, когда над каждым из его обитателей висит дамоклов меч судьбы [11, с. 569—576].

Таким образом, Винкельман и Лессинг произвели коренной переворот в изучении искусства, подспудно заложив тем самым культурологические основы его дальнейших исследований. Однако эта революция оказалась консервативной: каноны классицизма были низвергнуты ради классицизма, освеженного соприкосновением с греческими первоисточниками.

Среди немецких просветителей, активно занимавшихся художественной проблематикой, кроме Винкельмана и Лессинга, был *Иоганн Готфрид фон Гердер* (1744—1803). Свою деятельность он начал с того, что стал проповедовать самые современные и радикальные идеи в этой области. Изучение прекрасного, по словам Гердера, имеет право называться «прекрасным» не в большей степени, чем изучение квадратных или овальных фигур может называться квадратным или овальным. Следует резко отграничить художественное явление от его восприятия, всякого рода распознавания, осмысления [5, с. 227—274].

Таким образом, вслед за Винкельманом Гердер занялся разработкой программы искусствознания как самостоятельной научной дисциплины, но главное — это то, что он первым связал это новое научное направление с антропологией, которая рассматривает свой предмет — человека — как единое целое, неделимое сочетание тела и Духа, чувств и интеллекта. Этот предмет, являясь живым единством, порождается и существует благодаря другому, большему единству — природе. В соответствии с такими метафизическими предпосылками дальнейшее развитие эстетических взглядов Гердера приняло сенсуалистическое и физиологическое направление. Он полагал, что три основных чувства — зрение, слух и ощущение — являются инструментами, с помощью которых мы познаем красоту. Каждое из этих чувств владеет особой областью искусства, где существуют определенные требования и правила. И неясности, возникающие при оценке всех трех видов искусства (живописи, музыки и скульптуры), объясняются главным образом смешением соответствующих критериев. Например, о произведениях скульптуры обычно судят не по тому, как они осязаются, а по тому, какими они предстают нашему взору.

Идеи Гердера стали выражением нового подхода к изучению искусства. Этим и выделяется этот мыслитель среди других художественных критиков того времени, его отличает и широкий кругозор, и особое утонченное восприятие, и «профессиональное чутье». Критик Шекспира, собиратель фольклора, переводчик и комментатор зарубежных поэтов, он открыл новую эпоху в духовной жизни Германии. Предложенный Гердером *метод оценки произведений искусства, характерный для эстетической феноменологии и основанный на изучении человеческой природы, может по праву называться универсальным. Его метод позволяет нам «ценить красоту, не искаженную национальным или личным вкусом, повсюду, где она существует, во все эпохи, в любой стране, в любом виде искусства и во всяком ее проявлении; красоту, освобожденную от всего чуждого ей, находящую отклик и ощущаемую во всей ее прозрачной чистоте в душе каждого. Счастлив тот, кто воспринимает красоту именно так! Он посвящен в таинства муз, ему понятны все эпохи, всякие воспоминания и любые произведения искусства; область его ощущений бесконечна, как сама история человечества, она охватывает все века и все школы искусства, и в центре этого необъятного круга — творец и прекрасное»* [24, с. 335].

Гердер не довольствовался лишь тем, чтобы восхищаться обилием красоты в поэзии и искусстве всех веков и эпох. Он рассматривал это богатство как великое культурное наследие человечества. Слушая народные песни на различных языках, он различал в них «голоса народов» (голоса культур этих народов). Художественное чутье, безграничное в своей способности к наслаждению и сочувствию людям, открыло перед ним истинный смысл истории. Наиболее ценным из исследований Гердера явился труд «Идеи о философии истории человечества» [5, с. 227—274].

Утонченный эстетический вкус, которого требовала феноменология Гердера, вовсе не представлялся автором как качество, присущее лишь философу или филологу. Этот дар свойствен внутренней природе человека, его «гуманности». Высшее эстетическое восприятие — это «аромат» человеколюбивой и уравновешенной души.

Но Гердера интересовало не само чувственное восприятие, а его символическое значение. Доктрина этого мыслителя, несмотря

на сенсуалистический уклон, сосредоточивалась на проблеме выражения. Гердер верил в дух человека. Но в то же время он благоговел перед природой — тем естественным миром, который самостоятельно движется в собственной сфере и обладает своим собственным совершенством. Для того чтобы примирить эти противоположные стороны своего учения, Гердер наделил самое существо природы стремлением к союзу с духом. Проблема подобного союза разрешалась им двояко. Сначала он предложил динамическое разрешение ее, истолковывая природу как процесс эволюции, проходящий различные стадии и достигающий ясности и совершенства чистого духа. И хотя эта мысль Гердера осталась незавершенной, то был черновой набросок, видение мечтателя, но второе, «статическое» решение привело философа к созданию основных принципов его теории искусства.

Почти во всех его произведениях то и дело поднимается проблема взаимной связи между мыслью и выражением, внутренней жизнью и ее внешними признаками: является ли «прекрасное тело оболочкой прекрасной души»? Над этим вопросом Гердер размышляет в «Трактате о происхождении языка». Крик страдающего животного и патетическое красноречие Филоктета характеризуют разные стадии одного и того же явления.

Гердер подчеркивал несоответствие значения и признака и в то же время свидетельствовал о разумной связи между ними, — связи, без которой были бы немыслимы всякие сношения между людьми. Далее Гердер установил, что *наиболее насыщенной формой выражения является произведение искусства. Здесь идея и ее воплощение неразделимы, органически взаимосвязаны, а идея «свободного выражения» относится к форме не как тело к оболочке, а как душа к телу.*

Именно в свете этой теории выражения мы и должны понимать предложенную Гердером феноменологию чувств. Его точка зрения может быть названа «экстатическим сенсуализмом», схожим с теорией мистиков, которые «вкушают» бога. Придавая чувствам большее значение, чем предшествовавшие ему мыслители, Гердер восхищался мыслью о том, что бог являет себя даже в области, более всего отдаленной от его духовной сущности. Произведения искусства говорили Гердеру двойственным языком. В них проявлялась затаенная мысль художника, а через него — вкус

эпох и народов. В то же время он находил в них неясные, загадочные следы «поступи Господа, шагающего по истории человечества» [24, с. 334—337].

И еще одна идея Гердера, с точки зрения культурологического подхода в искусствознании, заслуживает внимания. Так, по мнению философа, в греческой скульптуре видимо и осязаемо воплотилось абсолютное, существующее вне времени откровение человечеству. Иными словами, *искусство способно и призвано не только отражать и выражать достоинства, не только обличать пороки определенной культурной эпохи, но и заключать в себе вечные ценности.*

Выдающимся английским теоретиком искусства XVIII столетия был автор знаменитого трактата «Анализ красоты» — художник *Уильям Хогарт* (1697—1764). В этой работе мыслитель отстаивал самостоятельность художественно-эстетических принципов в оценке искусства, критиковал распространенное в то время мнение о тождестве художественной и нравственной красоты.

Так, Хогарт всю школу «Вкуса XVIII века» сатирически представил и высмеял в своих графических и живописных произведениях. Протестуя против надуманного ортодоксального «вкуса», Хогарт возмущался также моралистическим тоном произведений того времени. Он утверждал, что все, кто писал о грации, скоро свернули на «протоптанную стезю рассуждений о нравственной красоте» [16, с. 107].

В своей собственной теории Хогарт предлагал определенный (не моральный и не литературный, а абсолютный) ключ к загадке, которую представляет собой природа красоты. Примечательно, что в своих рассуждениях он, как и другие просветители, оттачивался от примеров великих мастеров античности и Возрождения. В число иллюстраций к его книге, где воспроизводилось множество рисунков, подтверждающих его теорию, Хогарт включил нарисованный Микеланджело торс, который, по мнению мыслителя, олицетворял эту «тайну искусства». Приведя много имен и дат, он объявил, что наконец раскрыта сущность «прекрасного идеала», найден ключ, с помощью которого именно грекам удалось превзойти по красоте искусства другие нации. Этот секрет имел определенное математическое значение.

Задавшись целью объяснить, «что именно заставляет нас считать формы одних вещей красивыми, других же безобразными; одних привлекательными, других — наоборот, Хогарт решил подробно исследовать и раскрыть «существо тех линий и их различные сочетания, посредством которых в нашем сознании возникают представления обо всем многообразии форм, какое только можно себе вообразить» [16, с. 117].

Многие искусствоведы, отмечал он, говорили о различных видах красивых линий и видели в хорошо нарисованной линии безошибочный критерий наивысшего художественного мастерства. Дюфренуа и Роже де Пиль писали, что красота и изящество во многом зависят от непрерывных, волнообразных, змеевидных линий. Но эти французские писатели не в силах были определить или обрисовать этот линейный источник грации. Идея Хогарта заключалась в том, что *секрет красоты не в разнообразии волнообразных линий, а именно в «точной змеевидной линии».*

Мыслитель утверждал, что точная змеевидная линия — это высшая степень красоты, однако спиралеобразные линии (такие, которые подошли бы под описание французских авторов) так же часто бывают безобразными, как и прекрасными. Все зависит, по мнению Хогарта, от правильной глубины изгиба и соотношений между изгибами в идеальной линии. «Линия красоты, — писал он, — состоит из двух контрастирующих изгибов. Эти изгибы должны быть направлены в противоположные стороны и иметь среднюю глубину, т.е. не должны быть ни слишком выпуклыми и широкими, ни слишком мелкими и узкими — «змеевидная линия, изгибаясь и извиваясь одновременно в разных направлениях, доставляет удовольствие глазу, заставляя его следить за бесконечностью своего многообразия, ...она несет в себе различное содержание» [16, с. 138—139]. Хогарт сравнивал вид этой линии с конусообразным движением пламени.

Свое открытие Хогарт использовал для определения красоты линий целого ряда предметов, естественных и искусственных, например, линий лепестка ириса, различных костей в теле, колоколов, подсвечников, ножек кресел, корсетов, рога изобилия, змей и лошадей. Примечательно, что свои наблюдения Хогарт не ограничивал формальной стороной. По его мнению, *эмоциональное значение картины имеет ту же техническую основу.* Прямые

линии, по словам Хогарта, придают людям глупый и смешной вид. Выпуклые линии лица и тела Силена делают его похожим на свинью [16, с. 190].

Излагая свою теорию линии красоты, Хогарт верил, что он открыл правильный стандарт, причастный к вечным и неизменным математическим принципам. «Те линии, в которых содержится наибольшее разнообразие, больше всего способствуют появлению красоты», — говорил он. Нескладная фигура — это фигура, составленная из однообразных линий. И перечисляя отвлеченные признаки красоты, такие как многообразие, единообразие, простота, сложность и величина, соответствие, симметрия, четкость, он отдавал пальму первенства разнообразию. «Уметь хорошо творить — это значит уметь хорошо разнообразить» [16, с. 122].

*Простота без разнообразия, как отмечает философ, порождает скуку, а симметрия прекрасна только тогда, когда служит соответствию.* Для обиходных предметов, таких как стулья и столы, соответствие цели является важным художественно-эстетическим качеством. Но чаще всего Хогарт обращался к разнообразию и сложности как к стимулам физического и душевного движения. «Живой ум, — писал он, — всегда склонен быть в действии» [16, с. 130]. Глаз получает наслаждение, следя за изгибами, рука испытывает удовольствие, делая быстрые движения пером или карандашом. Движение, которое совершает наш глаз, наблюдая деревенский танец, Хогарт называл развлечением. Очарование лица он объяснял разнообразием его выражений, а очарование тела — разнообразием искусно сшитой одежды и украшений, благодаря которому избегают пресыщения.

Подобно многим другим авторам магических формул Хогарт полагал, что признание его принципа змеевидной линии может принести художникам большую практическую пользу. Он говорил, что, руководствуясь этим принципом, можно создать новые формы архитектуры. Только таким путем, по мнению Хогарта, можно освободиться от влияния Палладио, рабски подражать которому считал для себя обязательным каждый архитектор того времени, независимо от того, требовалось строить дворец в Лапландии или в Вест-Индии [16, с. 143].

Философ считал, что *изучение природы во всем разнообразии ее форм гораздо полезнее для воспитания художника, чем*

*копирование старых, хотя бы даже и безупречных художественных образцов.* Именно эта мысль лежит в основе той эстетической системы, которую Хогарт представил в своем «Анализе красоты». Он обрушивался на всех «исправителей природы» и не боялся утверждать, что даже образцовые произведения искусства всегда уступают бесконечному разнообразию действительности. Он полагал, что любые шедевры живописи «никогда не представляют таких красот, которые не были бы одновременно и подражанием природе, и уступали бы своим образцам».

«Анализ красоты» Хогарта — не мемуары и не художественное завещание прославленного художника, тем более, не научный трактат, обращенный к читателю-профессионалу. Как подчеркивал он сам в тексте своей книги, его работа адресуется вовсе не к одним лишь художникам, и что он сознательно стремился избежать специальной терминологии. Книга рассчитана на читателей всех возрастов и профессий, на всякого, кто в сфере своей деятельности хотел бы ответить на вопрос, что красиво и что безобразно в жизни и в искусстве. Труд этот был задуман как своего рода универсальное пособие, необходимое как деятелям всех видов искусства, так и каждому человеку, желающему утвердить в своем сознании изменчивые и еще «неустойчивые представления» о вкусе.

Живописные и особенно графические произведения Хогарта также (если не в большей мере) обнаруживают в нем одного из ярких представителей Просвещения. Уже в самых первых своих работах он откликнулся в довольно острой сатирической форме на весьма злободневные, социально значимые темы (одна из гравюр была посвящена спекулятивным махинациям злополучной «Компании южных морей», вторая высмеивала модные «Маскарады и оперы»).

Всеми доступными средствами выразительности Хогарт стремился обличить и осудить социальные условия своего века. А век этот действительно был таков, что заставлял содрогаться самые черствые сердца и побуждал к тревожному раздумью самых ленивых и беспечных наблюдателей жизни. Жажда обогащения охватила все верхние общественные слои: буржуазия в союзе с дворянством, а иногда выступая и против него, вела ожесточенную борьбу за свое экономическое господство; корыстолюбие, взяточничество,

продажность господствовали во всех бюрократических кругах, оказывая тлетворное, разлагающее действие на все общество. Бесправие трудовой массы усиливалось, хищническая деятельность в колониальных владениях достигла небывалой активности и цинизма; партийная борьба между тори и вигами приобрела откровенно демагогический характер.

Испорченность нравов во всех общественных слоях была в глаза: разбои, грабежи и безудержное воровство, которое не могло ослабить самое суровое уголовное законодательство. Беспробудное пьянство, грубость и жестокость, возведенные в норму поведения, распутство, не встречавшее никаких преград, — таковы были некоторые черты той общественной жизни, которую наблюдал Хогарт вместе со своими современниками. Естественно поэтому, что в окружающей его действительности Хогарт особенно внимательно всматривался в картины порока, нужды и бедственных состояний, во всех их степенях и градациях, вплоть до самых отталкивающих и отвратительных. Его неотразимо влекли к себе трущобы, тюрьмы, искаженные человеческие черты, искалеченные чувства. *Одним из первых в английской живописи Хогарт сумел увидеть жизнь во всей ее неприглядной нагоде и воспроизвести ее во всей ее суровой правде.*

Эта правда была мало похожа на то, что изображала тогда живопись и на то, что требовалось от нее ценителями искусства. Этим явным несоответствием в значительной мере и предопределялось неизменно критическое отношение Хогарта к современным ему английским художникам, его резкое несогласие с ними по всем кардинальным вопросам художественной теории и практики. К другим искусствам Хогарт, напротив, питал совсем противоположные чувства, что также представляется вполне естественным. Английская литература и театр ранее английской живописи допустили правду жизни на страницы романов и повестей или на сценические подмостки. От этого и проистекает, быть может, столь тесное родство картин и рисунков Хогарта с литературой и театром его времени. На эти виды искусства он опирался тогда, когда не чувствовал поддержки в отечественных живописных традициях. Дефо, Свифт и Филдинг со своей повествовательной прозой, Лилло и Эдвард Мур со своими «мещанскими драмами» — если упоминать только о главных представителях

реалистической литературы первой половины XVIII века — поясняют больше в живописном наследии Хогарта, чем сопоставления этого наследия с творчеством художников того времени.

С этим родством соглашался и сам английский художник. Он открыто признавал, что решился «создать на полотне картины, подобные театральным представлениям», но он имел в виду «только такие сцены, в которых актерами выступают живые люди», изображенные правдиво, без прикрас. Хогарт не без основания полагал, что, сделав такое открытие, он вступил на новый, еще никем из художников не испробованный творческий путь, обратившись «к совсем новому жанру, а именно к писанию картин и созданию гравюр на современные нравственные темы — к области, еще вовсе не испробованной ни в одной стране и ни в какие времена» [16, с. 22—23].

*В этом новом жанре, по мнению художника, наибольшую общественную пользу приносят такие сюжеты, какие в равной мере развлекают ум и обогащают его; поэтому развлекательно-наставительные композиции должны расцениваться выше прочих. В живописи, как и в литературе, по мнению Хогарта, первое место должно быть отведено комическому жанру, как обладающему в наибольшей степени указанными достоинствами, хотя ему и противопоставляется то, что именуется «возвышенным» родом. Для всякого рассудительного человека наглядное представление всегда будет более убедительным, чем все доказательства, которые он найдет в тысячах печатных томов.*

И Хогарт предложил зрителю смотреть на людей, изображенных им на картинах и гравюрах, как на актеров, одетых соответственно тем ролям, какие они исполняют — драматическим, комедийным, фарсовым, в соответствии с драматургическими разграничениями и с важнейшими социальными сферами действительной жизни. В этом и выразилось его художественное кредо. Все наиболее существенное из того, что было создано Хогартом в области живописи, относится к этому изобретенному им жанру — картин, объединенных в своего рода сюжетные циклы, подобные драматическим сценам, последовательно раскрывающимся перед зрителями и подчиненным тематическому единству. Именно в этом жанре картин-сюит, выполненных первоначально на холстах, а затем повторенных в гравюрах, Хогарт нашел свое

артистическое призвание. Они обеспечили ему признание и славу, определив его почетное место среди выдающихся мастеров английской живописи XVIII века. Он создал целый ряд морально-сатирических циклов живописных и графических работ: «Карьера проститутки», «Карьера распутника», «Модный брак», «Великосветский вкус», «Прилежание и леность», «Переулочек Джина» и др. Так в творчестве Хогарта раскрылась с необычайной для того времени полнотой и убедительностью английская действительность XVIII века, во всех ее социальных контрастах и противоречиях. Страшный и отталкивающий мир, который показал Хогарт в своих картинах, гравюрах, рисунках, никогда еще не воспроизводился и даже не замечался европейскими художниками. Салонные живописцы того времени еще любили изображать утонченный и кокетливый быт, портреты модных франтов или великосветских красавиц в шелках и кружевах посреди условного пейзажа, ленивые прогулки по паркам среди цветов и журчащих фонтанов, интерьеры богатых поместий, сцены в нарядных гостиных и танцевальных залах, полные изящества и веселого бездумного оживления, парадные картины охот с образцовой псарней и другие идиллические сельские забавы.

*Новаторство Хогарта заключалось в том, что он не только противопоставил сфере рафинированных чувств и утонченных любезностей мир совершенно иных ощущений — порочных страстей, иступленной злобы, грубого сквернословия, — отвращающий взоры и шокирующий сознание, но и привел их в непосредственное соприкосновение друг с другом:* в изящных джентльменах он увидел убийц, а в великосветских модницах — вульгарных потаскушек. Вместо салонных развлечений он стал изображать ночные попойки, дикий разгул, неприкрытый разврат и азартные игры, доводящие до безумия и преступления. Сферы социальной действительности и житейской практики, далекие друг от друга в представлениях искусства того времени, у Хогарта неразрывно связаны и изображены как единый общественный комплекс.

Истории непрерывного движения вверх и вниз по социальной лестнице с исчерпывающей документальностью представлены в его сюжетных циклах: например, типичная биография бедной провинциалки, очутившейся в Лондоне, попавшей в сети опытной сводницы, проданной великосветскому распутнику и опустившейся

затем до последней черты позора и нищеты; рассказывается также история типичного великосветского брака по расчету, хотя она и разыграна в других костюмах и декорациях, но столь же поучительна и печальна по своей развязке.

Вглядываясь в жестокий и неприглядный мир, изображенный Хогартом с удивительной широтой социального охвата, мы не можем не видеть, как от картины к картине, от эстампа к эстампу росло возмущение художника, все внимательнее присматривавшегося к действительности и старавшегося понять ее движущие силы. Картины великосветских гостиных сменялись сценами в ночных притонах, тюрьмах, сумасшедшем доме или анатомическом театре. Убийцы над трупами своих любовниц, модный фронт, превратившийся в грязного идиота, посаженного на цепь и ногтями рвущего на части свое голое тело; голодный горемыка, вместе с собакой грызущий давно обглоданную кость; самоубийцы, болтающиеся в петле; дети, упивающиеся джином. Хогарт был неистощим в изложении подробностей такого рода, из которых каждая может служить надежным историческим источником для разнообразных социальных исследований.

Знаменательно, что Хогарт, тесно связанный с просветительской литературой первой половины XVIII века, первые одобрения получил именно от представителей наиболее прогрессивного лагеря английских публицистов и писателей. Но мыслитель был прозван «лжепророком красоты» Англии XVIII века. Во многих отношениях он не был типичен для своего времени. Его взгляды, с их неразрешимым противоречием между рациональным классическим содержанием и иррациональным чувственным происхождением, пожалуй, были ближе к идеям французского критика Дидро, чем к общепринятым понятиям о красоте и искусстве живописи того времени.

Разброс идей среди самих просветителей иллюстрирует дилемму той эпохи. XVIII век только поставил вопросы, ответить на которые было призвано следующее столетие. Общая панорама художественной практики позволяет судить, что в Новое время искусство уже в полной мере ощущает себя деятельностью самодостаточной. *Существенные для эпохи этические проблемы, становясь предметом искусства, претворяются в совершенной художественной форме, позволяющей избежать прямой дидактики*

*и морализаторства.* Исторически сложившийся уровень художественного вкуса выражает себя в требовании полноценного художественного переживания — лишь в зависимости от этого условия в произведении способны проявиться этические, политические, религиозные мотивы.

Искусство, таким образом, окончательно освободилось от «подпорок» религиозного или морализаторского обоснования, в то время как в художественной теории XVIII века осмысление этого процесса запаздывало. В подавляющем большинстве теории носили размытый характер, проблематика их была сосредоточена на вопросах «искусство и окружающий мир», «искусство и воспитание человека». Просветители еще не готовы были сформулировать мысль об искусстве как деятельности, имеющей оправдание в самой себе.

*События в общественной жизни и культуре конца XVIII столетия еще сильнее трансформировали сознание современников: возникла искренняя вера в бесконечные возможности разума, в силы самого человека: необходимо бесстрашно возделывать возможности разума, и он в конце концов приведет человечество «куда надо» — такой лейтмотив объединял мыслителей и художников.* Рационально разработанные общественные установления явились фундаментом выступлений деятелей французского Просвещения в пользу республиканского правления, организации парламента и т.п. Интеллектуальные лидеры XVIII века были убеждены в существовании и возможности открытия законов, способных усилить гражданские добродетели, помочь формированию гражданского общества. Вместе с тем деятели Просвещения ясно отдавали себе отчет в том, что человек эпохи предпринимательства — существо отнюдь не альтруистическое, а в значительной степени эгоистическое. Интересы потребления, частная собственность — это священо, это то, что движет человеком. Но здесь у просветителей обнаруживается противоречие. С одной стороны, для них характерен взгляд на человека как на фигуру «аллегорическую», т.е. в известной мере идеальную, которую можно успешно воспитывать, формировать, к чему и призвано искусство. С другой стороны, просветители отмечали в человеке сильные природные инстинкты, способные сокрушить любые рациональные установления.

В конце XVIII века характерным противоречием в просветительской теории искусства стало колебание между требованием реализма и возвращением к условности «классического века». От реализма в качестве исходного пункта, от сенсуализма, теории чувственности мыслители пришли к идее о том, что подлинное отношение к предмету есть отношение незаинтересованное. Всякий художник движим той или иной страстью, он стремится к выражению определенного чувства, но вместе с тем искусство не обладало бы полнотой, если бы оно не приближалось к некоторому идеалу, к некоторому выходу из борьбы эгоистических интересов, господствующих в мире.

Это противоречие сводится к противоположности между индивидуальным и общим, между личным, эгоистическим, особым, односторонним и всеобщим, которое, как полагали материалисты XVIII века, имело абстрактный, холодный, неопределенный характер. Отсюда представление об идеальном образе, стоящем над действительностью.

XVII и XVIII века оставляют впечатление удивительно противоречивого времени, резкого столкновения идей, сосуществования полярных точек зрения на природу человека, искусства и мироздания. Обсуждение вопросов художественной теории опиралось преимущественно на традиционные категории эстетики — «мимезис», «катарсис», «мера», «гармония», «симметрия», «композиция» и другие, сложившиеся ранее. Исключение составила категория художественного вкуса, привлекавшая внимание к роли индивидуального аспекта в суждении об искусстве, показавшая, что в любой процесс художественного восприятия «встроен» субъективный компонент. Романтики, пришедшие на смену просветителям, не только сформировали принципиально новый взгляд на искусство, но и выработали особый язык теоретической мысли об искусстве, обогащенный новыми понятиями и категориями.

### *Краткие итоги главы*

1. Художественное сознание Нового времени формировалось большим числом факторов, чем в предыдущие столетия. Интенсивно развивалось художественное творчество, по-прежнему

оказывавшее существенное влияние на художественные установки современников, шло активное публичное обсуждение проблем искусства. Вопросы предназначения искусства, эволюции художественного вкуса, иерархии искусств стали достоянием художественной критики, разрабатывались и самими мастерами искусства.

2. Сосуществование и параллельное развитие мировых художественных стилей подтверждало со стороны искусства своеобразие новой ситуации в культуре, разрушавшей каноны восприятия. Новые культурные условия расширяли и возможности индивидуального начала в художественном творчестве — возможности формирования авторских стилей, утверждения собственно художественного видения. Тем самым искусство получило новые стимулы «самодвижения».

3. Человек, его возможности, предназначение, приобретенные и врожденные качества находятся в центре внимания философов XVIII века. Зондирование человеческих возможностей происходит максимально интенсивно. Ведь после Возрождения человечество прошло еще одну ступень исторического опыта: оно убедилось, что человеческая личность находится во власти тысячи сложных причин. Какой бы внутренней мощью, порывом, волей ни обладал человек, ему не удастся вырваться из природных и социальных уз, нередко формирующих судьбу человека вопреки его воле.

4. Поиски искусства XVIII столетия также отличаются заинтересованным вниманием к человеку, усилием измерить его возможности, проникая в психологию, в анализ его внутренней, субъективной жизни. Эта доминанта пронизывает и искусство барокко, и искусство классицизма. Именно по этой причине искусство Нового времени так тяготеет к драматическим сюжетам, которые характерны для практики как барочной, так и классицистской драмы, художественной литературы, воссоздающих хаотичную картину мира, делающих акцент на видении мира как метаморфозы, на парадоксальности действительности, ее ожесточенной динамике.

5. Теоретики Просвещения важную роль рецепиенту, т.е. тому, кто воспринимает искусство. Акцент художественного творчества не только на объективных сторонах действительности, но и на стремлении через особые языковые средства усилить креативное,

творческое начало, дающее пищу интеллектуальным и эмоциональным способностям самого индивида, побудило просвещенцев к обсуждению объективных и субъективных основ художественного вкуса. Большинство философов XVIII века ограничились рассуждениями о вспомогательной роли искусства в совершенствовании человека; значение художественных произведений они ограничивали помощью в преодолении аффектов, воспитанием нравственных качеств личности.

#### *Вопросы для самоконтроля*

1. Какова историко-культурная основа возникновения и разработки эстетической категории художественного вкуса в XVIII веке?
2. Какие проблемы в русле культурологии искусства развивали мыслители Просвещения?
3. В чем проявлялась двойственность и противоречивость рассуждений мыслителей Просвещения об искусстве?
4. Какие отличительные черты характеризуют художественную теорию и практику французского, немецкого и английского Просвещения?
5. В чем заключалось новаторство английского художника и теоретика У.Хогарта? Какое значение имело его творчество для развития художественной теории и практики?

#### *Литература*

1. Винкельман И.И. Избранные произведения и письма. М.; Л., 1935.
2. Винкельман И.И. Избранные произведения. М., 1996.
3. Винкельман И.И. История искусств древности. Л., 1933.
4. Вольтер Ф.М.А. Эстетика. М., 1974.
5. Гердер И.Г. Избранные сочинения. М.; Л., 1959.
6. Дидро Д. Избранные произведения. М.; Л., 1951.
7. Дидро Д. Салоны: В 2 т. М., 1989.
8. Дидро Д. Эстетика и литературная критика. М., 1980.
9. Лессинг Г.Э. Гамбургская драматургия. М.; Л., 1936.
10. Лессинг Г.Э. Избранные произведения. М., 1953.
11. Лессинг Г.Э. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии. М., 1957.
12. Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980.
13. Руссо Ж.-Ж. Об искусстве. М.; Л., 1959.
14. Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973.
15. Хогарт У. Анализ красоты. Л., 1987.
16. Хоум Г. Основания критики. М., 1977.
17. Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975.
18. Аникст А.А. Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. М., 1967.
19. Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.
20. Базен Ж. История истории искусства: От Вазари до наших дней. М., 1994.
21. Бычков В.В. Эстетика: Учебник. М., 2002.

22. Вёльфлин Г. Ренессанс и барокко. СПб., 1913.
23. Гилберт К.Э., Кун Г. История эстетики. СПб., 2000.
24. Западноевропейская художественная культура XVIII века. М., 1980.
25. Ингарден Р. «Лаокоон» Лессинга // Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962.
26. История европейского искусствознания. От античности до конца XVIII века. М., 1963.
27. Кривцун О.А. Эстетика: Учебник. М., 1998.
28. Кононенко Б.И. Культурология в терминах, понятиях, именах: Справочное учебное пособие. М., 1999.
29. Полищук В.И. Мировая и отечественная культура: Учебное пособие. Екатеринбург, 1993. Ч. 1.
30. Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., 1970.
31. Ренессанс. Барокко. Классицизм. М., 1966.
32. Философия культуры. Становление и развитие. СПб., 1998.

## Глава 6 ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

### § 1. Краткая характеристика эпохи и философских взглядов XVIII века

К концу XVII века капиталистический способ производства наибольшее развитие получил в Англии. Английская буржуазия имела к этому времени уже большие права и довольно быстро обогащалась. Бурно развивалась торговля. Вместо мануфактур появляются фабрики. Машинная индустрия охватывает все новые и новые отрасли промышленности. Во Франции капиталистические отношения развиваются на фоне кризиса сельского хозяйства. Между буржуазией и феодалами идет острая борьба. Обнищание крестьянских масс и рост недовольства мелких ремесленников предвещают приближение революции.

В результате кровопролитной борьбы колоний европейских стран со своими метрополиями в Америке возникает новое государство — США. Германия в этот период раздроблена на большое количество полufeодальных государств. Буржуазия здесь пока значительно слабее дворянства, и капиталистические отношения развиваются слабо. Аналогичная картина была и в Италии.

Что касается России, то она представляла собой отсталую аграрную страну. Русское самодержавие, желая укрепить свою власть и военную мощь империи, способствует развитию необходимых для этого отраслей промышленности. Однако и промышленное производство, и сельское хозяйство строились в России на подневольном крепостном труде.

Государства Ближнего и Дальнего Востока по-прежнему оставались феодальными, теряя свои былую мощь как в культуре, так и в экономике.

*Особенностью науки XVIII века является ее довольно быстрый рост — научная революция. Несмотря на это, продолжают существовать противоречия между уровнем развития науки и прогрессом техники, еще более быстрыми темпами продвигающейся вперед. В XVIII веке по-прежнему сохраняется ситуация,*

*когда техника не очень надеется на своевременную помощь со стороны науки.*

В 60-х годах XVIII века появилась механическая прялка. В 1771 г. в Англии заработала механическая прядильня с большим числом веретен, приводимых в движение одним водяным двигателем. Российский механик К.Фролов в 60-х годах XVIII века построил на Алтайских рудниках аналогичное предприятие, где водяной двигатель приводил в движение внутризаводской транспорт и систему машин для измельчения и промывки руды.

В металлургии XVIII века был усовершенствован процесс получения металлов, были найдены новые способы получения чугуна, железа и стали. Детищем XVIII века является паровая машина. Еще в конце XVII века силу пара пытались использовать для откачки воды из шахт (Сэвери). В 1705 г. англичанин Ньюкомен усовершенствовал изобретение своего соотечественника. Первая паровая машина непрерывного действия с автоматическим регулированием пуска и выпуска пара была построена русским умельцем И.И.Ползуновым (1728—1766) на Алтае в 1765 г. При испытаниях в 1766 г. (уже после смерти Ползунова) она потерпела аварию и поэтому не получила практического применения. Изобретателем паровой машины непрерывного действия стал англичанин Джеймс Уатт (1736—1819), взявший в 1784 г. патент на это изобретение, которое быстро получило широкое распространение. «Паровая эпопея», ставшая предвестником открытия великого закона природы — закона сохранения и превращения энергии, развернулась в XIX веке.

*В XVIII веке оживленно обсуждаются вопросы о путях развития науки, о ее роли в прогрессе общества. Отношение к науке в разных странах было разным. Объясняется это различными социально-экономическими особенностями этих стран. Английская буржуазия, например, уже боится революционизирующего воздействия науки на умы широкого круга людей, она стремится укрепить союз с церковью и дать отпор «вольнодумству». Вот почему в английской философии возникают в этот период учения, стремившиеся доказать совместимость научного знания и религии. Наиболее ярко это было выражено в учении ирландского епископа Беркли (1685—1753). Он утверждал, что дух, сознание, мышление не только первичны, а материя вторична, но и что*

внешний мир существует только в восприятиях человека. Это субъективный идеализм, в частности, его разновидность — солипсизм. Наиболее полно эти взгляды он изложил в своем «Трактате об основах человеческого познания» (1710 г.).

Идеи Беркли развил *Давид Юм* (1711—1776) в своем сочинении «Трактат о человеческой природе» (1739—1740 гг.). Юм целиком отрицал наличие в природе причинных связей, а значит, и возможность науки объяснять явления естественными причинами. Значит, реальный мир непознаваем. Это агностицизм. Юм прославляет капиталистический строй, и английская буржуазия платит ему его признанием: в награду за свои заслуги он получает доходную должность, в то время как другой известный ученый физик и химик *Пристли* (1733—1804) — борец за материализм в науке — едва не поплатился жизнью за свои взгляды при разгроме его лаборатории и вынужден был искать убежища за рубежом.

*Во Франции, где назревала революция, бурно развивались передовые материалистические взгляды. Французские философы — Монтескье, Вольтер, Дидро, Руссо, Гольбах, Ламетри — каждый сам по себе не создали завершенной системы взглядов, но, взятые вместе, их учения представляли целую философскую систему, которая вдохновляла идейное развитие человечества, по крайней мере в течение всего XVIII века.*

Одним из выдающихся французских просветителей первой половины XVIII века был философ и правовед *Шарль Луи Монтескье* (1689—1755). Он выступал с резкой критикой феодального строя, нравов его высших кругов, средневековой схоластики и теологии. Монтескье не был атеистом. Критикуя догматы Католической церкви и отвергая их, он признавал существование мирового разума, т.е. бога, сотворение им мира (природы), установление для этого мира законов и придание ему движения. Но далее Бог, по Монтескье, не вмешивается в развитие природы. Это деизм. Монтескье считал, что основой знания является опыт, чувственное восприятие реального мира.

*Мари Франсуа Вольтер* (1694—1778) — писатель, философ, борец за свободу личности, выступавший против духовного диктата церкви и феодальной идеологии. Он по праву считается главой буржуазных просветителей Франции первой половины XVIII века.

По своим философским взглядам Вольтер был деистом: признавал бога как мировой разум, который создал природу. Критикуя духовный диктат церкви, он лишь стремился ограничить бога в правах, не посягая на его высшее существо. Религию считал полезной для обуздания народа, полагая, что если бы бога не было, то его надо было бы создать. Вольтер не сомневался в существовании внешнего мира, не зависящего от нас, он много сделал для популяризации идей Ньютона и других ученых-естествоиспытателей.

Взгляды французских просветителей второй половины XVIII века, признанной главой которых являлся *Жан Жак Руссо* (1712—1773), существенно отличались от взглядов Вольтера и Монтескье. Если первые (по времени) критиковали феодализм, то идеологическая позиция более поздних выражала уже не интересы нового класса — буржуазии, а интересы в основном мелкой буржуазии, которая вместе с ремесленниками, рабочими, крестьянами и купцами входила в третье сословие (первое и второе составляли духовенство и дворянство). Его работы носили острый критический характер, направленный против феодального строя, абсолютной монархии и общественного неравенства. Книга «*Эмиль, или О воспитании*» была сожжена по приказу парижского парламента, а сам Руссо вынужден был покинуть Францию и вести скитальческий образ жизни в Англии. Только в 1770 г. он поселился в Париже, где и умер в глубокой бедности.

Наиболее последовательно материалистический анализ естествознания был дан *Дени Дидро* (1713—1784). Это был выдающийся просветитель и энциклопедист, стоявший во главе авторской группы по созданию «*Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел*». В 1771—1780 гг. «*Энциклопедия*» была издана в 35 толстых томах. Она оказала огромное влияние на просвещение народных масс и стала одним из наиболее ярких памятников века.

До конца жизни Дидро оставался материалистом, атеистом, революционером и просветителем. В 1773 г. он побывал в России, встречался с Екатериной II, был знаком с некоторыми произведениями М.В.Ломоносова, являлся членом Петербургской Академии художеств. По Дидро, материя неуничтожима, она вечна и существует объективно, ее свойства и формы многообразны, но

все в природе произведено из ограниченного числа неизменных «кирпичиков материи» — молекул. Движение есть способ существования материи (под движением понималось только механическое движение). Дидро много внимания уделяет научному методу исследования.

Сетуя на недостаточность результатов, достигнутых наукой, он пишет: «История наук кишит славными именами; вся земля покрыта памятниками нашей деятельности. Почему же у нас так мало достоверных знаний? ...Абстрактные науки занимали лучшие умы слишком долгое время и слишком безрезультатно; в одних случаях вовсе не изучалось то, что надлежало знать, в других случаях в исследованиях не было ни плана, ни точек зрения, ни метода; нагромождали без конца слова, а знание вещей отставало» [3, с. 99].

*Что касается Германии, то немецкая буржуазия в этот период была довольно слабой и весьма далекой от политической активности. Это сказалось на воззрениях даже ее наиболее выдающегося философа Иммануила Канта (1724—1804).* Главным итогом его первого творческого периода, когда Кант занимался в основном естественными науками (примерно до 1770 г.), стала работа «Всеобщая естественная история и теория неба» (1775 г.), где была изложена разработанная им космогоническая гипотеза происхождения и развития Солнечной планетной системы. По Канту, пространство, в котором существует Солнечная система, перед образованием планет было заполнено рассеянной материей (туманностью), находящейся во вращательном движении вокруг центрального сгущения — Солнца. Планеты возникли из частиц туманности под действием сил притяжения и отталкивания. Кант считал, что Солнечная система не существует вечно. Значит, отдельные части Большой Вселенной имеют свое начало и свой конец.

Гипотеза Канта стала важным шагом в развитии космогонии. Примерно через 50 лет Лаплас выдвинул сходную с кантовской космогоническую гипотезу, именуемую теперь часто гипотезой Канта-Лапласа. Естественнонаучные взгляды Канта не были последовательными. Он, например, признавал существование Бога, сильно ограничивая его функции; он утверждал, что возникновение

даже простейших живых существ невозможно объяснить только на основе естественных причин.

В философских взглядах, сформированных, главным образом, во второй его творческий период, Кант также был непоследователен. Он изложил их в сочинениях «Критика чистого разума» (1761 г.), «Критика практического разума» (1788 г.) и «Критика способности суждения» (1790 г.). В «Критике чистого разума» Кант изложил свою теорию познания. Он делит познание на два вида: априорное (доопытное) и опытное (эмпирическое), полагая, что априорные формы знания заложены в сознании всех людей и одинаковы для всех. Но, по Канту, объекты внешнего мира — это «вещи в себе», т.е. мы не можем иметь о них достоверного знания. Рассудок, по Канту не черпает свои законы из природы, а предписывает их ей, он является источником всеобщего порядка природы. Как видно, в философии Канта перемешан материализм и идеализм. За эту непоследовательность и половинчатость Канта с ним вели острую борьбу как материалисты, так и идеалисты.

Следует заметить, что *идеалистические философские теории XVIII века, а также запутанные и непоследовательные философские учения не оказали большого влияния на умы естествоиспытателей XVIII века. Быстрое развитие промышленного производства способствовало росту авторитета материалистических взглядов.*

## **§ 2. Некоторые особенности науки XVIII века**

*Многие ученые XVIII века, понимая, что ценность науки — в ее практической пользе, с большим энтузиазмом разрабатывали ее практические приложения. В числе таких исследователей следует назвать Эйлера, Ломоносова, Лавуазье, Монжа, Бернулли. В XVIII веке было создано много Академий: 1700 г. — Прусская, 1725 г. — Петербургская, 1729 г. — Шведская. Создаются Академии во многих городах Франции, в столицах некоторых немецких княжеств. Открытие Академий приводило к появлению новых периодических научных изданий, поскольку каждая Академия обычно имела свой журнал. Что касается университетов, то они мало изменились по сравнению со Средневековьем и находились на низком уровне. Их реорганизация произошла в конце XVIII*

*века, и результаты ее сказались уже в XIX веке. В XVIII веке между учеными еще не было тесной связи, многие по-прежнему работали в одиночку, являясь в значительной мере универсалами. Но несмотря на это, наука XVIII века уже осознала свое общечеловеческое значение, свою руководящую роль в прогрессе культуры, техники и экономики.*

Если раньше под термином «физика» понималась «философия природы», или естествознание в целом, то в XVIII веке физика превратилась в самостоятельную науку с рядом разделов, причем изучение механических, тепловых, электрических, магнитных и оптических явлений происходит под воздействием идей Ньютона. Именно в этот период происходит освоение и усовершенствование ньютоновского метода, расширяются попытки его приложения не только к движению, но и к учению о веществе.

*Со времен Галилея — Ньютона и практически до начала XX века большинство ученых были убеждены во всесильности механики, в возможности любые явления свести к механическому движению и объяснить на основе законов Ньютона. Это механицизм.*

В XVIII веке в основе этой физической концепции оказалось представление о невесомых «материях». Различным физическим явлениям последователи Ньютона стали ставить в соответствие силы различного рода: тепловые, электрические, магнитные, химические, носителями которых являлись соответствующие тонкие невесомые «материи» (теплород, флогистон, электрическая и магнитная жидкости и т.п.). Эта концепция отвергала умозрительные картезианские гипотезы для объяснения физических явлений, она способствовала развитию точного экспериментального исследования природы, поиску частных количественных закономерностей методом раздельного изучения явлений. Физика XVIII века еще не ставила вопрос о связи явлений и взаимном превращении одних форм движения в другие, она утратила характерную для картезианской физики идею о материальном единстве мира, о несотворимости и неуничтожимости движения: теперь мир состоял из различного рода весомых и невесомых материй. Возникло некое общее начало — сила, являющаяся причиной движения. Эта концепция начала утрачивать свое влияние только

в середине XIX века в связи с открытием закона сохранения и превращения энергии и развитием учения о поле.

*В XVIII веке уже никто не сомневается, что экспериментальная физика составляет основу наших подлинных знаний.* Огромным успехом пользуются научно-популярные лекции по физике, сопровождающиеся яркими демонстрациями физических явлений. В Париже их читает аббат Нолле, в Филадельфии — Б.Франклин, в Англии — Д.Атвуд, в Санкт-Петербурге — М.В.Ломоносов.

Важная роль в познании природы в XVIII веке отводится и «рациональной» (теоретической) физике. Дидро, например, настаивает на объединении усилий «умозрительных философов» и «философов-экспериментаторов», сохраняя в то же время за каждым соответствующую ему роль. Хотя Дидро и недооценивает при этом роль математики, идея совместной работы экспериментаторов и теоретиков, несомненно, была прогрессивной.

*Больших успехов ученые XVIII века (главным образом, математики) достигают в разработке вычислительных методов (теоретическая механика). Вместе с тем, трудность доведения решения многих инженерных задач до конца и потребность иметь приближенные методы их решения приводят к созданию (в первую очередь инженерами), технической механики.*

Значительное внимание в XVIII веке уделяется разработке теории вероятностей. Основная заслуга в этом принадлежит Пьеру Симону Лапласу (1749—1827). Однако практическое применение эта теория нашла лишь в начале XIX века.

*Развитие физики в XVIII веке сопровождается изобретением и изготовлением многочисленных физических приборов. Резкое повышение спроса на них приводит к появлению мастерских и более крупных предприятий по их изготовлению и поставке (например, предприятие Мушенбруков в Лейдене, фирма Лейбольда в Лейпциге и др.).*

### **§ 3. Развитие механики в XVIII веке**

«Начала» И.Ньютона были написаны тяжелым геометрическим языком. Слишком громоздкими и сложными были доказательства выдвигаемых положений. *В XVIII веке в механику проникают методы дифференциального и интегрального исчисления,*

*и она становится аналитической. Огромная заслуга в развитии механики принадлежала петербургскому академику Леонарду Эйлеру (1707—1783) и парижскому академику Жозефу Луи Лагранжу (1736—1813). «Механика» Эйлера появилась в 1736 г. в Петербурге в двух томах.*

Эйлер переформулировал основные понятия ньютоновской механики, придав им современную форму, но сохранив сущность по Ньютону. Именно Эйлер впервые записал второй закон динамики в аналитической форме, сделав его основным законом всей механики. В «Теории движения твердого тела» он развил механику вращательного движения.

Из всех членов Петербургской Академии наук XVIII века в области математики Эйлер оставил, несомненно, самый яркий след. В настоящее время известно около 900 работ Эйлера. Это был добрый гений нашей Академии, определивший ее славу и крепость. Эйлер своим талантом охватывал все разделы математики. Прекрасные работы выполнены им в области математической физики и гидродинамики. Он написал учебники по арифметике и элементарной алгебре, введению в математический анализ и аналитической геометрии. Его система изложения тригонометрии дошла до нас почти в неизменном виде. Много работ Эйлера посвящено и чисто прикладным наукам. Двухтомная «Морская наука» сыграла колоссальную роль в развитии кораблестроения и кораблевождения в XVIII веке. Его «Теория движения Луны» и составленные на ее основе таблицы сотни лет использовались мореплавателями. На основе его трехтомной «Диоптрики» создавались улучшенные конструкции телескопов и микроскопов.

Из 76 лет жизни Эйлер только 25 лет работал вне России. Он создал школу русских математиков и заложил прочное начало блестящему преподаванию и математическому образованию. Л. Эйлер родился в 1707 г. в Швейцарии, в г.Базеле. В 13 лет он поступил на факультет искусств Базельского университета. В мае 1727 г. двадцатилетний магистр искусств Эйлер стал адъюнктом (младшим академиком) Петербургской Академии. По «ученой» лестнице Эйлер продвигался очень быстро: в 1731 г. он — профессор физики, т.е. действительный член Академии, в 1733 г. — руководитель кафедры высшей математики. С появлением Эйлера в Петербурге ни один том трудов Академии не выходил без

нескольких работ молодого ученого. За первые 14 лет работы в Петербурге Эйлер написал более 75 крупных работ. Он читал лекции студентам университета, принимал экзамены, занимался вопросами устройства механических и пожарных насосов, работал в Комиссии мер и весов, в Географическом департаменте, где руководил созданием генеральной карты России.

После смерти Эйлера около 250 статей остались ненапечатанными, и в течение 47 лет Петербургская Академия наук продолжала печатать его работы (Хотя сам Эйлер, шутя, заверил графа В.Н.Орлова, что его работы будут заполнять «Комментарии» Академии в течение двадцати лет после его смерти). С 1910 г. Швейцарское общество естествоиспытателей начало издавать полное собрание сочинений Эйлера. 850 работ вошли в 72 тома, 8 томов составила научная переписка Эйлера. Таким беспрецедентным выглядит научное наследие этого великого «общего учителя всех математиков второй половины XVIII века».

Успех Эйлера в других науках (механика, астрономия) был прежде всего связан с применением математических методов. Его философская установка была такой: естественнонаучные открытия должны получаться путем математической обработки небольшого числа общих, несомненных принципов. Даже законы Ньютона он пытался вывести из более общих принципов, а в небесной механике делал выводы не из обработки результатов наблюдений, а из закона всемирного тяготения. Как правило, он двигался от теории к практике. По этому поводу С.И.Вавилов писал: «...гений Эйлера был, по существу, математический.., он плохо чувствовал эксперимент (хотя сам и экспериментировал). ...Математическому гению Эйлера не хватало физической интуиции Ньютона и Гюйгенса».

*XVIII век в области механики характеризуется не только совершенствованием, но и поисками более общих принципов, чем законы Ньютона. Именно в первой половине XVIII века были сформулированы принцип возможных (виртуальных) перемещений И.Бернулли (1717 г.), принцип Даламбера (1744 г.), принцип наименьшего действия Мопертюи-Эйлера (1744 г.), т.е. в этот период создается теоретическая механика. Наибольший вклад в ее развитие внес Лагранж, построив законченную систему аналитической механики на основе перечисленных принципов.*

Главная работа Лагранжа — «Аналитическая механика» — вышла в Париже в 1788 г. В ней была решена задача, которую он сам формулировал так: «Я поставил цель свести теорию механики и методы решения связанных с нею задач к общим формулам, простое развитие которых дает все уравнения для решения каждой задачи». Все это приводило к мысли о всесильности механики и к стремлению создать теорию теплоты и электричества на основе механических представлений. И в этом, казалось, мало кто сомневался. В результате исследований многих ученых на основе механики Ньютона и была создана механическая картина мира — МКМ.

#### § 4. Теплота и атомистика

*Наука о теплоте в XVIII веке делает лишь первые шаги. Одним из ее разделов была термометрия, возникшая в первой четверти века. В этот период создаются термометры с двумя опорными точками.* Большой вклад в развитие этой отрасли науки внесли Амонтон, Фаренгейт, Реомюр, Цельсий и другие ученые.

В 1730 г. французский металлург *Р.Реомюр* (1683—1757) изобрел термометр с постоянной нулевой точкой. В качестве этой точки он взял температуру замерзания воды. В качестве второй опорной точки была взята температура кипения воды, ей приписывалось  $80^{\circ}$ .

Шведский астроном *А.Цельсий* (1701—1744) в 40-х годах XVIII века, проводя тщательную проверку ртутного термометра Реомюра, нашел постоянство температуры таяния льда при различных условиях и обнаружил зависимость температуры кипения воды от давления. За  $0^{\circ}$  он принял температуру кипения воды при нормальном давлении, за  $100^{\circ}$  — температуру таяния льда. Шведский ботаник Карл Линней (1707—1778) переставил эти точки. Так появилась существующая и сейчас шкала Цельсия (по существу, шкала Линнея).

Французский ученый *Антуан Лоран Лавуазье* (1743—1794) является одним из основоположников химии, где к началу XVIII века были накоплены обширные знания о свойствах и превращениях различных веществ.

Лавуазье родился в Париже, высшее образование получил в Парижском университете, где наряду с правом изучал физику, химию и другие естественные науки. Научная карьера Лавуазье была блестящей. С помощью точных опытов он установил, что горение есть процесс соединения сгорающих веществ с кислородом — одним из газов, составляющих воздух (так была опровергнута теория флогистона). Лавуазье выяснил суть химических превращений, сущность дыхания и пищеварения, установил химический состав воды, совместно с Лапласом проводил опыты по тепловому расширению тел, по определению скрытых теплот (теплот фазовых переходов) различных веществ. В 1789 г. он опубликовал «Начальный учебник химии». С 1772 г. Лавуазье был членом Парижской Академии наук. Но за участие в «Компании откупов» решением революционного трибунала в 1794 г. он был приговорен к гильотине (в 1796 г. признан невинно осужденным).

*Другим прикладным разделом науки о теплоте была калориметрия. Первые работы здесь были выполнены петербургскими академиками Г.В.Крафтом (1701—1754) и Г.В.Рихманом (1711—1753). Работа Рихмана «Размышления о количестве теплоты» вышла в 1750 г. В ней ученый на основе принципа теплового баланса дал верную формулу для определения температуры смеси нескольких порций одной и той же жидкости. Не владея понятием количества теплоты, не зная понятия теплоемкости, Рихман не мог решить задачу определения температуры смеси разнородных жидкостей.*

Спустя двадцать лет шведский физик *И.К.Вильке*, взяв в качестве эталона воду, определил удельные теплоемкости ряда веществ.

Различие в удельных теплоемкостях веществ должно было отразиться в формуле для температуры смеси. В 1784 г. это впервые было сделано финским физиком *И.Гадолином* (1760—1852). Интересно отметить тот факт, что английский физик *Джозеф Блэк* (1728—1799) в 50-х годах XVIII века уже пользовался понятием теплоемкости, экспериментально определил удельные теплоемкости ряда твердых и жидких веществ, различал понятия температуры (силу теплоты) и количества теплоты. Блэк впервые определил «скрытые теплоты» плавления льда и кипения (парообразования) воды. Все это было описано им в его лекциях по физике.

Но лекции Блэка были изданы только после его смерти в 1803 году. В результате стало ясно, что именно Блэк был пионером в изучении тепловых явлений и что им за период около 20 лет внесен наибольший вклад в науку о теплоте.

Можно считать, что к 80-м годам XVIII века сложились основные теплофизические понятия. Своеобразным итогом развития учения о теплоте стала работа А.Лавуазье и П.Лапласа «Мемуар о теплоте» (1783 г.).

Еще Блэк указывал, что одним из наиболее важных свойств тепла является его передача от нагретых тел к окружающим более холодным телам. В дальнейшем было установлено, что этот процесс осуществляется двумя способами: теплопроводностью и тепловым излучением. По тепловому излучению в XVIII веке были сделаны только самые первые шаги. По теплопроводности же в XVIII веке стали проводиться экспериментальные и теоретические исследования, а в начале XIX века французский ученый Жан Батист Фурье (1768—1830) разработал теорию теплопроводности и изложил ее в монографии «Аналитическая теория теплоты». Используя понятие теплорода, Фурье получил уравнение теплопроводности, которое широко используется и по сей день.

*Важное место в развитии учения о теплоте занимали исследования тепловых свойств газов.* Чтобы иметь об этом более полное представление, нам придется охватить период конца XVII — начала XIX вв. Первый газовый закон для изотермического процесса был установлен английским физиком и химиком Робертом Бойлем (1627—1691) и французским физиком (аббатом) Эдмом Мариоттом (1620—1684).

Бойль был ученым-энциклопедистом своего времени. Изобретя воздушный насос, он обнаружил понижение ртутного столба при откачивании воздуха и более раннее закипание воды. Эти опыты были описаны в работе, опубликованной в 1660 г. В 1662 г. Бойль открыл закон, согласно которому произведение давления газа на его объем при неизменной температуре (изотермический процесс) остается величиной постоянной. Его сочинение «Скептический химик» стало началом новой химии, в противовес алхимии.

Мариотт был также разносторонне одаренным ученым: он занимался оптикой, гидравликой, исследованием свойств газов.

В 1676 г. вышло его сочинение «Опыт о природе воздуха», где Мариотт независимо от Бойля описал аналогичные опыты по изотермическому сжатию и расширению воздуха и пришел к тому же выводу. Так в физике и появился закон Бойля—Мариотта (при  $T = const$ ,  $P \cdot V = const$ ).

Важный вклад во внедрение атомистических представлений в физику и химию после Бойля и Лавуазье внес английский химик, физик и метеоролог Джон Дальтон (1766—1844). Он считал, что атомы являются мельчайшими, далее неделимыми частицами вещества и имеют различную массу, что они могут соединяться между собой лишь в простых соотношениях. Введя понятие «атомный вес», Дальтон установил один из основных законов химии — закон кратных отношений (1803 г.). В 1801 г. Дальтон открыл закон, согласно которому давление смеси газов, химически не взаимодействующих друг с другом, равно сумме их парциальных давлений. Именем Дальтона назван один из дефектов зрения — дальтонизм, суть которого состоит в плохом различении некоторых цветов (чаще всего красного и зеленого). Описал его ученый впервые в 1794 г.

В 1787 г. Жак Шарль (1746—1823) — французский физик, член Парижской Академии наук (1803 г.) и ее президент (1816 г.) — открыл закон изменения давления данной массы газа с изменением температуры при неизменном объеме (изохорический процесс: при  $V = const$ ,  $P/T = const$ ).

В 1802 г. французский физик и химик Жозеф Луи Гей-Люссак (1778—1850) — член Парижской Академии наук (1806 г.), — открыв закон изменения объема данной массы газа с изменением температуры при неизменном давлении (изобарический процесс: при  $P = const$ ,  $V/T = const$ ), доказал, что коэффициент расширения всех газов одинаков, и вычислил его. В 1807 г. установил понижение температуры воздуха при его адиабатическом расширении и повышение — при сжатии. В 1811 г. разработал способ определения плотности пара, а в 1816 г. исследовал упругость паров. Гей-Люссак открыл ряд химических элементов (хлор, йод) и изобрел ряд приборов.

Говоря о газовых законах, нельзя не сказать об открытии итальянского физика и химика, члена Туринской Академии наук (1819 г.) Амедео Авогадро (1776—1856). Основные работы Авогадро

посвящены молекулярной физике. В 1811 г. он сформулировал важный для физики и химии закон, согласно которому моли различных газов при одинаковых температуре и давлении занимают одинаковые объемы, на основе его разработал метод определения атомного и молекулярного веса. В 1837—1841 гг. Авогадро опубликовал четырехтомный труд «Физика весовых тел», который стал первым руководством по молекулярной физике.

*В XVIII веке появляются первые теории теплоты. Одна из них рассматривала теплоту как особую невесомую жидкость — теплород; другая, сторонником которой был М.В.Ломоносов, рассматривала ее как особый род движения «нечувствительных частиц». И поскольку нет верхнего предела скорости движения частиц, то нет, по Ломоносову, и верхнего предела температуры. Но должна существовать «наибольшая и последняя ступень холода», которая состоит «в полном прекращении вращательного движения частиц». Так гениально великий ученый предсказал существование абсолютного нуля. Эти мысли были изложены Ломоносовым в работе «Размышления о причине теплоты и холода», опубликованной в 1749 г. и ставшей одной из основополагающих работ по кинетической теории тепла. Но несмотря на работы Ломоносова, несмотря на то, что таких же взглядов на теплоту придерживались многие ученые (Ф.Бэкон, Р.Декарт, Р.Бойль, Р.Гук), в XVIII веке восторжествовала теория теплорода. Победа вещественной теории теплоты над кинетической в XVIII веке исторически обусловлена, а следовательно, закономерна по ряду причин. Изучая в основном явления передачи теплоты и ее перераспределения и не затрагивая процессов превращения теплоты в работу, физики XVIII века полагали, что теплота переходит от одного тела к другому подобно жидкости, переливаемой из одного сосуда в другой, без потерь. Это лежало в основе уравнения теплового баланса и хорошо согласовывалось с представлением о теплороде. Будучи очень простой и наглядной, теория теплорода давала возможность объяснять различные эксперименты по изучению тепловых явлений, она позволяла делать количественные расчеты. Кроме того, эта теория очень хорошо вписывалась в общую концепцию механицизма: частицы теплорода связаны дальнедействующими силами. Она позволила объединить целый ряд накопленных фактов и частных представлений. Поэтому*

эта теория на первых порах способствовала изучению тепловых явлений и не сразу пришла в противоречие с действительным положением вещей, продержавшись в науке более 100 лет. Это был необходимый этап в развитии физического мышления XVIII века, пока физика, механика и математика не вывели молекулярно-кинетическую теорию на соответствующий уровень. Произошло это в первой половине XIX века.

## § 5. Электричество, магнетизм и оптика

*Учение об электричестве и магнетизме в XVIII веке вышло наконец из зачаточного состояния. В этот период закладываются основы электростатики.* В 1729 г. английский физик Стефан Грей (1666—1736) открыл явление электропроводности и все тела разделил на проводники и непроводники. Грей также доказал, что «электричество» располагается на поверхности тел. Французский физик Шарль Дюфе (1698—1739) в 1733 г. установил существование двух родов электричества, назвав одно стеклянным электричеством (положительное электричество), другое — смоляным (отрицательное электричество); притяжение разнородного электричества и отталкивание однородного (одноименного). В 1735 г. Дюфе впервые высказал мысль об электрической природе молнии.

Важным шагом в изучении электрических явлений было изобретение Э.Клейстом и П.Мушенбруком электрического конденсатора — лейденской банки (1745 г., название связано с г.Лейденом). В результате физики получили возможность экспериментировать с большими электрическими зарядами. Это послужило своеобразным толчком к изучению физиологического действия электричества. Опыты с электричеством стали модными. Появились трактаты об «электричестве человеческого тела», «об электрической лечебной материи» и т.п. С изобретением лейденской банки стало возможным проверить идею об электрической природе молнии. Это было сделано Б.Франклином и французским ученым Далибаром в 1752 г. Еще раньше, в 1750 г., Франклин высказал мысль об устройстве громоотвода, что явилось очень важным практическим применением знаний об электричестве. В работах Франклина формируется понятие электрического заряда и закон сохранения электрических зарядов. Франклин объясняет

электричество существованием специальной электрической материи («электрической субстанции»).

*Большой вклад в развитие учения об электрических явлениях внесли Г.Рихман, М.Ломоносов, Ф.Эпинус, Ш.Кулон и другие ученые.*

Георг Рихман (1711—1753), профессор Петербургской Академии наук, изучал электрические явления с 1745 г. Он пытался измерить электричество с помощью весов и изобрел прибор для сравнения электрических сил. С помощью этого указателя электричества Рихман предсказал существование электрического поля вокруг заряженного тела.

26 июля 1753 г. в 10 часов утра началось очередное заседание Петербургской Академии наук. К 12 часам стало ясно, что приближается гроза. Попросив разрешения, Ломоносов и Рихман быстро направились к своим домашним экспериментальным установкам по изучению грозовых разрядов. Это были последние минуты жизни Рихмана. Во время грозы, когда он приблизился к электрометру на расстояние 30 см, неожиданно из толстого железного прута прямо в него ударил бледно-синий огненный шар величиной с кулак. Это была шаровая молния. Раздался оглушительный удар, и ученый замертво упал.

«Умер Г.Рихман прекрасною смертью, исполняя по своей профессии должность. Память его никогда не умолкнет», — с глубокой скорбью писал Ломоносов.

Большой вклад в развитие учения об электричестве внес академик Петербургской Академии наук Франц Эпинус (1724—1802), который четко сформулировал закон сохранения электрического заряда, высказал предположение о колебательном характере разряда лейденской банки, открыл и правильно объяснил явление электростатической индукции. Эпинус развил представление о силах электрического взаимодействия, считая эти силы центральными и дальнодействующими.

Еще в 1745 г. Рихман высказал предположение о существовании электрического поля. Ломоносов и Эйлер также были сторонниками близкодействия, полагая, что электрические и магнитные взаимодействия передаются через эфир. Но понадобилось еще много времени и трудов, чтобы идея поля получила свое подтверждение в работах М.Фарадея и Д.Максвелла. А пока электростатика

развивалась на принципе дальнего действия (взаимодействие передается мгновенно, без участия среды).

В 1759 г. вышла работа Эпинуса «Опыт теории электричества и магнетизма», где ученый ищет не отличия, а сходства между электричеством и магнетизмом. Эпинус считал, что по аналогии с законом тяготения сила взаимодействия зарядов обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними.

Закон взаимодействия электрических зарядов был открыт в 1785 г. французским военным инженером, членом Парижской Академии наук Ш. Кулоном (1736—1806) с помощью сконструированных им крутильных весов. Согласно этому закону, названному по имени своего создателя, сила взаимодействия электрических зарядов прямо пропорциональна их произведению и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними  $F = k \frac{q_1 \cdot q_2}{r^2}$ .

Только с открытием этого закона учение об электричестве и магнетизме было поставлено на количественную основу.

*В дальнейшем учение об электричестве и магнетизме продолжало развиваться по двум основным направлениям. Первое было связано с разработкой математической теории электростатики и магнитостатики (теория равновесия электрических зарядов и магнитов) и обязано своим появлением прежде всего французскому математику и физика С.Д.Пуассону (1781—1840), английскому математику Г.Грину (1793—1841) и великому немецкому математику, физика и астроному К.Ф.Гауссу (1777—1855).*

*Второе направление развития учения об электричестве и магнетизме связано с открытием и изучением свойств электрического тока и получило название электродинамики. Эта интересная и насыщенная событиями глава развития физики началась с работ итальянского профессора медицины Л.Гальвани (1737—1798) и итальянского физика А.Вольты (1745—1827). Она была продолжена трудами Х.Эрстеда (1777—1851), М.А.Ампера (1775—1836), Г.Ома (1787—1854), М.Фарадея (1791—1867), завершил ее Д.Максвелл (1831—1879).*

*Что касается оптики, то еще в XVII веке появилось две теории света: корпускулярная (Ньютона) и волновая (Гюйгенса). XVIII век стал веком признания корпускулярной теории, хотя*

*волновая теория была поддержана такими выдающимися учеными, как М.В.Ломоносов и Л.Эйлер.*

*Одним из прикладных разделов оптики, получившим развитие в XVIII веке, была фотометрия. Этому требовали практические нужды освещения — многие ученые занимались вопросами освещения дворцов и улиц городов. Основоположниками фотометрии стали французский ученый П.Бугер (1698—1758) и немецкий ученый И.Г.Ламберт (1728—1777). Работа Бугера «Опыт о градации света» вышла в 1729 г., «Фотометрия» Ламберта — в 1760 г. Именно в этих работах были введены основные фотометрические понятия: световой поток, сила света, освещенность, яркость. Основным методом фотометрии был метод сравнения освещенностей. Бугером был сконструирован фотометр и открыт закон площади света.*

## **§ 6. Краткая характеристика России XVIII века**

*Русская наука о природе начинается с Ломоносова — он ее основоположник. Это, конечно, не значит, что Ломоносову пришлось начинать на пустом месте, что допетровская Россия представляла собой полудикую «Московию». Доломоносовская, допетровская Россия жила напряженной жизнью, она создавала замечательные памятники литературы и искусства, среди которых надо отметить в первую очередь такой шедевр, как «Слово о полку Игореве».*

*Огромных успехов достигла феодальная Россия в период царствования Петра I Великого (1672—1725) — выдающегося государственного и военного деятеля того времени. Быстрое развитие промышленности (мануфактур, оружейных и горных заводов) и торговли, создание регулярной армии и постройка флота, строительство Петербурга, создание Академии наук и учебных заведений, разделение России на губернии, учреждение Сената и отраслевых коллегий, успешные военные действия и многое другое привели к образованию сильной Российской империи.*

*В 1724 г. была основана Петербургская Академия наук (открытие состоялось в 1725 г.), в 1755 г. был открыт первый в России Московский университет, носящий теперь имя М.В.Ломоносова. Увеличилось издание учебников. Развитие науки в России в XVIII веке было связано прежде всего с именем Ломоносова.*

*Напомним, что первый русский профессиональный публичный театр был открыт в Петербурге в 1756 г. Его основой стала любительская труппа, созданная Ф.Г.Волковым в Ярославле в 1750 г. В 1757 г. в Петербурге была образована Академия художеств.*

Вошли в историю географических открытий имена российских мореплавателей и землепроходцев В.Беринга, А.Чирикова, братьев Лаптевых, С.Челюскина, С.Дежнева, В.Пояркова, Е.Хабарова, С.Ремезова и др.

Давая в начале этого раздела общую характеристику общественной мысли XVIII века и говоря о развитии науки, мы отмечали особенности ее в разных странах. Это было обусловлено различными социально-экономическими условиями в результате исторического перехода от феодализма к капитализму. Славная революция в Англии (1688 г.), Американская революция (1775—1783 гг.), Великая Французская революция (1789—1793 гг.) закрепили победу буржуазии и победу капитализма над феодализмом в Европе и Америке. Что касается России, то она до середины XIX века оставалась феодально-крепостнической монархией, устои которой потрясали крестьянские восстания под руководством И.Болотникова и С.Разина в XVII веке, Е.Пугачева — в XVIII веке *Именно в XVIII веке в России появляется движение просветителей, которые подвергали резкой критике самодержавие и феодальный строй. Одним из них, революционером, философом-материалистом и писателем, был Александр Николаевич Радищев (1749—1802). Родился он в Саратовской губернии, в дворянской семье, в 1766—1771 гг. вместе с группой русских студентов обучался в Лейпцигском университете, особенно усердно изучая сочинения французских просветителей. В своем произведении «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790 г.) он нарисовал потрясающую картину безрадостной жизни народа. Резко критикуя крепостное право, самодержавие, бездушие, жестокость и произвол помещиков по отношению к крестьянам, он призывал народ к восстанию против царя и дворян. За это Радищев был заключен в Петропавловскую крепость и приговорен к смертной казни, которая затем была заменена ссылкой в Сибирь на 10 лет, а книга была сожжена. Только после смерти Екатерины II (1796 г.) он смог вернуться из ссылки, но не выдержав новых гонений*

со стороны царского правительства, в 1802 г. покончил жизнь самоубийством (отравился).

*А.Н.Радищев оставил после себя ряд экономических, философских и исторических работ, а также стихотворных произведений, оказавших влияние на декабристов и А.С.Пушкина. В некоторых из них он пытался обобщить достижения материалистической и естественнонаучной мысли XVIII века.*

## **§ 7. Учреждение Петербургской Академии наук и ее первые академики**

В 2005 г. Российской Академии наук исполнилось 280 лет. 22 января 1724 г. (по старому стилю) вопрос об учреждении Академии обсуждал Сенат. Сам Петр I присутствовал на этом заседании. 28 января 1724 г. был опубликован сенатский указ, который извещал, что «Всепресветлейший державнейший Петр Великий указал учинить Академию, в которой бы учились языкам, также прочим наукам и знатным художествам и переводили бы книги».

Изданию этого указа предшествовала большая работа Петра. Он обсуждал вопросы учреждения Академии и ее задачи как при непосредственных встречах, так и при переписке с выдающимися учеными того времени. Особенно ценные советы были даны Г.Лейбницем. В своих записках ученый предлагал «основать центральное учреждение для наук и художеств, а затем составить точное описание страны, чтобы узнать ее нужды. Прежде всего надо составлять карты, производить астрономические наблюдения, записывать особенности наречий и обычаи, изучать промыслы и естественные производительные силы страны». Все это совпадало с мыслями самого Петра.

*Согласно плану Петра, Петербургская Академия должна была значительно отличаться от Академий Западной Европы. Иностранные Академии были местом, где подводились итоги научных исследований, проводившихся в университетах, в частных лабораториях и в домашних условиях. Академия же России должна была стать основным источником науки, должна была принимать участие в обучении и приобщении молодых людей к научным исследованиям и заниматься популяризацией научных знаний. «Одно здание с малыми убытками то же бы с великою*

пользою чинило, что в других странах разные собрания чинят». Обязанности академиков определялись так: «Должность их: все то, что в науках учено — свидетельствовать, что к исправлению и размножению оных потребно есть — производить, что каждый в таком случае изобрел — сообщать и секретарю вручать».

*Задача подготовки научной смены была одной из главных. При Академии первоначально были организованы гимназия и университет. Это были единственные источники, откуда Академия могла бы получать подготовленную молодежь.* Контингент студентов университета определялся в 30 человек, был разработан учебный план. При этом необходимо было «смотреть, чтобы один студент вдруг многими лекциями отягчен не был». Источником для пополнения университета должна была стать гимназия, при которой приписывалось 20 человек «содержать на коште академическом и годных производить в студенты, а негодных отдавать в Академию Художеств». Следует заметить, что эта попытка наладить в России стройную систему образования не увенчалась успехом, хотя из студентов академической гимназии и университета вышло немало известных в будущем людей.

*Вынашивая планы создания Академии, Петр понимал, что собственных ученых в России нет. Вот почему задолго до основания Академии лейб-медик царя Блюментрост по его приказу слал приглашения именитым ученым во все концы Европы. Петр понимал: в таком деле, как становление науки денег жалеть не пристало, а то убытков не оберешься. И в Россию ехали видные ученые. Всего в Академию были приглашены 23 академика. Большинство из них энергично принялись за организацию работы и научные исследования.*

*Но Петр думал и о приобщении к науке способных русских людей. Еще в 1718 г., когда не было ни Академии, ни университета, ни даже налаженной системы школьного образования, он писал: «Сделать Академию, а ныне приискать из русских, кто учен и к тому склонность имеет».*

Петр не дождался торжественного открытия Академии; ее первое собрание состоялось лишь в августе 1725 г. С 1728 г. Академия начала выпускать свой первый журнал «Комментарии Петербургской Академии». В журнале публиковались работы по изучению страны и ее природных ресурсов, по изучению важнейших

явлений природы, первоклассные математические исследования. Популярность журнала росла. Например, в 1734 г. Д.Бернулли писал из Швейцарии Л.Эйлеру в Петербург: «Не могу Вам довольно объяснить, с какой жадностью повсюду спрашивают о Петербургских мемуарах. Желательно, чтоб их печатание было ускорено».

*Развитие физики в Академии было связано с именами Д.Бернулли (пробыл в Петербурге 8 лет), И. Лейтмана, Л.Эйлера. Г.Рихмана и, конечно, М.В.Ломоносова. Недаром академик Н.Н.Семенов, лауреат Нобелевской и Государственной премий, говоря о трех вехах в развитии нашей Академии, выделяет указ Петра (1724 г.), избрание М.В.Ломоносова в 1742 г. в Академию, что знаменовало начало развития национальной науки России, и начало советского периода (1917 г.).*

*М.В.Ломоносов (1711—1765) был, бесспорно, самым замечательным и наиболее самобытным представителем во всех областях науки и художеств (за исключением математики), которыми занималась Академия в XVIII веке. Ломоносов вошел в науку столь стремительно и могуче, как вошла в жизнь Европы в XVIII веке сама Россия. Он работал в области химии, физики, геологии, астрономии, русской филологии, географии, металлургии, синтезируя методы и результаты различных наук, тесно связывая теорию с практикой. Ломоносов первым почувствовал эффективность исследований на стыках наук. Кинетическая теория теплоты, открытие закона сохранения вещества и движения, теория атмосферного электричества увековечили славу Ломоносова как ученого. Но эти работы далеко опередили свое время и не были поняты современниками, «для большинства из которых Ломоносов был автором од, отмеченных монаршей милостью, создателем мозаичного панно о Полтавской баталии, конструктором оригинальных астрономических и оптических инструментов, разработчиком технологии цветного стекла на императорском фарфоровом заводе. К тому же, как и все великие, деяния которых не находят отклика у окружающих, был он с людьми резким и нетерпеливым, к “политесу” придворному не приспособлен, личностью для власть имущих не комфортной» [4].*

А между тем, деятельность Академии с 1742 г. после избрания Ломоносова адъюнктом Академии и особенно после 1745 г., когда

М.В.Ломоносов становится академиком, и вплоть до 1765 г., тесно связана с его личностью, с его научной мыслью и работой, с его организаторской деятельностью. Благодарные потомки в память о первом русском академике учредили за выдающиеся исследования медаль, на которой отчеканен его профиль. Своим титаническим трудом гениальный ученый-энциклопедист, выходец из народных низов, М.В.Ломоносов поднял деятельность Академии на новый уровень.

Говоря о физической школе, следует назвать имена В.Петрова — создателя электрической дуги, Э.Ленца, Б.Якоби, Вильда — основателя русской метеорологической сети (27 лет работал он в России; до него метеорологическая сеть России насчитывала 27 станций, после — 650).

Навсегда в истории науки российской останется подвиг академика В.Х.Вишневого. В течение десяти лет (1806—1815 гг.) Вишневский исколесил по России более 150 тыс. верст, производя точнейшие наблюдения для астрономического определения географических пунктов. Некоторые из его методов работы заслуживают того, чтобы стать легендой: например, для сохранения хронометров при постоянной температуре он носил их всегда на себе и в течение десяти лет спал сидя в специально устроенном кресле. В течение почти 20 лет он производил обработку полученных материалов.

*Постепенно укреплялась и материальная база Академии. В 1725 г. ей передается кунсткамера (это был первый академический музей этнографии), библиотека летнего дворца Петра I, затем при Академии создается химическая лаборатория и физический кабинет, механические и оптические мастерские; в XIX веке были созданы Пулковская обсерватория, академические музеи по геологии, ботанике, минералогии.*

*Что касается математики, то с первых дней существования Академии она играла в ней значительную роль. Из двадцати трех приглашенных академиков семеро были математиками, и вскоре математическая школа России приобрела мировую известность.*

## § 8. Механическая картина мира

*Первой в истории наук физической картиной мира была механическая картина мира (далее — МКМ). Появление МКМ непосредственно связано с разработкой первой физической теории — механики Галилея—Ньютона. МКМ Галилея—Ньютона складывалась под влиянием античного атомизма и механического материализма XVI—XVII вв. Материя рассматривалась как совокупность дискретных элементов — атомов.*

Развитие МКМ было обусловлено в основном развитием механики. Успех механики Ньютона в значительной мере способствовал абсолютизации ньютоновских представлений, что выразилось в попытках свести все многообразие явлений природы к механической форме движения материи. Такая точка зрения получила название механистического (механического) материализма (механицизма). Однако развитие физики показало несостоятельность такой методологии. И это стало ясно уже при попытке описать тепловые явления с помощью законов механики. Несмотря на то, что тепловое движение — это хаотическое движение молекул и атомов и что движение каждой молекулы можно описать законами механики, характеризовать поведение всей системы частиц с помощью механики оказалось невозможным. Пришлось изменить представление о причинно-следственных связях и лапласовском детерминизме.

Как известно, беспричинных явлений нет, всегда можно выделить причину и следствие. Причина и следствие взаимосвязаны, влияют друг на друга. Следствие может быть причиной другого явления. «Всякое имеющее место явление связано с предшествующим на основании того очевидного принципа, что оно не может возникнуть без производящей причины. Противоположное мнение есть иллюзия ума», — писал Лаплас, полагая, что эти связи осуществляются на основании однозначных законов. Это учение об обусловленности одного явления другим, об их однозначной закономерной связи и вошло в физику как лапласовский детерминизм. Существенные однозначные связи выражаются динамическими законами.

Но оказывается, в природе могут быть и более сложные связи. Во-первых, у одного и того же следствия могут быть разные

причины: например, превращение насыщенного пара в жидкость за счет повышения давления или за счет понижения температуры. Во-вторых, в тепловом движении, например, скорость, кинетическая энергия, импульс отдельной частицы изменяются без изменения макропараметров (температуры, давления, объема), характеризующих систему в целом. Значит, состояние системы не определяется движением отдельных частиц. Количественные изменения в числе частиц приводят к качественно новым особенностям в их движении, которые описываются статистическими законами, имеющими вероятностный характер. Это связано с действием на частицы большого числа случайных обстоятельств и с проявлением случайности в их движении. Но случайные явления небеспричинны, они имеют свою причину, однако предсказать те или иные следствия в этом случае мы можем лишь с определенной степенью вероятности.

В современной науке вероятностно-статистические идеи получили широчайшее распространение (статистическая физика, квантовая механика, теория эволюции, генетика, теория информации, теория планирования и т.д.). Несомненна и их практическая ценность: контроль качества продукции, проверка работы того или иного объекта, оценка надежности агрегата, организация массового обслуживания. Все свидетельствует о том, что статистические законы достоверны. По сравнению с динамическими законами они выражают более сложную, чем однозначная детерминированность, причинно-следственную связь случайного и необходимого.

Аналогичная ситуация затем повторилась и при попытках втиснуть в рамки механицизма электрические и магнитные явления. Однако следует заметить, что развитие физики вплоть до середины XIX века шло в основном в рамках ньютоновских воззрений, но все больше и больше новых открытий, особенно в области электрических и магнитных явлений, не вписывалось в рамки механических представлений. *Оценивая МКМ как этап эволюции ФКМ, необходимо иметь в виду, что с развитием науки основные представления МКМ не были просто отброшены, а в значительной мере сохранялись как предельный случай. Развитие науки лишь вскрыло относительный характер МКМ. Несостоятельной оказалась не сама МКМ, а ее исходная философская идея —*

*механицизм. В недрах МКМ стали складываться элементы новой — электродинамической — картины Мира.*

### ***Краткие итоги главы***

В XVIII веке капиталистический способ производства все активнее начинает вытеснять феодальные отношения. В этот период довольно быстрыми темпами развивается техника. Детищем именно этого века стала паровая машина, хотя «паровая эпопея» в полную силу развернулась в XIX веке.

В XVIII веке довольно быстро развивается наука (научная революция), хотя она пока не успевает за прогрессом техники. Многие ученые XVIII века главную ценность науки видели в ее практической пользе, поэтому с большим энтузиазмом занимались разработкой ее практических приложений (термометрии, калориметрии, газовых законов, изучения и использования электрических явлений, фотометрии, технической механики и др.).

В этот период открываются многие академии, и наука XVIII века уже осознает свое общечеловеческое значение, свою руководящую роль в прогрессе цивилизации.

XVIII век является веком освоения и усовершенствования ньютоновского метода. Именно в этот период разрабатываются более общие принципы, чем законы Ньютона, появляется теоретическая механика. Все это привело к мысли о всесильности механики и о возможности любые явления свести к ней и объяснить на ее основе (механицизм).

На основе механики Галилея—Ньютона в XVIII веке была построена механическая картина мира.

### ***Вопросы для самоконтроля***

1. Чем характеризуется эпоха XVIII века в общественном и научно-техническом развитии?
2. Охарактеризуйте основные философские воззрения этого периода.
3. Уточните основные особенности науки, в частности, физики XVIII века.
4. Назовите основные достижения и их авторов в науке о теплоте и в атомистике XVIII века.
5. вспомните суть учения о теплоте Ломоносова.
6. Назовите основных ученых и их взгляды в области электричества и магнетизма в XVIII веке.
7. Что характерно для оптики XVIII века?
8. Дайте краткую характеристику России XVI—XVIII веков.

9. Расскажите историю создания Петербургской АН и ее первых академиков.
10. Перечислите основные научные достижения Ломоносова и охарактеризуйте его мировоззрение.
11. Охарактеризуйте вклад Ломоносова в просвещение.
12. Что Вы знаете о литературном наследии Ломоносова?
13. Что лежало в основе МКМ и каковы ее представления о материи, движении, пространстве и времени?
14. Что значит механицизм и в чем его несостоятельность?

#### *Темы рефератов и докладов*

1. Создание Петербургской АН и ее первые академики.
2. М.В.Ломоносов — великий сын России.
3. Философия XVIII века и ее видные представители.
4. Л.Эйлер — гений XVIII века.

#### *Литература*

1. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
2. Вавилов С.И. М.В.Ломоносов. М., 1961.
3. Дидро Д. Избранные философские произведения. М., 1941.
4. Дорофеева В., Дорофеев В. Время, ученые, свершения. М., 1975.
5. Дягилев Ф.М. Из истории физики и жизни ее творцов. М., 1986.
6. Дягилев Ф.М. Становление науки и ее методологии. Нижневартовск, 2002.
7. Елисеев А.А. Ломоносов — первый русский физик. М., 1961.
8. Зельдович Я.Б., Хлопов М.Ю. Драма идей в познании природы. М., 1988.
9. История философии в кратком изложении (перевод с чешского). М., 1995.
10. Кириллин В.А. Страницы истории науки и техники. М., 1986.
11. Клайн М. Математика. Поиск истины. М., 1988.
12. Кудрявцев П.С. Курс истории физики. М., 1974.
13. Кузнецов Б.Г. Пути физической мысли. М., 1968.
14. Люди русской науки (физика) / Под ред. С.И.Вавилова. М., 1961.
15. Тиле Р. Леонард Эйлер. Киев, 1983.
16. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1966.
17. Юшкевич А.П. Леонард Эйлер. М., 1982.
18. Яковлев А.Я. Леонард Эйлер. М., 1983.

## Раздел II

# ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

### Глава 7

## КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ В «КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ» И. КАНТА

Оригинальную концепцию культуры разработал немецкий философ *Иммануил Кант* (1724—1804). Он родился в семье ремесленника, в г.Кенигсберге, в северо-восточной части Прусского королевства. В 1740 г. Иммануил поступил в Кенигсбергский университет, где проявил большое упорство и прилежание в изучении наук. В 1745 г. Кант закончил университет, но из-за бедственного положения семьи в течение девяти лет был вынужден служить в качестве домашнего учителя в разных городах Восточной Пруссии. В 1755 г. он получил ученую степень магистра, а после защиты диссертации — право преподавания в Кенигсбергском университете в должности приват-доцента.

Воззрения Канта на культуру изменялись. В «докритический период» научные интересы Канта сосредоточивались в основном, на философских проблемах естествознания, в частности, на проблемах физики и космогонии, вопросам же исследования культуры философ уделял мало внимания. В 60-е годы XVIII столетия в мышлении Канта намечается решительный перелом: с этого времени *природа* отступает на задний план и уступает место *человеку*. Именно на почве антропологического способа мышления в его трудах появляется *тема культуры*. Важными вехами на этом пути являются работы «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) и «Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного»» (1764), в которых ученый обратил внимание на принципиальные проблемы практической философии.

В 1770 г. Кант получил кафедру логики и метафизики и после защиты габилитационной диссертации стал ординарным профессором Кенигсбергского университета. В 1780 г. он был избран членом академического сената, а в 1786 и в 1788 гг. — ректором этого университета.

## § 1. «Критическая философия» как философия культуры

В «критический период» интересы Канта переместились в область гносеологии, морали и права, общества в целом. Вышли из печати его главные труды: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790), в которых немецкий мыслитель изложил основные положения своей трансцендентальной философии. В это же время Кантом было разработано целостное учение о культуре, в основе которого лежит принцип разграничения естественного (природного) и искусственно созданного (культурного), а само понятие культуры стало более разветвленным и многогранным, приобрело логическую стройность и завершенность [см.: 1, с. 3—7].

В своих работах философ употреблял термин «культура» в значении «культура разума», «культура умственных способностей», «культура души», «культура общения», «культура умения», «культура физическая», «культура телесных сил», «культура одаренности», «культура моральная», «культура морального чувства», «культура воспитания», «культура способностей», «культура вкуса», «культура роскоши», «культура человека», «культура человечества», «культура государства» [см.: 6, с. 96, 570, 598, 670, 692; 7, с. 337, 358, 500; 8, с. 29, 36; 9, с. 101, 104; 13, с. 11, 13, 17—19; 15, с. 527, 577—580, 582; 16, с. 51—58; 17, с. 97, 104; 18, с. 284; 19, с. 454—455].

## § 2. Философская антропология как основа философии культуры

Учение Канта о культуре неразрывно связано с проблемой человека, поскольку, по его мнению, культура, «собственно, состоит в общественной ценности человека» [13, с. 11]. Более того, кенигсбергский мыслитель рассматривал культуру как связующее звено в переходе от исследования проблемы человека к проблеме человечества, выделяя в человеке дихотомию феноменального и ноуменального, природного и надприродного. Сущность человека, считал он, состоит в *разумности*. Как субъект, наделенный способностью к мышлению и стремящийся к познанию, человек обладает *теоретическим разумом*. Как субъект, наделенный волей и стремящийся к действию, человек обладает *практическим*

*разумом*. Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе.

По Канту, мораль и право имеют один и тот же источник — практический разум человека. Различие между ними философ усматривал в способах побуждения к поступкам. Если мораль относится к внутренней области (сфере *моральности*), то право составляет внешнюю сторону жизни людей (сферу *легальности*). Кант характеризует правовые отношения как своего рода первую ступень (или минимум) нравственности. Если в обществе установлено право, сообразное нравственным законам, то это значит, что поведение людей поставлено в строго очерченные рамки, так что свободное волеизъявление одного лица совместимо со свободой каждого.

Понятие свободы — главное понятие всей практической философии Канта. Через это понятие его учение о морали и праве вступает в связь с его учением о культуре. Свобода есть одновременно и основа личной нравственности, и цель культуры. Вся общественная жизнь с этой точки зрения представляет собой борьбу людей за достижение свободы. В целом культура понимается Кантом как свобода человека ставить любые цели и творить в соответствии с этими целями, что возможно лишь в связи с моральным развитием человека. Таким образом, смысл кантовского понимания культуры — обращение к человеку.

### **§ 3. Трансцендентальное понимание культуры. Культура и цивилизация**

В поисках основания, связывающего природное в человеке с надприродным, Кант разработал *телеологический метод*, применение которого позволило ему определить сущность культуры в соответствии с принципами трансцендентальной философии. Суть телеологического метода заключается в рассмотрении всех явлений и процессов по аналогии с целесообразной деятельностью человека, поскольку «цели имеют прямое отношение к разуму» [11, с. 95]. Кант отказался от онтологического телеологизма, приписывающего цели самой природной действительности. «Что в природе должны быть цели, — писал он, — этого не может усмотреть а priori ни один человек... Следовательно, применение

телеологического принципа к природе каждый раз эмпирически обусловлено» [11, с. 95]. Поэтому «[утверждать], что вещи природы служат друг другу средством [достижения] целей и что сама их возможность становится достаточно понятной только через этот вид каузальности, — для этого мы в общей идее природы как совокупности предметов [внешних] чувств не имеем никакого основания» [12, с. 383]. Хотя и возможно наблюдать в природе цели, полагал философ, мы никогда не вправе, исходя из механистических законов природы, приписывать целеполагание только природной необходимости самой по себе. Другое дело — человеческая свобода, которая а priori осуществляется на основе чистых принципов разума.

Ученый полагал, что, рассматривая природу, мы можем представить ее как телеологическую систему, в которую включен и человек. Как существо природное, человек выступает в этой «цепи целей» одним из звеньев, но как существо разумное, он является конечной целью творения, по отношению к которой все остальные звенья составляют систему целей и могут быть использованы для достижения любых целей. Однако сама способность человека ставить цели надприродна. Природа может лишь подготовить человека к тому, что он должен сделать сам.

Достижение такой способности, или свободы, и есть, по Канту, *культура*. «Приобретение (*Hervorbringung*) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе), — писал философ, — это *культура*. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода...» [12, с. 464]. В свою очередь, культура по отношению к человеку как ноумену выступает лишь средством в достижении собственно человеческой цели — *моральности*.

«...Вера Канта в Природу и Культуру является верой в возможность прогрессивной гуманизации человека и реализации его свободы посредством мудрого социального устройства и исторических достижений» [22, р. 88]. Поэтому в кантовском учении «существует конфликт между человеком и культурой... С одной стороны, наша культура неприродна. Но с другой стороны, наша культура коренится в нашей природе. ...Проблема морального человека имеет смысл [именно] потому, что наша культура

содержит внутри себя условия возможности своих философских преобразований» [22, р. 88]. Культура — это то средство, которое может разбудить, расковать творческие силы человека, освободить их от жестких уз природной необходимости и эмпирических условий обыденного существования, раскрыть и развить способности, заложенные в нем.

Понятие «культура» в философии Канта употребляется в нескольких значениях. Во-первых, оно служит для обозначения определенного, достаточно высокого уровня развития индивида, личности. Во-вторых, это понятие служит для обозначения определенного, достаточно высокого уровня общества, человечества: всеобщего правового гражданского общества. В-третьих, это понятие характеризует и внешние проявления культуры, такие как наука, искусство, философия и т.п. [см.: 1, с. 3—7]. Здесь ученый использует термины «цивилизация» [см.: 12, с. 467; 13, с. 18; 19, с. 454—455], «цивилизация» [см.: 12, с. 311; 16, с. 58; 17, с. 90, 104], «цивилизированное состояние» [см.: 17, с. 104; 19, с. 497].

Характеризуя внешние проявления «культуры общения», Кант писал: «Следует также обращать внимание на то, чтобы человек был *умен*, пригоден для человеческого общества, приятен и пользовался влиянием. Сюда относится известный род культуры, который называется *цивизованностью*. Для последней необходимы манеры, вежливость и известный такт, обладая которым можно пользоваться всеми людьми для достижения своих целей. Понятие цивилизованности изменяется сообразно со вкусами каждого столетия» [19, с. 454]. При этом философ отмечал, что развитие культуры и развитие цивилизации могут не совпадать друг с другом: «...Идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию» [13, с. 18].

Таким образом, развитие культуры, считал кенигсбергский мыслитель, осуществляется двояким образом: как культура индивидуального бытия человека (развитие и совершенствование индивида, личности) и как культура родового бытия человека (развитие и совершенствование общества, человечества).

#### § 4. Культура индивидуального бытия человека

Культура в плане индивидуального бытия человека реализуется, по Канту, через процесс совершенствования индивида, личности путем воспитания и самовоспитания. Она включает в себя два уровня. Внутренний слой составляет «культура воспитания»; она «состоит в освобождении воли от деспотизма вожделений, которые делают нас, прикованных к тем или иным природным вещам, неспособными самим делать выбор» [12, с. 464—465]. Другими словами, культура воспитания заключается в достижении свободы в выборе целей. Внешний слой — это «культура умения», которая представляет собой «главное субъективное условие для того, чтобы быть способным содействовать [достижению] целей вообще; но ее все же недостаточно для того, чтобы содействовать *воле* в определении и выборе ее целей» [12, с. 464].

«Человек может стать человеком только путем *воспитания*, — писал немецкий мыслитель. — Он то, что делает из него воспитание. ...*В воспитании кроется великая тайна усовершенствования человеческой природы*» [19, с. 447—448]. *Физическое* воспитание имеет целью определенным образом развить в человеке задатки животности и отчасти также задатки человечности; оно включает в себя развитие телесных сил и душевных способностей. Воспитание *практическое*, или *моральное*, призвано развивать в человеке задатки личности (т.е. моральные задатки) на основе уважения к моральному закону. В целом под воспитанием Кант понимает уход (попечение, содержание), дисциплину (выдержку) и обучение вместе с образованием.

Рассуждая о воспитании, философ всегда имеет в виду его конечную цель: «Воспитывать — значит воспитывать личность, воспитывать существо, которое свободно действует, может оберегать самого себя и стать членом общества, имеет внутреннюю ценность [Wert] в своих собственных глазах» [19, с. 459]. Поэтому воспитание, наряду с уходом (попечением) и дисциплиной, обязательно включает в себя *обучение* и *образование*. Образование содержит в себе два аспекта: отрицательный — дисциплину, которая только удерживает от ошибок, и положительный — обучение и руководство, в силу чего оно относится к культуре.

## § 5. Культура родового бытия человека

Культура в плане родового бытия человека реализуется в ходе всемирной истории в необозримом ряду смены поколений. «Воспитание есть *искусство*, применение которого должно совершенствоваться многими поколениями, — отмечал ученый. — Каждое поколение, обладая знаниями предыдущего, может все более и более осуществлять такое воспитание, которое пропорционально и целесообразно развивает все природные способности человека и таким путем ведет весь род человеческий к его назначению. <...> Поэтому-то воспитание и может двигаться вперед лишь постепенно, и только благодаря тому, что одно поколение передает свой опыт и сведения последующему, а оно прибавляет что-нибудь в свою очередь и в таком виде передает их дальнейшему поколению...» [19, с. 449—450].

Кант считал, что всемирная история представляет собой непрерывный процесс совершенствования человечества, при котором развитие культуры идет одновременно с развитием нравственности: «...Так как род человеческий постоянно идет вперед в отношении культуры как своей естественной цели, то это подразумевает, что он идет к лучшему и в отношении моральной цели своего существования; и хотя это движение иногда и *прерывается*, но никогда не *прекратится*» [9, с. 101]. При этом цель истории — благо не отдельного индивида, а всего человечества, поскольку природные задатки человека, направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде.

Средством, с помощью которого осуществляется это развитие, выступает антагонизм людей в обществе. Под антагонизмом философ понимает недоброжелательную общительность людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Предпосылки этого заложены в человеческой природе. Во-первых, человек имеет склонность *общаться с себе подобными*, ибо в таком состоянии он может наиболее полно развить все свои способности. Во-вторых, ему также присуще сильное стремление *уединяться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе желание все сообразовывать только со своим разумением и поэтому ожидает отовсюду сопротивление [см.: 13, с. 11].

Для нравственного совершенствования человечества, как полагал Кант, необходимо подчинить развитие всех задатков и наклонностей человека требованиям *морального закона*. Общественно-исторический процесс философ рассматривал как реализацию предустановленной, проистекающей из мира вещей в себе *высшей цели* — нравственного совершенствования человечества. «У Канта вера [в разум] расшифровывает историю, придавая определенным событиям универсальность...» [21, р. 220]. По его мнению, великая цель природы в отношении назначения человека и характеристика его исторического развития заключается в том, что «человек своим разумом определен... в общении с людьми... с помощью искусства и науки повышать свою *культуру, цивилизованность и моральность* и... стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества» [15, с. 578].

## **§ 6. Философия истории как составная часть философии культуры**

Философия истории выводится Кантом из его философской антропологии. Ведь чтобы изучить прогресс человека, «нужно начать с изучения его задатков; это означает, что идея истории как Идеал Истории, должна основываться на антропологии, которая является отправной точкой [исследования]» [22, р. 83]. Трансцендентальная постановка этих вопросов возможна прежде всего как постановка вопроса о сущностном единстве Человека и Истории. «Поэтому понять историю как целое означает исходить из ясного представления о сущностной природе человека и его возможности как человека. <...> История обретает свой смысл, когда она становится частью человеческого предназначения» [2, с. 45]. Здесь должны рассматриваться все антропологические данные, которые исследуются «в пределах *идеи универсальной истории с космополитической точки зрения*» [22, р. 83].

В процессе всемирной истории Кант выделял три периода:

- 1) *естественное состояние;*
- 2) *состояние острого противоречия между природной и культурной составляющими истории;*

3) состояние гармонии природы и культуры, в которой все подчинено культуре нравственной.

Указанная схема, считал философ, реализуется на основе трех закономерностей. Это, во-первых, нарастание степени гуманизации исторического процесса в обществе, во-вторых, последовательное изменение типа общественных состояний, в-третьих, изменение роли и формы государства [см.: 5, с. 11—12, 25—27].

*Естественное состояние* человеческого общества — это история первоначального развития свободы из первоначальных задатков, содержащихся в человеческой природе. Оно представляет собой первое состояние человеческой истории, в котором наряду с инстинктом, данным от природы, у человека имеется также и разум. При этом процесс антропосоциогенеза, т.е. становления человека и общества, Кант не исследовал. Он начал свою общественно-историческую концепцию сразу с «готового» человека: «Итак, первый человек умел *стоять* и *ходить*; он мог *говорить*..., он умел также разговаривать, т.е. связно выражать понятия..., а следовательно, мыслить. ...Он уже приобрел навыки, которые сам должен вырабатывать...» [16, с. 45].

В естественном состоянии, как утверждал ученый, разум постепенно вытесняет инстинкт и обнаруживает склонность приобрести независимость от природных побуждений как способности, могущей вывести человека из узких границ, в которых существуют все животные. Для этого состояния человечества характерна низкая плотность населения, при которой интересы людей почти не сталкиваются, а природная среда легко удовлетворяет несложные и немногочисленные потребности человека.

В отличие от теоретиков концепции «естественного права и общественного договора» Кант считал, что естественное состояние изначально является социальным целым, обществом, а не совокупностью изолированных индивидов. Цементирующим материалом в обществе, на основе которого достигается исходная общность, служит «общительность», реализующаяся в качестве морали. При чем моральность проявляется постольку, поскольку естественные потребности и склонности людей не сталкиваются. Но, по Канту, естественное состояние — не реальное, а лишь потенциальное состояние. Оно существует только в возможности, но действительностью, как правило, не становится [см.: 4, с. 107—110].

Кант выделял в начальном периоде истории человечества два этапа, каждый из которых длится весьма продолжительное время. *Первый этап* — это этап дикой охотничьей жизни и бродячего выкапывания корней или собирания плодов. *Второй этап* — это этап развитого скотоводства и земледелия, когда человек уже владеет прирученными животными и растениями, которые он сам умеет разводить путем сеяния или насаждения и разнообразить ими свою пищу.

Начало второго этапа — это переход человека из эпохи покоя и мира в эпоху *труда и раздора* как в подготовительную стадию к объединению в общество. Философ следующим образом описывал этот переход: «Люди, жившие до тех пор в свободе, не основанной на законе, перешли от *охотничьего*, рыболовного и пастушеского уклада к *земледельческому*; были открыты *соль* и *железо* — быть может, первые всюду находившие спрос предметы торговых сношений между различными народами; благодаря этому возникли сначала *мирные отношения* между ними и таким образом установились связи, согласие и мирные отношения даже между отдаленными друг от друга народами» [14, с. 282—283]. Именно в это время возникает первое крупное общественное разделение труда: *земледелие отделяется от скотоводства*.

Пастушеская жизнь, как отмечал Кант, не только привольна, но и при обилии незаселенных земель дает также и наиболее верный доход. Напротив, земледелие или садоводство — труд очень тягостный, зависящий от погоды, а потому и ненадежный. Он требует постоянного жилища, земельной собственности и достаточной силы, чтобы ее защитить. Пастух же ненавидит эту собственность, ограничивающую его свободу пасти стада. Вдобавок пастуший скот не щадит посаженных растений. Поскольку пастух, причинив убыток земледельцу, мог легко удалиться со своим стадом и уклониться от возмещения ущерба, то именно земледелец первый должен был употребить силу против подобных поступков. «Теперь должно было уже начаться несогласие среди до сих пор мирно живших рядом людей, следствием которого были разобщение между ними, ведущими различный образ жизни, и рассеяние их по земле» [16, с. 53].

Как отмечал философ, обработка и насаждение земли возможны при оседлой жизни, а для защиты жилищ и земельных участков

необходим союз многих людей, оказывающих друг другу взаимные услуги. Поэтому люди при этом образе жизни уже не живут отдельными семьями, но селятся в деревнях или городах, дабы защитить свою собственность от диких охотников или кочующих вблизи пастухов. Происходит дальнейшее развитие общественного разделения труда: *ремесло отделяется от земледелия*, на основе обмена продуктами труда *обособляется торговля, возникает культура, появляются зачатки гражданского общества и публичного права*: «Первые жизненные потребности, производство которых требовало *различного образа жизни...* могут теперь взаимно *обмениваться*. Отсюда должна была возникнуть *культура* и начало *искусств* как в области труда, так и просто для улаживания..., а также, что является наиважнейшим, некоторые зачатки гражданского устройства и публичной справедливости» [16, с. 54].

Возникновение культуры и искусства, как считал ученый, привело к возникновению *письменности*. «Ведь с точки зрения человеческого просвещения начало письменности можно назвать началом мира — ясной границей первобытности» [19, с. 451]. В это же время оформляется *общественный договор*, в результате которого появляются первые зачатки *государственности*. Справедливость, выступающая здесь в виде публичного права, осуществляется теперь не единичными индивидами, как в естественном состоянии, но посредством законной силы, предоставляемой всем обществом, т.е. специально уполномоченными на то людьми — своего рода правительством, над которым нет никакой другой высшей власти. «На почве этой примитивной государственности могли теперь, шаг за шагом, постепенно зарождаться все человеческие искусства, среди которых искусство *общительности* и создания *гражданской безопасности* является наиболее полезным...» [16, с. 54]. Плотность населения постепенно увеличивается, и род человеческий распространяется по всему земному шару. Накопление собственности и концентрация богатства в руках немногих приводит к тому, что появляется *неравенство* среди людей — этот богатый источник зла, но вместе с тем и добра.

Таким образом, по мнению Канта, переход к гражданскому обществу осуществлялся прежде всего в земледельческих общинах, в которых забота о сохранении собственности и необходимость поддержания общественного порядка посредством публичного

права привели к появлению первоначальной государственности. Тем не менее земледельческие общины, существовавшие вокруг укрепленных селений и городов, долгое время вынуждены были жить в войнах и раздорах с пастушескими народами, окружающими городское и земледельческое население. «Но со временем все увеличивающаяся роскошь горожан... должна была стать для кочевников влекущей приманкой... и побуждать их ко вступлению в союз со своими врагами и разделению с ними блистательной нищеты города» [16, с. 55].

Итак, переход из естественного состояния к гражданскому состоянию у большинства народов происходил медленно, мучительно и трудно. На этом пути были свои взлеты и падения, движения вперед и возвращения назад, когда история человечества как бы начиналась заново. «Трудно представить себе какое-нибудь развитие из дикого состояния, — писал Кант, — и мы видим, что при развитии, исходящем из такого состояния», люди «все-таки постоянно вновь впадали в дикость и лишь затем уже вторично поднимались из нее» [19, с. 450—451].

*Состояние острого противоречия между природной и культурной составляющими истории* — второй период всемирной истории. Он включает в себя все последующие события общественно-исторического развития человечества. В этот период происходит борьба между естественно-природными и социально-культурными началами в человеке и обществе при все усиливающемся господстве последнего над первым. Как утверждал философ, именно в этом состоянии находится современное человечество, и это состояние еще долго сохранится. Для второго периода общественно-исторического развития характерна окончательная победа социально-культурного начала над естественно-природным. При этом в практическом разуме, регулирующем отношения между людьми, нормы права (*легальности*) превалируют над нормами нравственности (*моральности*). Лишь во втором периоде всемирной истории, по мнению кенигсбергского мыслителя, осуществляется окончательный переход человечества к гражданскому обществу, в котором отношения людей регулируются нормами публичного права, охраняемыми государством.

Для Канта история человечества — это целенаправленный процесс. Поскольку разумные существа способны развиваться,

изобретая и даже выбирая образ жизни, могущество рода людского принадлежит, скорее, всему человечеству, чем отдельным индивидам. Средства развития этих склонностей заключаются в установлении той связи между людьми, которую ученый мыслитель обозначил парадоксальным термином «необщительная общительность» [см.: 13, с. 11—15]. «Необщительная общительность» обильно процветает в «цивилизованных» условиях: в городском обществе, где наблюдается разнообразие ремесел и отраслей промышленности, а также в сельском хозяйстве. Цивилизация ведет к бесконечному многообразию видов жизненной деятельности, а также к конкурирующему развитию всех человеческих способностей [см.: 3, с. 10—11].

Именно развитие этой «необщительной общительности» является причиной возникновения государства, которая, по мнению Канта, состоит в следующем: «Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений» [14, с. 285—286].

## § 7. Государство и «общественный договор»

В соответствии с принципами априорного подхода к анализу общественно-исторических явлений Кант отказался решать вопрос о происхождении государства, ограничившись общими рассуждениями о том, что государство образуется в результате «общественного договора». Первоначальный общественный договор выступает у него исключительно умозрительной конструкцией, идеей разума: «Акт, через который народ сам конституируется в государство, собственно говоря, лишь идея государства, единственно благодаря которой можно мыслить его правомерность — это *первоначальный договор*, согласно которому все... в составе *народа* отказываются от своей внешней свободы, с тем чтобы снова тотчас же принять эту свободу как члены общности, т.е. народа, рассматриваемого как государство...» [10, с. 236—237].

Поэтому философ трактовал «общественный договор» не как исторический факт, хотя бы он и имел место в реальном историческом процессе, а как регулятивную идею для оценки институтов публичного права с точки зрения их соответствия требованиям всеобщего правового закона. Для Канта то решение, которое народ не мог бы принять относительно самого себя, не может быть принято законодателем в отношении народа. В общественном договоре немецкий мыслитель различал «два акта: организующий и конститутивный. Организующий акт является предположением [о реальном событии] и одобрением [со стороны свободных индивидов]. Конститутивный акт выражается в обещании [его исполнения] и принятии [его положений за основу действий]» [20, S. 129]. Принципом разумного законодательства должен быть общий правовой постулат практического разума — *сообразовать свободу каждого со свободой всех членов гражданского общества*.

Для учения Канта характерно определение государства через право: «Государство (*civitas*) — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» [10, с. 233]. Благо государства состоит в высшей степени согласованности государственного устройства с правовыми принципами. Именно подчинение праву отличает государство от других общностей, тоже носящих социальный характер, но существующих на основе законов добродетели в их чистом виде, которые Кант называл *этическими*, или *этически-гражданскими* [см.: 17, с. 163].

## § 8. К «вечному миру»

Немецкий мыслитель считал, что в будущем произойдет полное прекращение межнациональных и межгосударственных распрей, ликвидация войн и установление всеобщего мира. Путь к действительно прочному миру на Земле философ видел в создании таких «легальных» условий, которые объективно привели бы к образованию «федерации» всех народов нашей планеты, сохраняющих внутри нее свободу и политическую самостоятельность.

В результате, по Канту, *«историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне*

*совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество»* [13, с. 18—19]. Поэтому целью истории, как утверждал ученый, является *«достижение всеобщего правового гражданского общества»* [13, с. 12].

Образование всемирной конфедерации правовых государств с республиканскими принципами государственного устройства и установление «вечного мира» между народами, как полагал Кант, создаст условия для перехода к заключительному периоду всемирной истории. Установится гармония двух противоборствующих начал, при котором культурно-разумное начало будет преобладать над естественно-природным началом. Таким образом, третий период человеческой истории — это *состояние гармонии природы и культуры, причем такой культуры, в которой все подчинено культуре нравственной.*

Об этом периоде всемирной истории Кант высказывался лишь в общих чертах. На завершающей стадии развития человеческого общества нормы нравственности (*моральности*) будут преобладать над нормами права (*легальности*). Однако в силу двойственности своей природы человек никогда не сможет заглушить в себе чувственные устремления. Поэтому человечество всегда будет стремиться к нравственному идеалу, никогда не будучи способным полностью достигнуть его.

#### ***Вопросы для самоконтроля***

1. Почему целостное учение о культуре было разработано Кантом только в «критический период» его философского творчества?
2. Покажите связь философии культуры Канта с его философской антропологией, практической философией и философией истории.
3. В чем суть трансцендентального понимания культуры?
4. В каких значениях философ употребляет понятие культуры? В чем, по его мнению, заключается тождество и различие культуры и цивилизации?
5. Как, по Канту, осуществляется развитие культуры индивидуального бытия человека? В чем состоит предназначение воспитания и образования?
6. Как, по Канту, осуществляется развитие культуры родового бытия человека? Какие периоды и этапы истории человечества выделяет философ?
7. Как немецкий мыслитель понимал «общественный договор»? Какую роль, по его мнению, играет государство в развитии культуры и цивилизации?
8. Возможна ли, по Канту, гармония природной и культурной сторон бытия человека?

### *Литература*

1. Апсите Л.И. Учение Канта о культуре: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Рига, 1987.
2. Воропаев Ю.Ф. Идея истории в философии Канта // Вестник Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 6. СПб., 1994. Вып. 2.
3. Вуд А. «Вечный мир» после двух столетий // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. Калининград, 1997. Вып. 20.
4. Калининков Л.А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
5. Калининков Л.А. Проблемы философии истории в системе Канта: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Л., 1981.
6. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.
7. Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1.
8. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2.
9. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Там же.
10. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Там же.
11. Кант И. О применении телеологических принципов в философии // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5.
12. Кант И. Критика способности суждения // Там же.
13. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6.
14. Кант И. К вечному миру // Там же.
15. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Там же.
16. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
17. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же.
18. Кант И. Конец всего сущего // Там же.
19. Кант И. О педагогике // Там же.
20. Brehmer K. Rawl's «Original Position» oder Kants «Ursprünglicher Kontrakt»: Die Bedingungen der Möglichkeit eines wohlgeordneten Zusammenlebens. Athenäum; Hain; Scriptor; Hanstein, 1980.
21. Bruch J.-L. La philosophie religieuse de Kant. Aubier, 1968.
22. Despland M. Kant on History and Religion. With a translation of Kant's «On the failure of all attempted philosophical theodicies». Montreal; L., 1973.
23. Philonenko A. La théorie Kantienne de l'histoire. P., 1986.

## Глава 8

# ДЕЯТЕЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ И.Г.ФИХТЕ

Иоганн Готтлиб Фихте (1762—1814) — один из самых видных представителей немецкой классической философии и, пожалуй, первый философ, который поставил перед собой задачу не только объяснять мир, но и изменять его, созидать. «Не для праздного созерцания и размышления над самим собой и не для самоуспокоения своими благочестивыми чувствами, нет — для деятельности существуешь ты: твое действие, только одно оно определяет твою ценность» [13, с. 142].

По глубокому убеждению Фихте, целью и назначением человека является он сам, его разумное, свободное и бесконечное развитие, совершенствование, самоопределение, самореализация, развертывание всех сущностных сил, стремлений и дарований. Человек есть «бытие для себя», высшая ценность и самоцель общественного развития. По Фихте, именно человек, его деятельная сущность является причиной развития мира, двигателем культуры. Эта идея является центральной в философии немецкого мыслителя и находит свое яркое воплощение в различных частях его системы: метафизике, философской антропологии, социальной философии и педагогики, философии права, философии религии, философии истории.

Фихте ставит в центр своего учения *глобальный принцип деятельности* и, стремясь к теоретическому определению каждого события, он ищет средство удовлетворения высшей потребности современной ему революционной эпохи: *обоснование возможности и реальности свободы*.

Такое средство Фихте находит в философии Канта и следует ее антропологической направленности. Он воспринял прежде всего *этическую* концепцию кенигсбергского мыслителя о возможности и необходимости для человека действовать нравственно в согласии исключительно с априорным долгом, проявляя свою неподвластность давлению эмпирических обстоятельств. В своем учении Фихте пытался разрешить глобальные вопросы: можно ли философски охватить идею свободы, если последняя относится к разряду трансцендентальных идей? до каких пределов философия

в состоянии реализовать себя в личности, чтобы затем уже осуществлять свое мощное шествие в культуре и истории?

Изучением этих и других вопросов Фихте занялся сразу же после того, как познакомился с трудом Канта «Критика практического разума». Чтение этого произведения стало для Фихте настоящим откровением. В этом сочинении он увидел путь к освобождению всего человечества. В одном из писем, датированном сентябрем 1790 года, Фихте пишет, что философия Канта придает его «духу непонятное возвеличивание над всеми земными вещами», и далее отмечает: «...Я воспринял более благородную мораль. Я посвящаю этой философии по меньшей мере несколько лет своей жизни».

Со временем для Фихте стало очевидно, что учение Канта не является законченным. Он говорит: «Кант только указал истину, но не изложил и не доказал. <...> Существует только один первоначальный факт человеческого духа, закладывающий основы всеобщей философии, ее двух основных ветвей, как теоретической, так и практической: кто найдет его, тот представит философию как науку» [цит. по: 10, с. 27].

При обоюдном убеждении, что философия должна стать строго научной, Кант и Фихте существенным образом расходились в понимании этой научности. Если Кант шел по пути критики спекулятивного духа рационализма, то Фихте устроил своими лекциями «своего рода богослужение разуму». Как отмечает Риккерт, Фихте строго сохраняет нераздельное господство интеллекта в области философии.

По мнению мыслителя, философия призвана обосновать наиболее общие принципы всех наук, как уже существующих, так и возможных в будущем. Поэтому Фихте стремится создать систему, которая будет иметь своим предметом все области человеческого знания, и даже более того — устанавливать основные положения всякого знания.

Сама философия, по мысли Фихте, никоим образом не базируется на данных наук и практики, она совпадает с «чистым» содержанием общественного самосознания, следовательно, знание есть не мертвое состояние, а «некоторый поступательный временной ряд»; оно развивается, имеет историю.

Свою новую систему Фихте назвал «наукоучением» («*Wissenschaftslehre*»), стержнем которого стала трансформация «мыслящего Я» Канта в «чистое Я», понятое как интуиция, полагающая и творящая как себя, так и реальность. Сущность этого Я — в свободе. Именно Я, или *первоначальный факт человеческого духа*, становится центральным понятием, через которое Фихте стремится объединить все три кантовские «Критики» и соединить философию в ее теоретической и практической частях.

По утверждению Фихте, философия учит отыскивать все в Я, следовательно, сознание должно объяснить все свое содержание из самого себя, не прибегая ни к каким внешним обстоятельствам. Фихте считает Я единственной реальностью, всемогущей творческой силой, все созидающей и совпадающей, в конечном счете, с самосознанием всего человечества. Фихтеанское Я — это не только разум, но и воля, не только познание, но и действие, причем то и другое составляют не отдельные стороны Я, а его сущность; они неотделимы друг от друга, так что *мышление всегда оказывается действием, а последнее, в свою очередь, по природе своей разумно* [см.: 7, с. 56].

Как полагает Фихте, «чистое Я» — это всеобщее человеческое сознание, не совпадающее с сознанием каждого единичного человека, но образующее его скрытую субстанциональную основу. При этом каждый эмпирический субъект потенциально является абсолютным Я.

Я — начало деятельное, полагающее не только себя, но и даже свое не-Я (т.е. то, что выходит за пределы Я, мир), в преодолении которого способно бесконечно развертывать собственное содержание. Таким образом, Фихте преодолевает дуализм Канта, отказавшись от концепции «вещи в себе». Ведь «вещь в себе» выступает у Канта как мыслимая сущность. Следовательно, можно сказать, что это мы мыслим «вещь в себе», действующую на нас, что, в свою очередь, означает несостоятельность ее онтологического статуса объективности.

Такая интерпретация уничтожает различие теоретического и практического, опровергает принципиальность дуализма ноуменального мира (мира свободы человека) и детерминированного мира природы. Природа становится всего лишь продуктом человеческой свободы, средством ее реализации (в связи с этим характерно

высказывание Фихте в одном из писем 1975 года, где он утверждает, что если французская нация с помощью революции освободила человека от внешних оков, то его философия освобождает человека от оков «вещи в себе», т.е. человек отныне больше не подчинен никаким общественным потребностям). Сам же отказ Фихте от «вещи в себе» подчеркивает идею тождества субъекта и объекта, ставшую в дальнейшем стержнем, вокруг которого развивалась диалектика в немецкой классической философии.

Таким образом, наукоучение Фихте базируется на следующих фундаментальных основоположениях:

1. «*Я полагает самого себя*». Этот тезис раскрывает свое содержание в четырех основных идеях [см.: 6, с. 183].

Во-первых, Фихте указал, что самополагание *Я* неотделимо от его самопознания, что для *Я* характерна двуединая деятельность: созидательная (практическая) и познавательная (теоретическая).

Во-вторых, философ рассматривает *Я* в рамках такого взаимодействия объекта и субъекта, которое фактически включает в себя объективную реальность. Хотя он и выводит последнюю из мыслящего *Я*, но при этом замечает, что *Я* должно быть рассмотрено не как чистый субъект, а как субъект-объект. Согласно Фихте, в этом *Я* «субъективное и объективное слиты воедино», потому что в своем созерцании *Я* полагает необходимость самого себя. Фихтевское утверждение об изначальном единстве субъекта и объекта как ключе к пониманию последующей связи между ними является важнейшим положением.

В-третьих, Фихте выделяет два вида представлений, сопровождаемых чувством свободы (т.е. зависящих от человека) и чувством необходимости (относящихся к какой-то истине), которая должна утверждаться независимо от нас. Таким образом, под «внешней истиной» Фихте подразумевает вещь, с которой должно согласовываться представление о ней.

В-четвертых, идея единства противоположностей: теории и практики, объекта и субъекта.

2. «*Я полагает не-Я*», или *Я* с равной необходимостью противопоставляется некоторое не-*Я*, его противоположность. В этом основоположении — две главных рациональных идеи. Во-первых, идея единства противоположностей. Во-вторых, идея материальности: называя не-*Я* всю объективную реальность, прежде всего

мир материальных вещей, философ, однако, показывал производность этой реальности от деятельности мыслящего Я.

Действительно, возникает вопрос: как объяснить тот факт, что субъект отличает от себя объект, что он чувствует его воздействие? Как вообще этот объект возникает? В поиске ответа Фихте обращается к такому понятию философии Канта, как «сила воображения».

У Канта продуктивное воображение априорно определяло чистую форму времени, предоставляя схемы для категорий. У Фихте же *сила воображения творит объекты бессознательно* (в своей рефлексии Я не видит себя, не видит, как оно действует), стало быть, это бесконечная активность Я, которое, непрестанно ограничивая себя, производит то, что становится материей нашего познания (не-Я). Именно потому, что речь идет о бессознательном творении, продукт выступает «иным», отличным от нас, как некий объект вне Я, якобы существующий без всякого содействия Я. Другими словами, Я создает окружающий мир, не осознавая этого.

3. «Я полагает самого себя и не-Я». Здесь следует сказать, что, не допуская существования независимой от сознания вещи в себе, Фихте вынужден ввести, по существу, два различных Я: одно из них тождественно индивидуальному сознанию, другое — не тождественно ему (абсолютное Я). Иначе говоря, Я с большой буквы — это абсолютное, «всеобщее Я», которое в ходе своей созидательной деятельности разделяется на эмпирические я и не-я. В свою очередь, для этих конечных я существует противоположаемое им не-я. Это и открывает бесконечное поле для деятельности индивидуальных я, каждое из которых, выполняя свой долг в форме собственной жизни и деятельности, обнаруживает *великую деятельность единого мирового Я*.

Фактически «всеобщее Я» выступает в наукоучении как надиндивидуальный, сверхчеловеческий, мировой дух. Поскольку Я у Фихте рассматривается как охватывающий в себе и всецело определенный круг всяческих реальностей, оно есть субстанция, — но это субстанция духовная [см.: 6, с. 184].

По той причине, что схема самосознания и схема действия в наукоучении совпадают, Фихте рассматривает свою философию как отображение нарастающего, но не способного достичь сознания

совпадения (или тождества) противоположностей *Я* и не-*Я*, божественного и человеческого, бесконечного и конечного. Диалектика Фихте не знает завершающего тождества противоположностей.

Таким образом, определив основные идеи своего наукоучения, Фихте считал, что он *преодолеет неразрешимые в рамках кантовской гносеологии противоречия между ноуменами и феноменами, сущностью и явлениями*. Кант не хотел отказываться от «вещи в себе», чтобы не субъективировать мир сущностей, Фихте же считал это понятие ненужным допущением, без которого можно обойтись. Активность субъекта, по Фихте, — это отличительная его особенность, проявляющаяся прежде всего в деятельности воображения.

Итак, в наукоучении Фихте происходит тотальное поглощение объекта субъектом, «где последний получает наиболее откровенное именование — *Я* (причем здесь речь идет не только о картезианском понятии *ego*, но и о *super-ego* или, вернее, *pan-ego*, заранее содержащем в себе любые *alter-*, *prima-*, *post-* и т.д.) и, соответственно, выражает в себе *предельную потенцию и предельное содержание человеческого*» [5, с. 59]. Таким образом, весь внешний мир и мир культуры оказывается у Фихте продуктом разума человека, продуктом его свободной нравственной деятельности.

Как отмечалось, именно попытка Канта теоретически обосновать свободу воли изначально привлекла Фихте, ибо он надеялся сделать из кантовского учения о свободе социальные выводы. Однако рассмотрение Кантом свободы, а следовательно, и пределов активности человеческого духа, обставлено целым рядом трансцендентальных аргументов («свобода есть лишь идея разума, объективная реальность которой сама по себе возбуждает сомнение» [8, с. 300—301]). Фихте же, напротив, под свободой понимал способность человека предназначать самого себя к своему действию, т.е. именно то, что Кант объявил прерогативой Божественного интеллектуального созерцания.

Пытаясь снять кантовскую противоположность между эмпирическим и умопостигаемым существом человека, определяя необходимость через свободу и подчиняя ее свободе, Фихте сводит эмпирический мир к умопостигаемому и направляет свое внимание исключительно на субъект и его деятельность.

Во второй половине 90-х годов XVIII века Фихте постепенно отходит от принципов чистого Я, стремясь с помощью понятий, не ориентированных прямо на естественные науки, обнаружить данность или реальность духовного Я в опыте и избежать тенденции превращения мира в сплошную грезу [см.: 10, с. 155]. Для достижения этой цели Фихте обращается к учению о человеке Руссо и Канта. Однако в натуралистической теории Руссо человек в состоянии первоначальной невинности предстает как уникальное, совершенное природное существо (в отличие от животных). Фихте иначе смотрит на проблему. Человек — это не событие в природе; напротив, сама природа представляет собой момент в рефлексии разума.

Немецкий философ убежден, что *человеку свойственно стремиться встать над индивидуальным*, желать познать из индивидуального сами принципы действительности. Естественное человеческое состояние нельзя даже представить себе без противоречия. По Фихте, при наличии одной только исходной гармонии или взаимной вражды невозможно прийти к современному состоянию, в котором взаимно противостоят друг другу, с одной стороны, любовь и разум, с другой, — эгоистическое стремление к собственному благу в ущерб всем остальным существам.

В работе «Основы естественного права» (1796) в отношении этической проблематики философ смещает акценты с нравственно-религиозной на социальную направленность. Теперь, по его мнению, духовное Я, в основе которого лежит свободная воля, должно быть обосновано правом, политикой и социально-историческим развитием.

Основу понимания Фихте права составляет *добровольное взаимоограничение деятельности индивидов*: я не могу требовать от другого разумного существа того, чтобы оно считало меня таким же разумным существом, если я не отношусь к нему как к разумному существу, т.е. свободному) [см.: 9, с. 22]. Правовые нормы не устанавливаются произвольно человеком, право здесь выступает как непосредственное условие действия практического Я, и лишь в силу реализации такой деятельности становится возможной нравственность. В этом пункте Фихте расходится с Кантом, для которого правовые нормы выводятся из нравственного закона.

Фихте обособляет область юридическую от области моральной (право делает возможной и осуществимой нравственность, но не отождествляется с ней). Нравственный закон есть веление совести, имеющее всеобщее и необходимое значение, в то время как соблюдение правовых норм весьма условно. Кроме того, мораль распространяется на намерения, право касается лишь поступков, составляя как бы низшую ступень развития практического Я, которое в нравственности достигает наивысшей ступени.

Свою теорию государственного устройства Фихте предлагает в работе «Замкнутое торговое государство» (1880). Мыслитель признает такие неотъемлемые права человека, как *право на жизнь, право на свободу и право на собственность*, причем эти права не выступают как внешние по отношению друг к другу, а представляют собой элементарную систему прав, где одна норма с необходимостью отсылается к другой. По отношению к проблеме государственного устройства особое значение имеет вопрос права на собственность. Именно в нем Фихте видит одно из прирожденных прав личности, которое обязано охранять государство: «Назначение государства состоит прежде всего в том, чтобы дать каждому свое, ввести его во владение своей собственностью, а потом уже начать ее охранять» [12, с. 243].

Основополагающее в государственном устройстве право собственности Фихте также обосновывает исходя из принципа деятельности. Философ усматривает ошибку в основании предшествующей теории собственности в том, что «первоначальную собственность видят в обладании какой-нибудь вещью», в то время как *истинной основой собственности является не объект, а деятельность*: «Наша теория устанавливает первую и первоначальную собственность, основу всякой другой в исключительном праве на определенную свободную деятельность» [12, с. 282]. Вещь, по Фихте, может считаться собственностью определенного лица лишь в том смысле, что это лицо обладает правом на изменение этой вещи (обработка, определенное воздействие и т.д.). Этот принцип касается и владения землей, которая принадлежит тем, кто ее обрабатывает.

Таким образом, понятие собственности сводится к праву препятствовать всем остальным людям воздействовать на какую-либо определенную вещь, т.е. к праву на деятельность. Более того,

«если говорить не о землевладельцах, а о ремесленниках и предпринимателях, то в этом случае более ясно выступает принцип собственности, как его понимает Фихте; здесь право собственности на деятельность может осуществляться без какой бы то ни было собственности на вещи» [3, с. 78].

В качестве основного источника богатства нации Фихте называет результаты труда. По сути, *Фихте находит аналог чистой свободной деятельности Я в свободном труде*, который не должен быть утомительно-длительным, и позволял бы оставлять человеку много свободного времени для его развития. Свободная деятельность, освобожденный труд, таким образом, рождают время, необходимое человеку для целей его духовного развития, для духовной жизни.

В «замкнутом торговом государстве» Фихте видит земное воплощение цели развития человечества: «Назначение человеческого рода — объединиться в одно тело, известное себе во всех частях и одинаково построенное» [13, с. 175]. По существу, Фихте предвосхищает гегелевскую схематику Государства как «царства реализованной свободы» и утверждает логический и метафизический примат государства как рационально-правового Целого над индивидом как абстрактным носителем свободной воли [5, с. 65—66].

Учение Фихте об идеальном государстве содержит в себе противоречие. Утверждая принцип свободы, мыслитель, тем не менее, четко регламентирует всю жизнь и деятельность жителей своего государства. В этой связи важно отметить, что философ изначально понимал свободу деятельности как формальную возможность деятельности как таковой, в ее абстрактном виде, не считая существенным конкретную наполненность, предметное содержание этой деятельности, поскольку последнее обусловлено только личными склонностями человека.

Кроме того, ответ на вопрос о том, почему Фихте, исходя в своем наукоучении из понятия свободы, приходит к отрицанию таковой по отношению к жизни индивида в контексте общества, следует искать и в самой основе идеалистической системы философа. Строго говоря, исходным пунктом философии Фихте является не противоположность Я и не-Я, а напротив, их неразрывное единство [см.: 10, с. 167]. Проблема свободы в философии Фихте

получает не антиномичное, а однозначное, хотя и иллюзорное, решение. «Изменение себя, более того — создание себя как субъекта, идея тождества как субъекта и объекта — подобные моменты фихтеанства имеют весьма глубокую социальную обусловленность» [11, с. 33].

Можно сказать, что учение Фихте о человеке и обществе является развитием идеи Канта о примате практического разума. Кенигсбергский мыслитель отделял практическую сферу от теоретической, Фихте же снял данное разделение. Отказавшись от концепции «вещи в себе», философ выводит человека как родовое существо на новый уровень, признавая в нем наличие беспредельных потенциальных возможностей, которые реализуются в контексте замкнутой модели государства.

Проблема деятельного субъекта лежит и в основе философско-исторической концепции, в основу которой Фихте кладет *телеологический принцип*, т.е. рассматривает всю мировую историю с точки зрения цели. Такой целью, к которой стремится человечество, выступают *свобода и разум*.

Для Фихте, так же, как и для Канта, история в своем содержании, как последовательность событий и дат, «лишена даже тени возможности свободы» [2, с. 237]. Однако создавая свою историософию, Фихте не склонен считать конкретные эмпирические факты достаточным основанием для осмысления исторического процесса, поскольку они скрывают истинное существо дела.

Фихте говорит о необходимости выйти за пределы эмпирической реальности к *трансцендентальному Я*. Он применяет к истории способ рассмотрения, т.е. пытается свести все многообразие эмпирического материала к некоторому единству, на основании которого все эмпирическое должно получить свое объяснение. Такое сведение носит характер *a priori*, оно не может быть проведено с помощью изучения и сравнения эмпирических фактов. Эта априорная конструкция, по мнению Фихте, содержит в себе план всемирной истории, и его только следует правильно приложить к эмпирическому материалу, т.е. правильно определить точку мирового плана, на которой лежит наша эпоха [см.: 4, с. 231].

На пути к достижению установленной цели общественно-исторический процесс проходит два основных периода, где в одном

господствует *инстинкт разума*, в другом — *свобода разума*. Средством перехода от одного периода к другому будет служить сознание разума, или наука разума (*Vernunftwissenschaft*), делающая разум «зрячим», т.е. владеющим собой и свободным.

Однако от инстинкта разума к науке разума нельзя перейти непосредственно, и здесь необходимо посредствующее звено — такое промежуточное состояние, когда мы освобождаемся от инстинкта разума, проявляющего себя в качестве господства внешнего авторитета. Таким образом, для Фихте история, течение человеческой истории — это не только процесс эволюции от *инстинкта разума* до *свободы разума*, но и коллизия между авторитетом и его преодолением. История есть *эволюция к свободе*.

Фихте был уверен в невозможности признания происхождения разума из неразумности. Он был вынужден постулировать некое первобытное состояние, где человечество обладало разумом, но не обладало свободой. Однако в таком положении находится не весь человеческий род, а лишь его некоторая часть — *нормальный народ*, обладающий культурой изначально. «...Где-то должно было существовать состояние абсолютной разумности. Этот вывод принуждает нас предположить существование первоначально нормального народа, который сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры. <...> В тот же период времени жили рассеянные по всей земле, пугливые земнорожденные дикари, лишенные всякого развития, кроме того, какое необходимо было для поддержания их чувственного существования; ибо смысл человеческого существования — только в возвышении разумности, а это могло с успехом быть осуществлено нормальным народом на этих земнорожденных дикарях» [14, с. 449].

По сути, история начинается с того, что нормальный народ был вынужден по каким-либо причинам покинуть свою обычную территорию и расселиться «по странам некультурности», нарушив свою изоляцию и изоляцию дикарей, при которой процесс исторического изменения был невозможен. Фихте, оставаясь в русле своего наукоучения, приходит к выводу: *поскольку история есть эволюция к свободе, такая эволюция есть процесс воспитания*, где в роли воспитателя выступает нормальный народ, а в роли воспитанника — народы дикие. Но такой процесс воспитания

во второй эпохе предстал как процесс навязывания принудительным путем, т.е. путем авторитета, своих представлений и жизненных устоев. В ответ на такое воздействие со стороны нормального народа у представителей дикого народа возникает естественный протест, который и был первым проблеском *разума*, первым проявлением воли к *свободе*. Так, для получения главного понятия всей философии истории — понятия свободы — Фихте сталкивает бессознательно действующий разум (разумный инстинкт нормального народа) с неразумным состоянием.

Таким образом, Фихте полагает, что «нормальный народ» сам по себе еще не может являться носителем свободы, поскольку для обретения свободы необходим акт своеволия, акт самоутверждения вопреки внешней детерминации.

Рассматривая этот аспект применительно к индивидууму, Фихте говорит, что разум является критерием оценки личности, которая настолько ценна, насколько умеет руководствоваться собственным мнением, а не чужим указанием. Однако действуя по такому принципу, личность обнаруживает не столько свободу, сколько индивидуальный произвол. Не сознавая такой опасности на раннем этапе своего творчества, поздний Фихте резко критикует такой «принцип самости». Философ отделяет начало самости как произвол от подлинной свободы как сознательного подчинения высшему нравственному закону. Кроме того, Фихте, анализируя понятие «собственного понимания», говорит о том, что оно может выступать либо как «собственное мнение», либо как «собственное знание».

Следуя традиции Канта, Фихте убежден, что жить только ради достижения своих личных целей означает не жить ради разумной цели *рода*, согласно разуму. Жить для рода и в роде — значит забывать о своих личных интересах, подчинить всю свою жизнь идее, жертвовать собой, т.е. жить по разуму. Так живут редкие, великие люди, работающие и страдающие ради человечества. Пророки и герои являют собой образ самопожертвования, они — *орудие рода*. Великих людей на подвиг воодушевляет не суетное стремление к славе, а вера в род.

По Фихте, в процессе реализации главной цели истории все индивиды выступают лишь как органы этой цели, а жизнь отдельного человека — преходящая форма жизни, модификация

жизни всего человечества. «Так, в последующих эпохах индивид стремится раствориться в единой жизни разума, слиться с целью рода. Здесь собственное *Я* полностью отождествляется с идеей. Нет больше двойственности, делавшей необходимым самопожертвование и самоотрицание, жизнь становится чистой радостью и любовью. Такая жизнь может выражаться в различных формах: в художественном творчестве, в устройстве и упорядочивании общественной жизни, в научном мышлении, которое воссоздает мир из мысли, «...в сознательном слиянии всякой деятельности и всякой жизни, в едином... первоисточнике жизни, в Божестве». Таким образом, по Фихте, деятельный человек в отрицании себя как конечного, эгоистичного существа и становлении как разумного, бесконечного, свободного творца самого себя и окружающего мира должен обрести свое *Я*. Субъект истории в наукоучении Фихте претерпевает определенную эволюцию: эмпирический, (индивидуальный) — сверхэмпирический (родовой) — абсолютный. Малое, индивидуальное *Я* переходит в ходе истории на позицию абсолютного *Я*, где конкретный индивид познает себя не как нечто самостоятельное, не как автономное сознание, а как часть всеобщего мышления, которое имеет вечное, вневременное бытие.

В связи с этим основной становится проблема свободы, которая в философии Фихте предстает в диалектике самоутверждения и самоотрицания. Философ проходит определенную эволюцию в своем понимании свободы. Так, в начальный период своего творчества на первый план он выдвигает стремление к абсолютной самостоятельности. Возможность действовать, свобода понимается как независимость от внешних факторов, от принуждения (принцип автономии воли), как самодетерминация внутренним содержанием субъекта (самостью). Иначе говоря, свобода осуществляется через отрицание, несогласие — с наличным бытием.

Однако в своем стремлении заложить фундамент человеческой свободы, теоретически обосновать возможность свободного действия Фихте сталкивается с проблемой своеволия. «Самозаконность воли неожиданно обнаруживает для Фихте свою оборотную сторону и заставляет пересмотреть сам принцип автономии воли. Автономия воли, согласно которой она сама дает себе закон, чревата гордыней неограниченного и незаконного господства

над всем, что вне нас, или универсальным несогласием» [1, с. 109]. Стремление к такой «отрицательной свободе», как правило, оборачивается тиранией. В своих работах «Философия нравственности» (1798), «О назначении ученого» (1794), «О назначении человека» (1800) и ряде других эта мысль находит глубокое обоснование. Человеку недостаточно освободиться от «естественного» эгоизма, от природных страстей. По Фихте, свободен не тот, кто не подчиняет себя ничему, а тот, кто подчиняет себя нравственному закону. Теперь преобладающим в понимании свободы у Фихте становится момент самоотрицания. Индивидуальная свобода фактически отвергается. Объективная необходимость, осознанная человеком как самодетерминация, превращается в субъективную свободу.

Высшее стремление человека — стремление к согласию с самим собой. Это достигается через согласие с другими на основе добровольного признания необходимости закона бытия «рода» законом своей собственной деятельности. В дальнейшем Фихте приходит к выводу, что наиболее полно субъективная свобода человека преодолевается на религиозной стадии.

*В своем понимании свободы Фихте соединил принцип самостоятельности, принцип деятельности и принцип нравственности.* Отказавшись от концепции «вещи в себе» и исходя из тождества Я и Не-Я, он представляет историю как поле действия практического Я, которое, преодолевая все то, что им не положено, стремится выйти на позиции трансцендентального, стать Абсолютом.

Как отмечает С.Н.Мареєв, философское учение Иогана Готлиба Фихте иногда называют «философией активизма», иногда «этическим идеализмом», имея в виду то, что оно проникнуто пафосом действия и практического преобразования мира. И, действительно, для этого мыслителя любая мысль, любое нравственное чувство приобретают значимость только тогда, когда переходят в действие, а этим само действие должно способствовать тому, чтобы изменилось Я, чтобы усовершенствовался человек. В своем учении Фихте вновь и вновь показывает, что, обладая деятельной сущностью, человечество должно преобразовывать мир природы, мир культуры и самого человека исключительно в соответствии с нравственным законом, сформулированным в свое

время Кантом: человек всегда должен быть целью и никогда — средством. Таким образом, категорический императив Канта становится в творчестве Фихте не только законом «мира свободы», но и законом всего сущего.

### *Краткие итоги главы*

1. Фихте ставит в центр своего учения глобальный принцип деятельности. Целью и назначением человека является он сам, его разумное, свободное и бесконечное развитие, совершенствование и самореализация. Именно творчество человека, его деятельная сущность — причина развития мира, двигатель культуры.

2. Будучи убежденным в том, что всякая наука (в том числе и наука о самой науке, т.е. философия) может быть развита только в систематической форме, Фихте создает новую систему — «научение», стержнем которого стала трансформация «мыслящего Я» Канта в «чистое Я», понятие Фихте как интуиция, полагающая и творящая как себя, так и реальность. Сущность этого Я — в свободе.

3. Фихте отказывается от кантовской «вещи в себе» как объективной реальности, что приводит к тотальному поглощению объекта субъектом — Я, который выражает в себе предельную возможность к действию и развитию, предельное содержание человеческого.

4. По Фихте, сознание должно объяснить все свое содержание из самого себя. Я — единственная реальность, всемогущая творческая сила, все созидаящая и совпадающая, в конечном счете, с самосознанием всего человечества. Фихтеанское Я — это сочетание разума, воли, познания и действия. Мышление всегда оказывается действием, а последнее, в свою очередь, по природе своей разумно. Весь внешний мир и мир культуры оказываются у Фихте продуктом разума человека, продуктом его свободной нравственной деятельности.

5. Активность субъекта проявляется прежде всего в деятельности воображения, сила которого творит объекты бессознательно. Именно бесконечная активность Я, непрестанно ограничивая себя, производит то, что становится материей нашего познания (не-Я).

6. Человеку, по Фихте, свойственно стремиться встать над индивидуальным. Духовное *Я*, в основе которого лежит свободная воля, должно быть обосновано правом, политикой и социально-историческим развитием. Фихте выводит человека как родовое существо на новый уровень, признавая в нем наличие беспредельных возможностей, которые реализуются в контексте замкнутой модели государства.

7. Целью мировой истории выступают свобода и разум. Отказавшись от концепции «вещи в себе» и исходя из тождества *Я* и Не-*Я*, саму историю философ представляет как поле действия практического *Я*, которое стремится выйти на позиции трансцендентального, стать Абсолютом.

8. Фихте проходит определенную эволюцию в своем понимании свободы. Так, принцип автономии воли (самости) позже сменяется принципом самоотрицания. Высшее стремление человека — стремление к согласию с самим собой — достигается через согласие с другими на основе добровольного признания необходимости закона бытия «рода» законом своей собственной деятельности. В своей теории свободы Фихте соединяет принцип самостоятельности, принцип деятельности и принцип нравственности.

### *Вопросы для самоконтроля*

1. В чем заключается смысл категории *Я* в наукоучении Фихте?
2. Сущность и место понятия «деятельность» в философии Фихте.
3. Место понятия свободы в учении Фихте. Расскажите об эволюции смыслового содержания этой категории.
4. Каковы были причины и последствия отказа Фихте от концепции «вещи в себе».
5. Какова роль деятельности воображения субъекта в философии Фихте.
6. Эволюция *Я* в системе Фихте. *Я* и Не-*Я*.
7. Каким образом *Я* связано с культурой, правом, политикой и социально-историческим процессом?
8. В чем, по мнению Фихте, состоят силы, цель и смысл истории?
9. Как реализуется деятельная природа человека в замкнутом государстве?
10. Может ли философская система Фихте быть охарактеризована как субъективный идеализм? Почему?

### *Литература*

1. Алексеев О.А. Философия свободы И.Г.Фихте и феномен несогласия // Фихте и конец XX века. «Я» и «Не-Я»: Межвуз. сб. науч. ст. Уфа, 1992.

2. Асмус В.Ф. Проблема необходимости и свободы в истории. Фихте Старший // Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2.
3. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
4. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М., 1979.
5. Гутов Е.В. Метафизика субъекта Иоганна Готлиба Фихте: разум и безумие в классическую эпоху // Немецкая классическая философия второй половины XVIII — конца XIX веков: Коллективная монография. Екатеринбург; Нижневартовск, 1999.
6. История философии / Отв. ред. В.П.Кохановский, В.П.Яковлев. Ростов н/Д, 1999.
7. История философии / Под ред. М.А.Дынника, М.Т.Иовчука, Б.М.Кедрова и др.: В 4 т. М., 1957. Т. 2.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785 // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1.
9. Лапшин И.И. Иоганн Фихте и его философия // Фихте И.Г. Назначение человека. СПб., 1913.
10. Лукьянов А.В. Философия Иоганна Готлиба Фихте. Оренбург, 1997.
11. Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981.
12. Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2.
13. Фихте И.Г. Назначение человека. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2. СПб., 1905.
14. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2.

## Глава 9

# ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА Ф.В.Й.ШЕЛЛИНГА В КОНТЕКСТЕ НЕМЕЦКОЙ РОМАНТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Романтизм как единая, многообразно разработанная культура сложился в Германии в конце XVIII века. В университетском городе Иена, в доме философа и литературоведа *Августа Вильгельма Шлегеля* (1767—1845) начал свою творческую деятельность кружок единомышленников, чьи разнообразные профессиональные интересы свидетельствовали о повсеместном распространении новых идей. В иенский кружок вошли: философ, критик, писатель и поэт *Фридрих Вильгельм Шлегель* (1772—1829), драматург и новеллист *Людвиг Тик* (1773—1853), философ, писатель и поэт *Новалис* (1772—1801), теолог *Фридрих Эрнст Шлейермахер* (1768—1834), физики *Иоганн Вильгельм Риттер* (1776—1810) и *Август Людвиг Хюльзен* (1765—1810), а также геолог *Генрик Стеффенс* (1773—1845).

Всех окрыляло невероятное чувство *свободы*, пробужденное духовным вождем, «принцем романтиков» *Фридрихом Вильгельмом Йозефом Шеллингом* (1775—1854), открывшим в своей натурфилософии ранее неведомый мир *природы* — ее одухотворенность, подвижность и бесконечную изменчивость, подчиненную внутренней закономерности.

*«Нам духом вечность постигать пристало,  
Не льститься форм застывших наважденьем, —  
Ведь сущность вспыхнет лишь в душе свободной»,*

— так провозглашал отказ от застывших форм и окаменевших истин отжившей культурной эпохи Ф.Шлегель, откликнувшийся на шеллингианские открытия восторженным стихотворением «О Мировой душе».

Природа — иероглиф, Исида, никогда не поднимающая покрывала. Неподвижное в ней лишь кажется таковым: камни, растения, волновавшие Новалиса в повести «Ученики в Саисе» (1797) и романе «Генрих фон Офтердинген» (1799), ландшафты и водоемы, в которых черпали вдохновение художники *Каспар Давид Фридрих* (1774—1840) и *Филипп Отто Рунге* (1777—1810), — все вовлекалось в животворную струю жизни.

Как же погрузиться в «ласковый эфир», в «единство высшего начала»? С этим сопряжена вторая романтическая проблема, наряду с натурфилософской важнейшая. Романтики исходили из идеи *единства природы и искусства*, манифестируемой горячо почитаемым *Иоганном Вольфгангом Гете* (1749—1832):

*Природы и искусства расхождение —  
Обман для глаз: их встреча выполнима.  
И для меня вражда их стала мнима  
Я равное питаю к ним влечение...*

Еще ранее *Иммануил Кант* (1724—1804) заметил, что созерцание природы есть особое интеллектуальное *чистое* созерцание, лишенное оков рассудочности. Формы природы прекрасны сами по себе и не содержат понятия о том, какой должна быть природная красота. Природу и искусство, по Канту, связывает «непосредственный интерес к *прекрасному*: природа потому и прекрасна, что похожа на искусство, а искусство прекрасно тогда, когда, оставаясь собой, «выглядит как природа» [9, с. 147].

*Вильгельм Генрих Вакенродер* (1773—1798) — рано ушедший из жизни вдохновитель иенцев — открыл в мире два «удивительных языка», «при помощи которых творец подарил человеку возможность охватить и постигнуть небесные предметы». Мыслитель закономерно пришел к выводу о том, что «Господь, верно, созерцает всю природу или все мироздание так же, как мы — творение искусства» [6, с. 75].

Шеллинг в работах «О мировой душе» (1797), «Система трансцендентального идеализма» (1798), «Бруно, или О Божественном и природном начале вещей» (1802), «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807) углубляет то, что было открыто старшими современниками. Подобно *универсуму*, внутри которого время упорядочило и объединило небесные тела, свет выразил идею всех телесных вещей, а форма придала пространственную завершенность, *человек* выступает *тождеством духа и организма*, заключенных в телесную оболочку.

Согласуясь с природой, следующей от низших неорганических материальных форм к «божественной неясности» духа, человек бесконечно устремлен к *чистому знанию*, проходя череду этапов, «эпох» духовного продуцирования. Вершинная «эпоха» —

творческое созидание — *художественное творчество*, выявляющее в человеке божественное начало. Именно в *человеке-творце* бытийно-пространственное и деятельностно-временное «начала вещей» выражают идею *абсолюта* через реальный мир природы и идеальный мир искусства [см.: 17, с. 564—565].

Шеллинг выделяет присущие художественному творчеству следующие *трансцендентальные особенности*:

— оно является «бессознательной бесконечностью», т.к. творец, имея определенное рассудочное намерение, вносит в свое произведение нечто недостижимое для рассудка;

— оно находит свое начало в бесконечном противоречии, а завершение — в божественном умиротворении и бесконечном покое;

— как выражение бесконечного в конечном, оно воплощается в красоте произведения искусства;

— будучи абсолютно свободным, оно лишено целесообразности, независимо от неразумной чувственности, соображений корысти и пользы [см.: 16, с. 478—480].

Открытие Шеллинга состояло в снятии противоречия между природой и искусством: *творец сознательно, посредством свободы, реализовывал то, что в природе уже существовало на бессознательном уровне. Это была новая философия тождества бытия (бессознательного) и мышления (сознательного)*. Соответственно, преодолевалось и выделяемое Кантом противоречие между моральностью и природой, не содержащей потенциал для построения *всеобщего блага*. Сфера художественного творчества оказывалась единственной, где мир и человек, сопрягаясь в самосозидании, являли себя *абсолютно*. Человек дерзновенно претендовал на земное бессмертие, собственным бытием претворяя мысль о том, что искусству чужд «дух, на все стремящийся набросить смутную тень смерти и бренности» [3, с. 81].

Отсюда закономерное желание превратить человеческое бытие, жизнь, «льющуюся через край» (Тик), в *симфилософию* и *симпозеию* (Ф.Шлегель), где все формы человеческого знания совокупно станут искусством.

Иенские разногласия начинаются с вопроса о существовании *философии искусства*. «Тому, что называют философией искусства, недостает обычно одного из двух — либо философии, либо искусства» [21, с. 280], — заявлял Ф.Шлегель. Позднее под влиянием

идей Шеллинга он пересмотрит свою позицию и придет к выводу, что «можно вообще конструировать все роды и виды поэзии и философии из знания нашего собственного, т.е. человеческого, сознания» [19, с. 41].

В «Системе трансцендентального идеализма» романтически настроенный Шеллинг говорит о философии как о порождении поэзии, в «единый океан» которой она, достигнув завершения, и должна вернуться, слившись с другими сферами человеческого духа. Однако в диалоге «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» его точка зрения меняется. Отныне лишь философия является «верным отображением» универсума, и только философ способен разделить то, что до разделения было единым. Череди дедукций приведет философа к той неразделимой точке, где будет осознана вся мощь познания и сила божественной красоты. Именно такую цель преследует Шеллинг, создавая свою философию искусства, запечатленную в одноименном труде (1804).

Восторженная категоричность Вакенродера, уверявшего, что «кто поверил в систему, тот изгнал из своего сердца любовь!» [5, с. 73], была преодолена.

Принцип системности становится для Шеллинга основным. Он рассматривает философию искусства как научно сконструированную систему, «изображение абсолютного мира в форме искусства», призванное «определить его место в универсуме» [18, с. 53, 72]. Философ исходит из кантовской «Критики способности суждения», где были выявлены *реализм* и *идеализм* эстетической целесообразности природы. По Канту, реализм эстетической целесообразности природы проявляется в той прекрасной цели, которая, возможно, нарочито преследуется ею, чтобы поразить человеческое воображение. Таковы, например, цветы, перья и морские раковины. Однако достижения естественнонаучной мысли заставили философа усомниться в существовании реальной целесообразности природы.

Идеальная эстетическая целесообразность, напротив, не подлежит сомнению: человек априорно ищет в себе основания для эстетического суждения вкуса. Цели прекрасной природы и искусства, как считал кенигсбергский мыслитель, идеальны, т.к.

основаны на свойственной гению свободной игре рассудка и воображения [см.: 9, с. 188—193].

В диалектике Шеллинга реальное (идея, воспроизведенная в форме конечного) и идеальное, устремленное в бесконечность, сопрягаясь, наполняют конструкцию животворящей силой постоянного становления. *Философия и искусство сосуществуют здесь как абсолютный прообраз и отображение, как идея и ее реальное эстетическое воплощение.*

Метод Шеллинга предполагает следование *от общего к особенному*: в «Общей части философии искусства» он конструирует «искусство вообще и в целом», «материю искусства», «форму искусства как особенное»; в «Особенной части философии искусства — «формы искусства в противопоставлении реального и идеального ряда», «отдельные виды и жанры поэзии». Внутри конструкции реальное и идеальное пребывают в постоянном диалектическом движении.

По Шеллингу, материю искусства составляет **мифология** — необходимая для научного конструирования «идея богов». В мифах, этих дошедших через века «свидетельствах разума», философ ощущал связь между природой и историей, нашедшую обоснование в его поздней «Философии мифологии».

Шеллинг разделяет восторг своих современников в отношении гармонии и целостности древней культуры: ведь древнее божество воплощает в себе тождество *Я* и *Не-Я*, абсолютное единство, ставшее объектом философского стремления. Отобразив универсум в особенном, являя собой первообразы искусства, боги-идеи абсолютно реальны и идеальны, действительны и возможны. При этом божественная бесконечность каждого образа сочетается с его замкнутостью и автономностью — «божественной целокупностью». Неотъемлемым свойством образов богов выступает *красота*, часто претерпевающая метаморфозы. Отсюда так называемые «перевернутые идеалы» — чудовищные образы, ставшие прекрасными посредством *фантазии*: сфинксы, кентавры, сатиры, фавны, балансирующие между животной чувственностью и таинственной духовностью. Греческий миф объемлет собой гармоничное троюмирие: мир животных (сам Зевс был вскормлен из рога божественной козы Амалфеи), мир людей и мир богов, принимающих деятельное участие во всех событиях триединого

мифологического мира. При этом он не вызывает удивления: со-вокупно они — реальная часть реального сознания человечества.

Истинный поэт, по Шеллингу, призван сотворить собственную мифологию, превратив в целое ту часть мира, которая ему открылась. Так было с Данте, создавшим божественную поэму из «ужасов истории», Шекспиром, обратившимся к обычаям и истории своего народа, Сервантесом, чьи Дон-Кихот и Санчо Панса порождены «материалами своего времени». Подлинно мифологическим произведением Шеллинг считает гетевского «Фауста», воплотившего «сокровеннейшую», «чистейшую» сущность века.

Шеллингианская концепция мифа непосредственно связана с различными модификациями общего и особенного — структурно-семантическими категориями: *символом, схематизмом, аллегорией и образом*.

Символ — синтетическое образование, «общий материал» и «конструирующий принцип» мифологии и искусства. В нем значение совпадает с бытием в универсальном единстве. Известнейший символ — Голубой Цветок из романа Новалиса «Генрих фон Офтердинген», небесный божественный цвет, постоянные превращения которого выявляли сокровенную суть романтизма.

Символ выступает как неразличимость *схематизма* и *аллегории*. Схематизм предполагает олицетворение особенного через общее. Так, в греческой мифологии победа олицетворяется Никой, справедливость — Дикой, беда — Атой и т.д. Соответственно, *схема — это правило, по которому создается предмет*.

В противоположность схематизму, в *аллегории* через единичное проступает общее, а единичное же, подведенное под него, подвергается снижению. Рассматриваемое явление иллюстрируется, но возникающая иллюстрация отнюдь не остается единственной. Таковы животные в баснях: лисица, например, может выступать аллегорией коварства, но коварство способно воплотиться и в образе волка.

Символ, схематизм и аллегорию следует отличать от *образа*, трактуемого Шеллингом как конкретное изображение предмета, для реализации которого не хватает единственно пространства. Образ становится символом, когда обретает «осмысленность», присущую мифологическому целому, в котором образ существует как он есть и в связи с этим понимается как то, что он обозначает.

Что касается многообразных форм проявления человеческого духа, то все они также подчинены законам символизма, схематизма и аллегоризма. Так, арифметика аллегорична (достаточно вспомнить свойственные ей различные способы получения одинакового результата), геометрия схематична, а философия символична. Музыка аллегорична, живопись схематична, пластика символична.

В «Конструировании особенного, или формы искусства» Шеллинг обращается к проблеме *гения* — связующего звена между человеком и божественной идеей. Он рассматривает его в качестве единства *поэзии-инвенции* (от лат. *inventio* — выдумка) и *искусства* — в узком смысле непосредственного акта творчества.

Поэзия-инвенция являет собой *возвышенное*, созерцаемое в природе как пространственно неизмеримое, массивное, противопоставленное человеческой слабости, необъятное для человеческого восприятия.

Условиями возвышенного выступают силы природы, подавляющие нравственную личность, и сам душевный строй, через который герой проявляет стойкость в страданиях.

Форма произведения искусства такова: искусство в искусстве есть *прекрасное*. В абсолютном произведении искусства прекрасное и возвышенное предполагают друг друга. Например, в античном мифе боги одновременно возвышенны и прекрасны сами по себе, и лишь в сравнении их возможно превалирование возвышенного или прекрасного в той или иной степени. В иных случаях возникает ситуация односторонности: возвышенное без прекрасного превращается в устрашающее, прекрасное без возвышенного — в слащаво-чувственное.

В свою очередь, инвенция предполагает внутри себя противоположность *наивного* и *сентиментального* как абсолютного и неабсолютного. Вслед за Кантом и Шиллером Шеллинг рассматривает наивное как абсолютное завершенное. В своей естественности наивное подобно природе, оно объективно и лишено выражения субъективного чувства. Отсюда ярко выраженная наивность искусства Древнего мира. В сентиментальном, напротив, человек воспринимает природу через призму собственного чувства. Люди нового мира далеки от природы; по мнению Шеллинга, они могут чувствовать ее, а не воспроизводить.

Независимо от времени написания, в гениальном произведении искусства наивное и сентиментальное растворяются в друг друга. Так, произведения Софокла, Шекспира, Данте, Сервантеса и Гете трактуются философом как абсолютные.

Еще одно важное шеллингианское противопоставление — *стиль* и *манера*. Стиль, по Шеллингу, есть сочетание общей формы искусства и формы, придаваемой художником. Из противопоставления античной и христианской мифологии философ выводит два стилевых рода: один исходит из общего (стиль античного искусства), другой — из особенного и оригинального (стиль Нового времени). Стиль может принадлежать отдельному художнику (в современной трактовке идиостиль) или своему времени (стиль эпохи).

*Манера*, названная философом «неудавшимся стилем», проявляет себя как ограниченность и «неспособность преодолеть известные особенности формы» [18, с. 179]. С манерой связана *манерность*, выражающая стремление лишь «к внешнему изяществу и к «изнеженной красоте», «нарочитости поз», и односторонне чувствительному сюжету.

Особо следует остановиться на шеллингианской концепции *языка* и *речи*. Язык в трактовке философа — «высший символ хаоса». Будучи изначально единым, он распался на изолированные языки, сохранившие внутренние связи на уровнях фонетики и фонологии, благодаря которым они объединялись в лингвистические группы. При этом гласные и согласные поэтически сравниваются с душой и телом языка.

*Речь* уподобляется Шеллингом божественной эманации, божественному знанию. Слово Бога, объемлющее мир, отражено в застывшей форме — изобразительном искусстве («умершее слово»), звуке музыки (нерожденное слово). Отсюда понимание слова, речи как идеального первообраза художественного творчества.

В своем «независимом движении» речь претерпевает обособление от языка, следуя своей «внутренней закономерности». Особый ритм, открытость и одновременная замкнутость преобразуют ее в поэтическое изображение, полагает философ.

В «Особенной части философии искусства» реальный ряд включает в себя *музыку* (реальное), *живопись* (идеальное) и *пластику* (неразличимость реального и идеального); идеальный

ряд — поэзию, объединяющую лирику (реальное), эпос (идеальное), драму (неразличимость реального и идеального). В свою очередь, каждый вид искусства конструируется Шеллингом в традициях диалектики: от изначального первообраза (звон в музыке, свет в живописи) через разделение (звучание и звук в музыке, цвет в живописи) к синтезу (музыкальный слух и зрительное созерцание).

Шеллингианские построения восходят к самому высокому уровню конструкции — *изображению человека*. Поэтому высшим искусством реального ряда, по Шеллингу, выступает пластика, в частности, скульптурное изображение человека.

Свою позицию философ объясняет тем, что звук музыки есть только «акт», только «происшествие», еще не явленное как бытие; живопись — осуществление перехода бесконечного идеального света в реальность, зафиксированную в контурах и форме; искусство пластики, «где жизнь переходит в смерть, дух — в материю» [18, с. 334], символически абсолютно.

Через пластику осуществляется переход к конструированию идеального поэтического ряда. Пластика, как и речь, воплощает в себе эфирное спокойствие разума. Поэтическая речь — следствие диалектического процесса, в котором посредством преодоления языкового хаоса образуется «поэтическое тело», подобное телу божества. Пластика и поэзия, как полагает Шеллинг, воплощают в себе эфирное спокойствие разума; пластические произведения древности проникнуты поэзией, а поэтические — пластичны [см.: 18, с. 338].

Такой подход демонстрирует *принципиальное расхождение с романтической эстетикой*, где музыка, соперничая с поэзией, рассматривалась как самое высокое искусство. Оно пробуждает «чувственные образы и неожиданные мысли.., действует на нас тем могущественнее и тем сильнее возбуждает все силы нашего существа, чем темнее и таинственнее его язык» [4, с. 35], — писал Вакенродер. Новалис размышляет о «всеобщем языке музыки», раскрывающем тайны духовного мира человека, в котором музыка и «немузыка» чередуются, как чередуются «сон и бодрствование» [12, с. 98—99].

Разногласия во взглядах Шеллинга и романтиков связаны с культурной ситуацией начала XIX века. Если романтизм прочно

утвердился в эстетике и литературе, то в музыке конфликт между традициями и поисками музыкантов-романтиков еще не был разрешен. Размышления Шеллинга о музыке появились в тот момент, когда в результате долгих споров утвердилось, с одной стороны, понимание музыки как звена в причинно-следственном движении человеческого познания, а с другой стороны, зарождалась ее историческая трактовка, оперирующая внехудожественными критериями исторического развития. Этим и определяется «промежуточная» позиция философа [см.: 2, с. 165—166].

В «Конструировании отдельных видов поэзии» Шеллинг выделяет *лирику* (поэзию музыкального тона), *эпос* (картину истории), *драму* (единство лирического момента и текучести эпоса). Все роды поэзии вслед за *Фридрихом Шиллером*<sup>1</sup> (1759—1805) философ рассматривает в *противопоставлении искусства античности и Нового времени*, составляющем основу исторического конструирования. По Шеллингу, *греческой* мифологии, универсальной, устойчивой, бесконечной, противостоит равновеликая *христианская* мифология, где универсум созерцается не как природа, а как Провидение, где идеи не боги, а временное откровение божества, где есть место чудесам, магии и мистериям.

В этом — *открытие Шеллинга, впервые переживающего и греческую мифологию, и всю историю христианства как достоверность*. Здесь во всей полноте философ выразил то, что его волновало в ранней работе «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795), где допускаемое соседство двух противоположных систем свидетельствовало о широте взглядов мыслителя, не посягающего на свободу другого индивидуума, о попытке избавиться от оков общезначимости. Для романтизма этот диалектический взгляд на историю культуры имел принципиальное значение в формировании *исторического подхода* к «исследованию памятников культуры, искусства, религии, философии» [7, с. 121].

Таким образом, шеллингианская *философия искусства представляет собой научно сконструированный, антропологически ориентированный универсум в форме искусства — «прекрасного целого», где посредством метода логической дедукции каждой сущности определено надлежащее место, и любая возможность,*

---

<sup>1</sup> Имеется в виду его работа «О наивной и сентиментальной поэзии»

*сокрытая в сфере абсолютного, способна реализоваться в качестве «всего»* [см.: 11, с. 459].

Таким образом, исключая вполне объяснимые противоречия во взглядах Шеллинга и романтиков, философия искусства стала наиболее полным выражением раннеромантической мечты об универсальном знании.

В ней искусство, природа, наука отражают и отображают друг друга: искусство — замкнутое органическое целое, организм, созданный, в отличие от необходимо-целесообразного продукта природы, посредством свободы, философия — сфера мировоззрения, постигающая идею целого, история — наука, выявляющая определенные формы целого, возникающие в результате движения времени [см.: 18, с. 55—62].

Натурфилософ познает в ней то, что лишь предчувствуется природой, религиозный мыслитель созерцает проявление божественного вдохновения, государственный деятель через нее совершает свой вкус, проявляя мудрость, щедрость и благородство.

Связь с *потенциями философии* — сферой *морали и права, философией истории и философией религии* — философия искусства осуществляет через миф («вдохновенный первоисточник искусства»), «всеобщий феномен всеобщего сознания человечества». С одной стороны, миф — общее начало философских потенциалов, а с другой — возможность взаимопроникновения: истинное произведение искусства, сотворенное личностью, испытавшей божественное озарение, обретает надындивидуальность и вместе со своим создателем становится достоянием высшей истории.

Это был образец *оживленной* системы, единственно возможной в романтизме. Декларируемая Шеллингом всеполнота искусства, к которой бесконечно стремились романтики, оказывалась связанной с важнейшей мировоззренческой категорией — *романтической иронией*. Обширное определение иронии, берущей свое начало в *сократовской иронии*, дается в «Критических фрагментах» (1797) Ф.Шлегеля. Она мыслилась как бесконечное продуцирование *Я*, вечно пребывающего в иллюзии обретения абсолюта; как обращенная к себе улыбка субъекта, вызванная бесконечной его игрой в никогда не состоявшееся полное самоутверждение. Любая творческая *идея*, рожденная в сознании как особенное, равное универсуму, являлась ироничной по сути; «это

понятие, доведенное до иронии в своей завершенности, абсолютный синтез абсолютных антитез, постоянно воспроизводящая себя смена двух борющихся мыслей» [22, с. 296]. Философия искусства являла собой пример такой идеи. Шеллинг-творец невольно уподобился ветхозаветному Иакову, которому во сне привиделась лестница, ведущая в небо, устремленная к стоящему на вершине Господу. То, что интуитивно явилось мифологическому божьему избраннику, немецкий философ попытался выразить рассудочными категориями, став в позицию *ироника*, остро ощущающего невозможность осуществления желанного, задуманного. Последующий духовный кризис, переживаемый философом, станет тому подтверждением.

В «Философии искусства» нет определения иронии, что для мыслителя романтической эпохи выглядело весьма странным. Очевидно, что Шеллинг-философ, занятый серьезным *научным* конструированием, желал избежать романтической недосказанности, свойственной, в частности, ему же как писателю и поэту-романтику в немногочисленных литературных сочинениях. Возникал насыщенный иронией внутриличностный конфликт философа и поэта, за универсальное единение которых горячо ратовали романтики, рассуждая о симпозиции и симфилософии. Сам «принц романтиков» оказался втянутым в него. Он со своим опытом систематического конструирования, с одной стороны, выступал как наследник Фихте, а с другой, — как романтик, желающий «заполучить сразу целый мир».

Больше, нежели «Философия искусства», ранний немецкий романтизм дать не мог. Абсолют из очаровывающей и манящей непознаваемости уже в этом вдохновенном труде преображался в туманную, изматывающую сознание абстракцию. Романтизм начинал переживать трагическую метаморфозу, получив свое блистательное завершение в творчестве великого *Эрнста Теодора Амадея Гофмана* (1776—1822).

### *Краткие итоги главы*

Шеллинг — духовный вождь *иенского кружка*, собиравшегося в доме А.Шлегеля. Многообразие профессиональных интересов молодых романтиков свидетельствовало о том, что новые идеи

были чрезвычайно актуальны для формирующейся романтической культуры, пришедшей на смену «застывшим формам» классицизма и Просвещения.

Важнейшее открытие Шеллинга — одухотворенность и подвижность *природы*, пребывающей в вечном стремлении от неорганических форм к духовному совершенству. Мир природы сопряжен с *искусством* посредством духовного продуцирования человека, который, с одной стороны, есть совершенный продукт природы, а с другой, — обладает божественным творческим потенциалом.

Подобно природе, человек проходил стадии, «эпохи» от изначального ощущения к *чистому разуму*. Богоподобный человек-творец сознательно творил то, что было сокрыто в природе — такова сущность шеллингианской *философии тождества*. Шеллинг, преодолевая мировоззренческие противоречия природы и моральности (Кант), философии и искусства (Ф.Шлегель), системности и романтической неопределенности (Вакенродер), создает философию искусства, отраженную в одноименном труде. В ее основу положен принцип философского конструирования (поэтапного созидания схем, заключающих в себе «все мыслимые явления данного рода» [11, с. 459]) и метод логической дедукции (следование от общего к особенному), посредством которых определялось место искусства в универсуме. Логика Шеллинга ведет от «Конструирования искусства вообще и в целом» к «Конструированию форм искусства» и отдельных жанров поэзии. Философ исходит из неделимого мифа как первоисточника поэзии и приходит к выводу, что гениальный автор способен сотворить миф, вместе с которым станет частью мирового духа.

Важнейшее для романтизма открытие Шеллинга — равновеликость античного и христианского искусства, воспринимаемых им в качестве исторической достоверности. На их живом противопоставлении он строит свои рассуждения об искусстве, стимулируя романтиков к историческим исследованиям культурного наследия прошлого.

Целокупность философии искусства Шеллинга, мыслимой в качестве органаона созидаемой им философской системы, сопрягалась с феноменом *романтической иронии*, в свете которой созидательная деятельность субъекта представлялась как бесконечно

осуществляемое продуцирование, направленное на иллюзию обретения недостижимого абсолюта. Живая система Шеллинга, как и любая *романтическая идея*, втягивалась в этот бесконечный процесс; путь к абсолюту логически намечался, но абсолюта оставался далеким и абстрактным. Став вершиной иенской романтической философии, шеллингианская философия искусства приближала романтизм к «катастрофе духа».

#### *Вопросы для самоконтроля*

1. Почему романтизм мыслится как единая культура? Кто стоял у его истоков?
2. Какие шеллингианские идеи стали генеральными в формировании романтической философии?
3. Что нового внес Шеллинг в понимание природы?
4. Какова связь природы и искусства в романтической философии?
5. Что такое «философия тождества»?
6. Каково шеллингианское представление о человеке? Чем оно важно для романтизма?
7. Каковы основные принципы построения философии искусства в одноименном труде Шеллинга?
8. Какие трансцендентальные особенности присущи художественному творчеству?
9. Почему философия искусства должна была стать органом обширной философской системы?
10. В чем суть разногласий Шеллинга-философа и иенских романтиков?
11. Какова связь философии искусства и романтической иронии?

#### *Литература*

1. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. Л., 1973.
2. Блудова В.В. В эстетическом ракурсе. Заметки о созвучии идей Шеллинга поискам современной эстетики // Социальная теория и современность. М., 1996. Вып. 21. С. 163—170.
3. Вакенродер В.Г. Вечность искусства // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 80—81.
4. Вакенродер В.Г. Достопримечательная музыкальная жизнь композитора Иозефа Берглингера // Избранная проза немецких романтиков. М., 1979. С. 31—48.
5. Вакенродер В.Г. Несколько слов о всеобщности, терпимости и любви к искусству // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. С. 71—73.
6. Вакенродер В. О двух удивительных языках и их таинственной силе // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. С. 75—77.
7. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
8. Гегель И.В. Избр. произведения: В 2 т. СПб., 1997. Т. 1.

9. Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 5.
10. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995.
11. Михайлов А.В. Примечания // Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966. С. 459—482.
12. Новалис. Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. С. 94—107.
13. Тик Л. Жизнь льется через край // Избранная проза немецких романтиков: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 67—116.
14. Федоров Ф.П. Романтический художественный мир: пространство и время. Рига, 1988.
15. Шлегель Ф. Люцинда // Избранная проза немецких романтиков: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 117—204.
16. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 227—489.
17. Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Соч.: В 2 т. Т. 1. 490—589.
18. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966.
19. Шлегель. Ф. История европейской литературы // Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 35—101.
20. Шлегель Ф. Идеи // Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. М., 1983. Т. 1. С. 358—364.
21. Шлегель Ф. Критические фрагменты // Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. С. 280—289.
22. Шлегель Ф. Фрагменты // Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. С. 290—316.

## Глава 10

### СУБЪЕКТ И СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Разум есть роза в кресте настоящего времени.

*Гегель*

В конце XVIII столетия Германия была страной по преимуществу аграрной, крайне раздробленной и отсталой в политическом и экономическом отношениях. В таких странах, как Англия или Франция, где к тому времени демократические преобразования уже произошли, идейные учения не пользовались большим спросом. В Германии подобные преобразования оставались проблемой даже в начале XIX века. Отсюда были и общее недовольство немцев существующим строем, и интерес к новым идейным веяниям, в частности, к идеологии Просвещения.

Вместе с тем, в описываемый период Германия переживала расцвет духовной культуры. Ее прославили выдающиеся писатели, философы, теоретики искусства. Поистине дух сам знает, где ему должно пребывать. Легко предположить, что высокое развитие духовной культуры как бы возмещает неразвитость материальной, экономической. Но это в общем. В частности же, большую роль в пробуждении немецкого духа сыграла Французская революция, взятие Бастилии парижанами. Невозмутимый по характеру Кант вспоминал, что это событие стало одним из двух потрясений, вообще испытанных им в жизни. А Гегель, подобострастно (по крайней мере, на словах) относившийся к прусской монархии, каждый год отмечал юбилей революции. Как-то летом 1820 года он предложил в кругу своих друзей выпить шампанское «в честь сегодняшнего дня». Присутствующие терялись в догадках: день был самым заурядным. Философ, не желая далее интриговать их, торжественно заявил: «Сегодня 14 июля. Этот бокал за взятие Бастилии» [8, с. 135] — эпизод, характеризующий внутренний мир немецкого философа; сознание, которое Гегель сам называл «разорванным», относя его к целым эпохам. Мыслитель видел в них народ, утративший основы своей конкретной жизни и идущий навстречу гибели, разделение и различие сословий, разрыв между внутренним стремлением людей и внешней действительностью, неудовлетворенность прежней формой религии,

равнодушие духа ко всему живому существованию и разложение нравственности. В такие эпохи, как полагал Гегель, люди вынуждены по-настоящему философствовать. Многие из перечисленного выше он ощущал как собственную драму и, разумеется, тоже философствовал. В итоге родилась целая система философии. Не стоит этому удивляться. Замечено, что общезначимые проблемы нередко ставились и решались мыслителями как способ устранения каких-то личных проблем. А подобные проблемы для мыслящего человека так или иначе связаны с культурой и в конечном счете оказываются проблемами культуры.

Именно в Германии описываемого периода *культура впервые стала предметом глубоких философских размышлений*. Там же, у немецких романтиков, появился и соответствующий термин — «*философия культуры*». Для романтиков, как и для Гегеля, испытывавшего их влияние, все в мире представлялось одухотворенным. Не в том примитивном смысле, что каждая вещь имеет душу, а в том, что человек, как существо духовное по определению, одухотворяет собой все, на что направлена его деятельность. Даже когда человек просто смотрит на какое-либо природное явление, он видит в нем определенный смысл, т.е. вкладывает в него свою мысль. Кто разумно смотрит на мир, полагал Гегель, на того и мир смотрит разумно, поскольку то и другое взаимно обуславливают друг друга. Неразумный взгляд на мир — это взгляд животного, существа природы. Разумный взгляд свойствен лишь человеку как культурному существу. Поэтому разум, дух и его порождения создает свою природу — культуру.

Таким образом, немецкая классическая философия представляет собой, в сущности, философию культуры. Ее представителей объединяет особенное понимание роли самой философии в культуре. *Во-первых*, философия должна быть эпохой, критически постигнутой в мышлении. Этого можно было достичь, лишь придав философии вид глубоко разработанной, специальной системы идей, понятий и дисциплин. *Во-вторых*, философия, как эпоха в мышлении, должна рассматривать и современность, и предшествующие эпохи, и все сферы человеческой деятельности в непрерывном становлении и развитии. В этом смысле философия, являясь наукой, представляет собой всеобщий метод познания природы, общества и человека. В немецкой классической философии

таким методом стала диалектика как учение о развитии. Наконец, *в-третьих*, немецкие мыслители полагали, что философия должна помочь человеку понять себя и мир, его окружающий. *В самопознании человека они видели путь к его свободе как высшей гуманистической ценности и общей цели развития культуры.* Философия Гегеля стала итогом немецкой классической философии, объединив в себе ее особенности и достижения.

## **§ 1. Жизнь и творчество молодого Гегеля**

Принято считать, что род занятий накладывает отпечаток на характер человека. Философия, как искусство мыслить весьма отвлеченными категориями, должна создавать характеры спокойные и уравновешенные. Если говорить о Гегеле, то так оно и было. К. Розенкранц, один из его учеников, называл учителя «осенней натурой», намекая на позднее развитие Гегеля. Если вспомнить известное сравнение философии с соевой Минервы, вылетающей в сумерки, то медленное созревание Гегеля как человека и ученого становится понятным. Бывают, конечно, и среди философов исключения. Шеллинг, например, был на пять лет моложе Гегеля, а публиковать свои работы начал значительно раньше него.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 года в швабском городе Штутгарте. Он был сыном Георга Людвига Гегеля — секретаря казначейства в правлении герцога Карла-Евгения. Мать — Мария Магдалина, урожденная Фромме.

Некоторые биографы философа полагают, что на его характер и жизнь наложило отпечаток рождение именно в швабском городе. В Германии швабы считались медлительными, неуклюжими в манерах, тугодумами. И в то же время ценились их особое остроумие, изобретательность, прилежность и основательность. Гегелю в большой мере был присущ «швабский характер». Этим отчасти объясняется медленное, трудное становление его как философа.

В семилетнем возрасте мальчик поступил в штутгартскую гимназию. Учился он хорошо, получал награды, переходя из класса в класс. Писал сочинения о религии греков и римлян, об отличиях древних поэтов от современных. Сочинения назывались «декламации», поскольку их нужно было читать на латинском

или древнегреческом языках перед комиссией. Содержание речей Гегеля одобрилось, но способ изложения, выразительность жестов и голоса признавались неудовлетворительными. «Так это и осталось за ним навсегда», — писал его биограф Куно Фишер.

По окончании гимназии в 1788 году Гегелю также нужно было произнести речь. Гегель выбрал удивившую всех тему: «О жалком состоянии искусств и наук у турок». Объясняя причины «жалкого состояния», он сослался на сам характер истории Востока. И в будущем в своих сочинениях «*Философия истории*» и «*История философии*» Гегель отрицал какое-либо положительное значение восточной философии.

В гимназии Гегель вел дневник, который служит основным источником сведений о штутгартском периоде его жизни. Он увлекался классическими языками, писателями, историками, философами и поэтами, в особенности греческими. В то же время роман Иоганна Гермеса, от которого он никак не мог оторваться, — «Путешествие Софии из Мемеля в Саксонию» — одно из самых жалких и скучных «изделий» тогдашней литературы. В связи с этим фактом Шопенгауэр писал, торжествуя: «Моя настольная книга — Гомер, настольная книга Гегеля — «Путешествие Софии из Мемеля в Саксонию»».

Осенью 1788 года Гегель был зачислен на теологический факультет старинного, основанного еще в XV веке Тюбингенского университета, где учились преимущественно будущие пасторы и учителя. При зачислении он давал клятву стать теологом и служить церкви. Порядки на факультете были монастырские, а то и просто казарменные: подъем по команде, молитва, завтрак, лекции, прогулки — все было строго регламентировано. За небольшую провинность налагались взыскания, за серьезную — карцер.

Будущих пасторов обучали верховой езде и фехтованию. Но этих упражнений Гегель скорее избегал, чем занимался ими. Он охотнее проводил время за книгой. Вместе с тем старался быть как все: нюхал табак, участвовал в дружеских попойках, играл в карты. Его любили, он был интересным и веселым собеседником. Однажды за опоздание попал в карцер. С барышнями Гегель больше предпочитал играть в фанты, чем танцевать. Неловкий, старомодный, небрежно одетый, он не пользовался у них успехом, хотя, разумеется, не был к ним равнодушен. Об этом свидетельствует одна

из записей в его альбоме: «Хорошо закончилось прошлое лето, еще лучше нынешнее! Девизом первого было: вино, последнего: любовь! Да здравствует А. (V.A.!!!)». V.A. означает «Виват Август!»». Это об Августе Гегельмейер — дочери профессора теологии, в которую Гегель страстно влюбился, но без взаимности [8, с. 13].

Университетскими друзьями Гегеля были *Гельдерлин* и *Шеллинг*. Они оказали на него значительное влияние: первый привил ему любовь к эллинскому миру, второй — страсть к философии. Гегель ценил дружбу с ними, признавал их таланты и обширные познания. Позднее он писал Шеллингу: «Заметок о твоём сочинении не думай ожидать от меня. Я тут только ученик».

Годы учебы в университете фактически совпали с Французской революцией, существенно повлиявшей на умонастроения Гегеля и его друзей. О Шеллинге было известно, что он перевел на немецкий «Марсельезу». В Тюбингене, как и в других городах Германии, часть молодежи объединилась в политический клуб, где молодые люди обменивались новостями из Франции, спорили о судьбах родной страны. Гегель был активным членом клуба, выступал на его заседаниях с политическими речами. В студенческом альбоме философа появляются такие революционные лозунги: «Против тиранов!», «Смерть политическим чудовищам, которые претендуют на абсолютную власть!», «Да здравствует Жан-Жак!», «Да здравствует свобода!». Слово «свобода», пожалуй, наиболее употребительное в произведениях и переписке молодого Гегеля. *Свобода так и осталась для него высшей ценностью до последних дней жизни.* Не меньшее значение имели для Гегеля и революционные события во Франции. «Это был великолепный восход солнца», — вспоминал он на склоне своих лет. *Революция оказала значительное влияние на все учение философа.* Без нее он не мог представить себе историю Европы и в более зрелые годы, когда стал консерватором. *Сказался на мировоззрении Гегеля и промышленный переворот в Англии,* привлечший привлечший внимание мыслителя к огромной роли труда и техники в истории культуры.

Первые два года учебы на теологическом факультете студенты занимались преимущественно философией и в итоге защищали магистерскую диссертацию. Гегель интересовался философией

сравнительно мало, но в двадцать лет все же стал магистром. Три последних года обучения в университете были посвящены исключительно богословию. Консistorиальный экзамен был итоговым для студентов. Гегель сдал его осенью 1793 года. Он был четвертым по успеваемости среди выпускников. В его выпускном свидетельстве следующие записи:

«Здоровье слабое.

Рост средний.

Красноречием не отличается.

Жестикуляция сдержанная.

Способности отличные.

Суждения здравые.

В письме и чтении затруднений нет.

Поведение хорошее.

Трудолюбие нерегулярное.

Физическое развитие достаточное.

По теологии успевал.

Церковным красноречием занимался не без усердия, однако большим оратором себя не проявил.

В филологии сведущ.

В философии никаких стараний не проявил»<sup>1</sup>.

Экзамен был сдан, учеба в университете окончена, но Гегель не стремился к духовной карьере, несмотря на данную когда-то клятву. Что-то удерживало его. Существуют различные мнения на этот счет. Некоторые исследователи полагают, что духовное поприще не привлекало Гегеля из-за антипатии к церкви, возникшей как результат обучения в монастырско-казарменных условиях теологического факультета. В своих ранних работах о христианстве он писал, что церковной системой «разум не призван и не понят», поэтому «она не может быть ничем иным, как системой презрения к людям». Немалую роль могли сыграть и радикальные убеждения, сложившиеся у него под влиянием Французской революции.

---

<sup>1</sup> Позднее в документе было сделано исправление: вместо «никаких» появилось «много». Кто и когда внес поправку — неизвестно. Возможно, это было сделано, чтобы сохранить честь Тюбингенского университета, не распознавшего в своем воспитаннике великого мыслителя.

По окончании университета Гегель долгое время работал домашним учителем в Берне, а затем во Франкфурте. Он серьезно занимался Кантом, Фихте, историей религии, отношением между ней и философией. Много писал в тот период. В Берне он продолжил работу над произведением, начатым еще в Тюбингене. В незавершенном виде оно было издано много лет спустя после смерти философа под названием *«Народная религия и христианство»*. Гегель писал, что в религии заинтересовано прежде всего сердце. Существует подлинная, живая, «субъективная» религия, выраженная в чувствах и поступках. Но существует и «объективная» религия как мертвое знание о Боге — богословие. Первую можно сравнить с живой природой, вторую — с кабинетом натуралиста, где находятся умерщвленные насекомые, засушенные растения, заспиртованные животные.

Симпатии молодого Гегеля были на стороне живой, «субъективной» религии. Он и в философии выделял ее живую, чувственную составляющую. Ранним летом 1796 года им была написана *«Первая программа системы немецкого идеализма»*. В ней он упрекал философов в пристрастии к «таблицам и реестрам», утверждал, что им необходимо проникновение в сферу чувственности для обладания эстетическим даром. «Ни в одной области нельзя быть духовно развитым, даже об истории нельзя рассуждать серьезно, не обладая эстетическим чувством», — писал Гегель. И еще: «Я убежден, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что истина и благо соединяются родственными узами лишь в красоте». Вполне очевидно, что «Первая программа...» была написана в результате общения с Шеллингом и Гельдерлином. Мысли, изложенные в ней, совершенно не соответствуют зрелым произведениям Гегеля, где превыше всего будет поставлен разум.

Не только мысли, но и жизненные пути друзей со временем все больше расходились. Гегель медленно созревал не только как философ, но и как личность. Его величие было еще впереди. А Шеллинг быстро шагал к славе. В двадцать три года он стал экстраординарным профессором Иенского университета. Блестящий оратор, автор солидных книг, он был кумиром студенчества. В мае 1803 года Шеллинг уехал в Баварию, где был награжден орденом и выбран в академики. Но это был и последний блеск его

славы, вскоре начались годы творческого бесплодия. Первые годы после отъезда Шеллинга Гегель поддерживал с ним дружеские отношения, но взаимопонимания у них становилось все меньше, а с появлением «Феноменологии духа» между ними наступил окончательный разрыв. Судьба Гельдерлина была иной. Острое переживание несоответствия между прошлым и современной культурой стало одной из причин раскола его личности. С 1806 года он находился в состоянии полного помешательства. Гельдерлин жил сначала в клинике, а затем в приютившей его чужой семье и умер в 1843 году.

С января 1801 года начался иенский период в жизни Гегеля. Он поселился у Шеллинга. В день, когда Гегелю исполнился тридцать один год, ему разрешили читать лекции в Иенском университете. Это право он получил после защиты диссертации, поданной сначала в виде двенадцати тезисов. Уже в первом из них — *«Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения»* — философ выступил как автор будущей науки диалектики. Противоречие стало центральной категорией и логики, и всей философии Гегеля. Интересен третий тезис: *«Квадрат есть закон природы, треугольник — закон духа»* [3, с. 265]. Через двадцать лет в лекциях по истории философии Гегель утверждал, что *дух не природен, а есть лишь то, чем он сам себя делает*. Если в природе существуют, например, четыре времени года, то причина этого в том, что Земля вращается вокруг Солнца, что, в свою очередь, обусловлено строением солнечной системы и т.д. Иначе говоря, причина любого природного явления находится *вне* самого явления. О духе так не скажешь, поскольку он «себя делает», т.е. причина того, чем он является, заключена в самом духе. Он существует сначала *в себе*, и это первая — *субъективная* — ступень развития духа. Затем он существует *для себя*, т.е. *объективно* — вторая ступень его развития. Наконец, на третьей ступени, синтезирующей первую и вторую, дух существует *в себе и для себя* уже как *абсолютный дух*.

В этой трехступенчатости, «троичности», или триаде легко угадывается представление о триединстве Бога в христианстве: Бог-отец, Бог-сын и Бог-дух святой. Гегель в молодые годы не зря посвятил много времени исследованию религии. И хотя философ в нем, как уже отмечалось, в итоге все же возобладали, занятия

религией наложили отпечаток на всю систему его философии. Гегель был убежден, что троичность присуща всему: и бытию, и познанию, и культуротворческой деятельности. Подобным же образом он составлял и свои основные произведения: три книги, три части, три раздела, три главы и т.д.

Готовясь к лекциям в университете, Гегель написал работу *«Иенская реальная философия»*. Она представляет собой социально-культурную модель всей системы его философии. Основными темами этой работы являются такие понятия, как справедливость, преступление и наказание, принуждение, свобода, кража, борьба, война, семья, народ, государственное устройство, искусство, религия и наука. Этот набор понятий впоследствии Гегель приведет в систему в рамках философии права и отнесет его к сфере объективного духа, т.е. культуры.

Философ не пользовался успехом как лектор. За кафедрой он держался, как у себя дома: постоянно листал свои тетради, отыскивая нужное место, говорил негромко, нюхал табак, чихал и покашливал. Число его слушателей редко превышало тридцать. Один из студентов оставил описание его внешности: «Суровые черты лица и сверкающий взгляд больших глаз, выдававший мыслителя, погруженного внутрь, внушали робость и если не отпугивали, то, во всяком случае, действовали сдерживающе, но, с другой стороны, покоряла и приближала мягкая и дружелюбная манера говорить. У Гегеля была необычная улыбка, лишь у очень немногих людей я мог обнаружить нечто подобное. В доброжелательности улыбки лежало одновременно и что-то резкое, жесткое или даже болезненное, ироническое или саркастическое — характерная черта, указывавшая на глубокую сосредоточенность. Я бы сравнил эту улыбку с лучом солнца, пробивающимся сквозь тяжелые тучи и освещающим часть ландшафта, в целом покрытого мрачной тенью» [8, с. 52—53].

В Иене Гегель, совместно с Шеллингом, издавал «Критический журнал философии». Его задачей было «положить конец псевдофилософскому безобразию». В работе над журналом начали проявляться разногласия между Гегелем и Шеллингом. Последний вслед за Кантом, Якоби и Фихте рассматривал религию как высшую сферу духовной деятельности. Гегель полагал, что такой сферой должна быть наука. Поэтому в его системе философия

заняла более высокое место, чем религия. Истина для Шеллинга — результат интуиции и удел немногих. Гегель считал, что истина постигается лишь в систематическом исследовании, что философия как наука предназначена для всех. В «*Философии духа*» он писал, что человек сам по себе разумен, в этом заключается возможность равноправия всех людей. Отсюда, по Гегелю, следует никчемность упорно отстаиваемого разделения людей на привилегированных и бесправных. Различны были позиции философов и по вопросу о государстве. Шеллинг, подобно Канту, видел в государстве необходимое зло. В молодости Гегель и сам был того же мнения, но теперь думал иначе. В пятой статье философа, появившейся на страницах «Критического журнала», содержится критический разбор чужих точек зрения и изложение собственной программы «исследования естественного права и его места в практической философии». Здесь впервые появляется гегелевское понятие нравственности, которая есть «чистый дух народа». По мысли Гегеля, *быть нравственным — значит жить в соответствии с нравами своего народа и государства, которое в действительности является нравственным организмом.*

В октябре 1801 года Гегель впервые встретился с Гете. Оба они не подозревали, что находятся в отдаленном родстве. Бургомистр Франкенберга Иоганн Лаук, живший в XVI веке, был их общим предком, что выяснилось лишь в середине XX столетия. До конца своей жизни Гегель поддерживал дружеские отношения с великим поэтом и мыслителем. Гете пережил его на несколько месяцев.

## § 2. Жизнь и творчество Гегеля в зрелые годы

К концу своего пребывания в Иене философ завершил работу над «*Феноменологией духа*». Позже он будет гордиться тем, что это произошло в ночь накануне битвы под Иеной. Французские войска заняли город. Дом Гегеля разорили. Он был вынужден покинуть его и некоторое время жить у знакомых. Несмотря на лишения, он желал успеха войскам Наполеона. Философ видел в нем реформатора, наследника Французской революции, разрушающего старый порядок и открывающего перед Германией новые пути. Он писал Нитхаммеру, своему земляку и близкому другу: «Я видел императора, эту мировую душу, в то время, когда он

проезжал по городу на рекогносцировку. Испытываешь поистине удивительное чувство, созерцая такую личность, которая восседает здесь на коне, охватывает весь мир и повелевает им» [8, с. 57].

«Феноменология духа» имеет подзаголовок: «Наука об опыте сознания». Она вышла в марте 1807 года и *в целом является описанием поступательного роста сознания от его зачаточного состояния — чувственной достоверности — до абсолютного знания*. Маркс называл ее «истокотом и тайной гегелевской философии». Сам Гегель уже на склоне лет назвал свою первую крупную, вполне самостоятельную работу «путешествием за открытиями». «Феноменология», представляя собой опыт осмысления противоречивого развития культуры, и в самом деле полна открытий. *Самое главное из них — деятельная сущность сознания, его способность объективироваться, превращаться в культурные формы бытия и человеческих отношений*. Все, что существует в культуре, в том числе и охваченные человеческой деятельностью предметы природного мира, все это рождается в сознании человека. Объективное бытие сознания, или культура, оказывает обратное влияние на само сознание, т.е. формирует его. Проследивая основные этапы своего формирования, сознание в конечном счете осознает их как являющийся дух. *Оно осознает, следовательно, источником, субъектом не только себя самого, но и рожденной им культуры*. Но и культура, в свою очередь, формирует и, таким образом, порождает сознание. Она становится божеством, пленяет сознание, угнетает дух человека. *Осознание своей зависимости и, следовательно, необходимости освобождения является безусловным и абсолютным знанием*. Отсюда и три главных раздела произведения, посвященных соответственно *субъективному сознанию*, его объективному состоянию, т.е. *самосознанию* и тождеству субъективного и объективного, выраженному в *абсолютном знании*.

Отечественный философ М.К.Мамардашвили писал в связи с этим: «Какое бы спекулятивное и теологически-метафизическое выражение все это ни находило у Гегеля, фактом остается то, что он одним из первых обратил внимание на существование в человеческой деятельности общественно-объективных образований совокупной культуры человечества» [10, с. 55]. Действительно, в «Феноменологии» показано: объективный дух знает, кто является

создателем культуры, или «второй природы» человека. Но отдельный человек, индивид об этом не знает. Приходя в мир, он застаёт его уже преобразованным, данным ему в виде культуры. Поэтому она для него объективна не менее чем горный ландшафт или звездное небо. В этом субъективность, т.е. ограниченность индивида. *Чтобы стать объективным и обрести полное знание о себе, индивиду необходимо преодолеть в своем развитии все ступени образования объективного духа.* Или, по словам Гете, «пройти через все эпохи мировой культуры» [15, с. 203].

Немногим более полутора лет после Иены Гегель жил в Бамберге. Лишь за два года до этого он получил звание профессора, но покинул университетский город и стал редактором «Бамбергской газеты». К этому его вынудили материальные соображения. Владелец газеты предлагал ему половину прибыли, что было много больше, чем профессорское жалование. Кроме того, у него появился внебрачный сын. Гегель не отказывался от ребенка, но понимал, что служебный рост в Иене стал для него невозможен.

Мыслитель считал, что у него была склонность к политике. Жизнь в Бамберге убедила его в обратном: политическая деятельность не принесла ему ни славы, ни признания. Он постепенно пришел к выводу, что теоретическая работа дает миру больше, чем практическая. Газету в конце концов закрыли из-за придирок двойной (баварская и французская) цензуры, и философ вынужден был искать себе другое место.

Редакторская работа отбирала у него почти весь рабочий день, но он находил все же время для мыслей и заметок о своей философской системе. Бамбергский период примечателен интересной статьей «Кто мыслит абстрактно?». Гегель писал, что к абстрактному мышлению принято относиться как к чему-то возвышенному. На самом деле абстрактно мыслит не просвещенный, а необразованный, примитивно рассуждающий человек. В подтверждение этому приводятся остроумные примеры. По Гегелю, *научное, теоретическое мышление всегда конкретно.*

С 1808 по 1816 годы по приглашению Нитхаммера, возглавлявшего в Баварии народное просвещение, Гегель занимал пост ректора гимназии в Нюрнберге. У него было свое представление о целях и методах школьного образования. В его основе — приобщение ученика к духовному миру учителя. Для этого необходимо сломить

в ребенке своеволие, научить слушаться и слушать, чтобы воспитать в нем волю к знаниям и способность мыслить самостоятельно. Обучение и воспитание — это две стороны труда учителя, направляющего мысль и чувство ученика на формирование его духа для творческой деятельности. Главное, чтобы ученик как индивид не был ограничен своей субъективностью, чтобы он дорос до объективных представлений о культуре, об обществе и государстве. Образцом таких представлений для Гегеля всегда была античная культура. Ее он и рассматривал как главное средство гуманитарного образования в школе.

Твердость педагогических взглядов Гегеля смягчалась его доверительными отношениями с учениками. Он не считал, что учитель может быть в роли судьи, выносящего ученику суровый приговор, или в роли обиженного, затаившего на него злобу. Ректор умел соединять серьезность и достоинство с участливым, дружеским расположением, входить в обстоятельства каждого ученика, помогая советами. Но когда принималось какое-либо решение, Гегель со всей строгостью настаивал на его выполнении.

В Нюрнберге Гегель сделал предложение Марии фон Тухер. Она происходила из известного в городе дворянского рода, была вдвое моложе своего поклонника и предложение приняла. Воспротивились родители. Жалованье ректора гимназии было не таким уж большим, да и выплачивали его нерегулярно. В городе знали, что он занимает деньги. Родители хотели видеть женихом дочери хотя бы университетского профессора. Но в конце концов все уладилось, и 16 сентября 1811 года бракосочетание состоялось.

Мария задалась целью убедить Гегеля в возможном для него счастье. И он был счастлив. Ему легко и много работалось после женитьбы. Уже в 1812 году вышел в свет первый том его «Науки логики», за ним последовали остальные два тома. Речь идет о так называемой Большой логике — главном произведении философа.

Логику Гегель понимал как науку о *чистой идее*, т.е. об идее в ее непосредственности. Или как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Об этом царстве он писал, что оно есть истина как таковая, «*в себе и для себя самой*». Философ отождествлял содержание логики с изображением Бога, каков он есть в своей сущности, до сотворения природы и человека. *Наука логики, начинаясь с чистого бытия (а для Гегеля оно было тождественно*

*с Богом), является поэтому и логикой сотворения самого бытия, т.е. природы и человека, и логикой познания этого бытия, вплоть до самопознания человека, до его понятия о самом себе как о духе.*

До Гегеля почти никто не понимал содержание логики именно так. Мысли о необходимости содержательной, а не только формальной логики, были уже у Канта. Он полагал, что такая логика не должна абстрагироваться от содержания самого познания. Кант предлагал таблицу «рассудочных понятий» или категорий. Некоторые из них вошли в гегелевскую систему категорий. Они расположены в ней по принципу субординации. Это означает, что категории парные, что они противоположны и отрицают друг друга, а их единство составляет истину, выраженную третьей, более содержательной категорией. Такова логика расположения категорий, а вся система представляет собой диалектику познания, его движение от абстрактного к конкретному.

Большая логика состоит из учения о бытии, учения о сущности и учения о понятии. Два первых учения Гегель называл *объективной логикой*, третье — учение о понятии — *субъективной логикой*. Но это условное противопоставление, поскольку *объект и субъект в системе тождественны*. По этой причине обе логики в равной степени являются логикой и бытия, в том числе культуры и мышления. *Историческое и логическое развитие идеи, следовательно, полностью совпадают*. Как сочинение «Наука логики» стала *первой частью и основанием* всей гегелевской системы философии. В целом система представлена в «Энциклопедии философских наук», изданной в 1817 году, когда Гегель был уже в Гейдельберге. В «Энциклопедию» Большая логика входит в виде Малой логики, поскольку изложена в сокращенном варианте. Она заканчивается словами: «Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На том этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем *идею* как *бытие*. Но эта идея, обладающая бытием, есть *природа*».

*Вторая часть системы — «Философия природы»*. Здесь изложены проблемы механики, физики и органики. Естественно, что многие решения затронутых Гегелем проблем в наши дни уже не могут казаться ни современными, ни актуальными. По-видимому, Гегель и не ставил перед собой задачу давать рекомендации представителям различных областей естествознания. Философия

природы — это скорее философия науки, главное в ней — метод, каким по Гегелю *идея познает себя в виде природы*. Сами по себе явления природы в его системе не имеют особого значения. Принято считать, что философ даже отказывал им в развитии. *Развивается и становится все более содержательной только идея. А природа развивается лишь в той степени, в какой она познана.* Таков диалектический метод гегелевской системы. Он позволил предвидеть будущие достижения науки и философии. Например, Гегель высказал предположение об электромагнитной природе химических реакций и предсказал периодическую систему элементов.

Природа — это инобытие идеи. Познанием природы завершается второй этап на пути самопознания идеи. На третьем, последнем этапе, *идея*, обогащенная природным содержанием, *возвращается к себе, но уже как дух*. Соответственно, *третья часть системы — философия духа*. «Философия духа» состоит из учения о *субъективном* (антропология, феноменология и психология), *объективном* (право, мораль и нравственность) и *абсолютном* (искусство, религия и философия) *духе*.

Как уже отмечалось, Гегель после Нюрнберга в течение двух лет жил с семьей в Гейдельберге, куда его пригласил проректор университета Дауб. Он писал Гегелю: «Если Вы примите наше предложение, Гейдельберг впервые с момента своего основания получит настоящего философа. Как Вы, наверно, знаете, сюда в свое время звали Спинозу, но он отказался приехать» [14, с. 78].

Одним из учеников философа в то время был богатый прибалтийский помещик, ротмистр русской гвардии Борис фон Икскуль. Гегель относился к нему по-дружески, приглашал его с собой на прогулки, делился мыслями и сомнениями. Впоследствии они переписывались, когда расстались. В одном из писем Икскуль, делавший в то время карьеру на дипломатической службе, попросил учителя кратко изложить свое мнение о России. «Вы счастливы тем, — писал ему Гегель в ноябре 1821 года, — что имеете отечество, занимающее такое огромное место во всемирной истории, отечество, которому, без сомнения, предстоит еще гораздо более высокое назначение. Другие современные государства как будто бы уже более или менее достигли своего развития; быть может, кульминационный пункт некоторых из них находится

уже позади, и форма их приобрела постоянный характер, тогда как Россия, будучи уже, пожалуй, наиболее мощною силой среди остальных государств, заключает в своих недрах неограниченную возможность развития своей интенсивной природы» [14, с. 90—91].

С осени 1818 года и до конца своих дней Гегель жил в Берлине. Туда его пригласил глава министерства в Пруссии по делам религии, медицины и просвещения барон фон Альтенштейн, придававший гегелевской философии государственное значение. Гегель не возражал против такой оценки. Его бонапартистские настроения исчезли еще в Гейдельберге. Революция, сменившаяся наполеоновской диктатурой, уже не привлекала симпатий Гегеля. Он вновь, как в годы иенского периода своей жизни, связывал с государством понятия высшей нравственности, свободы и был убежден в необходимости сильной власти. К прусским порядкам философ привыкал недолго.

В столичном обществе Гегель оставался дружелюбным и обходительным, не избегал развлечений, всегда был готов послушать городские сплетни, обсудить политические новости. Он, как отмечал Куно Фишер, «принадлежал к числу тех характеров, которых благодарность не тяготит, а возвышает, которые охотно и радостно выражают это чувство» [14, с. 63]. Вместе с тем, для жизни в Берлине необходим был твердый характер, чтобы не оказаться марионеткой в чьих-то руках. Розенкранц вспоминал, что ссоры у Гегеля случались даже с друзьями. Он словно превращался в камень с теми, кто ему противоречил, обладал большой силой гнева и ярости. Если он ненавидел, то полностью отдавался этому чувству, а когда кого-то бранил, то становился просто ужасен [8, с. 127].

В Берлине было неспокойно. Волновалось националистически настроенное студенчество, провозглашались политические лозунги против английских товаров, французских мод, русского самодержавия, собственного правительства. Звучали призывы к возрождению древнегерманской доблести. Правительство, в свою очередь, постановило усилить надзор за университетами, контроль над местами сборов молодежи. Шли аресты, среди задержанных были и ученики Гегеля, невольно, таким образом, вовлеченного в эти события. «Мне, — писал он в одном из писем, — скоро исполнится 50 лет, из них 30 я прожил в эти вечно неспокойные

времена страхов и надежд, и я надеялся, что хотя бы теперь придет конец всем этим страхам и надеждам. Но теперь я вижу, что всему этому не будет конца, и в мрачные минуты мне кажется, что все идет хуже и хуже» [8, с. 131].

Подобные настроения все же не мешали Гегелю работать. В Берлине он читал множество курсов лекций, занимался проблемами культуры, образования, права, искусства, эстетическими вопросами. Он становился философом, при жизни признанным великим. К этому периоду относится его книга «*Философия права*». Это последняя книга, написанная Гегелем. Остальное его наследие (философия истории, история философии, эстетика), составленное из студенческих записей лекций философа, было издано посмертно. 14 ноября 1831 года в результате обострения желудочного заболевания Гегеля не стало.

\* \* \*

Курс по философии истории Гегель читал пять раз, начиная с 1822 г. Он начинал его с различения трех видов историографии: *первоначальная история*, *рефлексивная история* и *философская история*. Последняя и является важнейшим звеном в учении Гегеля о культуре. Ее можно с полным основанием назвать *философией культуры*, или человеческой деятельности.

Культура — это явления мирового духа, а их последовательность во времени представляет собой ее историю. *Дух, следовательно, является сущностью культуры, но вместе с тем и ее субъектом*. Он осуществляет себя посредством деятельности людей, которые оказываются орудиями духа, и не только отдельные индивиды, но и целые народы. Гегель говорил о народном духе, о единстве в нем законов, государственных учреждений, искусства, религии и философии. Каждый народ создает свою культуру. Она является выражением его духа. Вместе с тем культура выражает стремление народа к познанию самого себя. Следовательно, *самопознание является и целью духа как субъекта культуры*. А его *сущностью*, по Гегелю, является *свобода, т.е. способность духа к самосозиданию*.

Дух, как мы помним, сначала познавал себя в форме логики, или чистой идеи. Затем — в форме своего инобытия, или природы. Последней ступенью самопознания мирового духа является

культура как его надприродное бытие. Кажется, что культура — это всего лишь орудия и механизмы для превращения предметов природы в необходимые человеку вещи. Но эти вещи — тоже культура, они явления мирового духа и принадлежат ему. Получается, во-первых, что *культура как средство* (орудия, механизмы, различные сооружения) *в действительности оказывается целью*, т.е. для самой же культуры и существует. А во-вторых, поскольку культура оказывается целью и для человека, он ставит ее и выше природы, и выше себя самого. Так человек становится слугой того, что должно было бы служить ему, т.е. слугой культуры.

Гегель связывал развитие культуры с потребностями. У примитивного человека — простейшие, почти животные потребности. Такова и его культура. У развитого человека потребности более высокие и многообразные, поэтому и культура его духовна и разнообразна. Отсюда и более высокая степень его свободы. А она, как было сказано выше, является сущностью духа. Культура — плен, но в ней и освобождение. Ее развитие, по Гегелю, — это *прогресс в сознании свободы*. Полное освобождение, как и самопознание, достигается в культуре на стадии абсолютного духа, т.е. в искусстве, в религии и в философии. На этой стадии человеческий разум, пройдя все ступени своего становления, раскрывает свое тождество с духовной основой бытия. *Он осознает, что в нем, собственно, дух осуществлен и выражен более всего.*

На этой же стадии исчерпывает свое значение философия. Она выполнила свою миссию, объединила в себе все науки о мире и человеке и привела их в систему. А история самой философии представлена как путь становления идеи: от чистого бытия до абсолютного духа. Путь — самое существенное для Гегеля, поскольку в его системе философских наук этот путь оказался поэтапным конструированием всего, что было познано духом. Но этапы познания — это и этапы созидания духа. И теперь понятно, что весь мир, в сущности, сотворен духом, является его производением. Таким же, какой является любая созданная человеком в соответствии с какой-либо идеей культурная ценность. Поэтому и *весь мир в итоге оказывается культурой*.

Культурой оказался и человек. В той мере, в какой в нем преобладал дух, в какой он создавал себя сам. *В самозидании — сущность, предназначение и свобода человека.* Но и всемирная

история в конечном счете оказывается культурой. Гегель был первым, кто понял значение этого факта. Осознавая себя сущностью и субъектом истории, человек становится ее творцом. А это означает, что *история как стихийное развитие общества превращается в культуру, т.е. в планомерное созидание и осуществление целей человека.*

События, происходившие в мире уже после смерти Гегеля, свидетельствуют о его глубокой проницательности. Действительно, мировая история становится единообразной, управляемой и целесообразной. То, что происходит в мире, уже не является случайным пересечением стихийных сил. Происходящее в мире есть результат чьих-то замыслов и расчетов. Сегодня этому способствуют информационные технологии. Они значительно упрощают связи между различными явлениями и процессами в мире. Но упрощают и контроль над этими явлениями и процессами. Информационные технологии позволяют влиять на события и, соответственно, определять их развитие. И не только определять, но и создавать, инициировать новые события. Образно говоря, драма истории пишется прежде, чем она происходит в действительности. Иными словами, приходит конец самой по себе истории, т.е. истории в ее традиционном понимании. Наступает история как произведение человека. А это и есть, собственно, культура.

### ***Краткие итоги главы***

1. Немецкая классическая философия в целом является философией культуры. Ее представители полагали, что философия должна охватывать собой все особенности современной ей культуры, т.е. быть самосознанием эпохи. Философия должна рассматривать и современность, и прошлые эпохи в непрерывном изменении и развитии. Наконец, философия должна удовлетворять потребность человека в самопознании. Философия культуры Гегеля стала итогом классической немецкой философии.

2. На мировоззрение молодого Гегеля большое влияние оказали революционные события во Франции, а также промышленный переворот в Англии. Немалую роль в становлении его как философа сыграло общение с Шеллингом и Гельдерлином. Однако позже жизненные пути этих мыслителей разошлись, и Гегель стал вполне самостоятельным философом.

3. Гегелевская система философии сложилась не сразу. В ее формировании большую роль сыграли такие крупные произведения, как «Иенская реальная философия» и в особенности «Феноменология духа», ставшие, по существу, программой немецкого философа. В «Феноменологии» виден исток гегелевской диалектики субъекта и объекта, их первоначальная противоположность и итоговое тождество. В ней утверждается деятельная сущность сознания, а духовная культура человечества дана в ее закономерном развитии как постепенное выявление творческой силы мирового духа. В работе также представлен акт порождения идеей природы и последующее превращение ее в дух, детально обоснованы категории «отчуждение» и «снятие».

4. «Наука логики» стала первой и основной частью системы философии Гегеля. В этой работе мышление представлено как субъект, т.е. как творец мировой культуры в ее истории, а идея обретает сознание, волю и личность только в человеке. Наука логики является вместе с тем и логикой бытия, логическое и историческое, таким образом, в гегелевской философии совпадают. «Философия природы» и «Философия духа» — остальные части системы философии Гегеля.

5. Философия культуры Гегеля наиболее полно изложена в его лекциях по философии истории. Культура — это объективированный дух, она определяется потребностями человека. По видимому, культура есть мир, существующий вне и до человека, по сути, это результат его творчества. Он осознает это на стадии абсолютного духа, т.е. в искусстве, религии и в философии.

6. Весь мир, в том числе и человек, в конечном счете оказывается культурой. Все, что ею не охвачено, остается за порогом сознания, но по мере его познания оно вовлекается в человеческую деятельность, становясь, таким образом, тоже культурой.

7. Культурой становится и всемирная история. Достижение ее цели (самопознания мирового духа) означает конец истории в ее традиционном понимании — как стихийного и во многом бессознательного развития общества. Самопознание — это и освобождение духа, осознавшего себя в качестве субъекта и сущности культуры и олицетворенного в человеке. Отныне история становится областью целесообразной человеческой деятельности, т.е. культурой.

### *Вопросы для самоконтроля*

1. Почему немецкую классическую философию в целом можно назвать философией культуры?
2. Какие события и личности оказали влияние на формирование мировоззрения молодого Гегеля?
3. Какие основные периоды можно выделить в биографии Гегеля?
4. Чем характерен иенский период для творчества Гегеля?
5. Что представляет собой «Феноменология духа»? Какова роль произведения в формировании гегелевской системы философии?
6. Из каких частей состоит система философии Гегеля?
7. В чем сущность духа по Гегелю?
8. Что Гегель считал критерием культурно-исторического прогресса?
9. Что является определяющим фактором в развитии культуры?
10. Как понимать превращение истории в культуру?

### *Литература*

1. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.; Л., 1935.
2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М., 1968—73. Т. 1—4.
3. Гегель. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. Т. 1.
4. Гегель. Наука логики. М., 1970—72. Т. 1—3.
5. Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974—77. Т. 1—3.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
7. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1994.
8. Гулыга А.В. Гегель. М., 1970.
9. Ильенков Э.В. Гегель // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
10. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. М., 1968.
11. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.
12. Мотрошилова Н.В. Георг Вильгельм Гегель // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1996. Кн. 2. Философия XV—XIX вв.
13. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М., 1959.
14. Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом. М.; Л., 1933.
15. Эккерман И.-П. Разговоры с Гете. М., 1981.

## Глава 11

# ОГЮСТ КОНТ И КАРЛ МАРКС

### О ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, ...ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием *социальной физики*.

*О.Конт*

Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его.

*К.Маркс*

В европейской философии, вступившей в неклассическую фазу своего развития в середине XIX века, сложились две теории, оказавшие глубокое и разностороннее влияние на современность: научно-философское учение *Огюста Конта* (1798—1857) и социально-философское учение *Карла Маркса* (1818—1883). *Они не только определили развитие влиятельных школ — позитивизма и марксизма, но и стали основанием парадигм, доминировавших в научно-философской мысли вплоть до второй половины XX века.* Наряду со многими различиями, этим учениям присущи существенные общие черты:

1. Утверждение закономерного характера развития общества и культуры на основании объективных факторов, независимых от воли и сознания отдельных индивидов. Понимание развития как поступательного процесса прогрессивной смены определенных стадий.

2. Уверенность в рациональной познаваемости законов социокультурного развития и в возможности их конструктивного применения на практике (чем прогрессивнее стадия развития, тем выше возможность сознательного воздействия на его ход).

3. Обоснование принципиальной возможности и соответствующих теоретических инструментов научного прогнозирования социокультурного развития.

4. Выделение специфического социального субъекта, являющегося потенциальным носителем прогрессивных изменений.

5. Критика классических философских систем как абстрактно-метафизических в силу «непонимания» или «извращения» ими

объективных законов развития, уверенность в прагматическом предназначении истинно научной философии.

6. Европоцентристское видение истории, т.е. распространение черт социально-исторического развития Европы (или отдельных «классических стран») на все человечество.

*Данные учения следует отнести к эволюционистской парадигме философско-культурологического знания и признать: они появились как логический итог двухсотлетнего развития европейской цивилизации, как органичное выражение ее социально-технических, интеллектуальных достижений и ценностных установок.* Они могут быть адекватно поняты лишь с учетом сложного комплекса факторов их появления и распространения.

## **§ 1. Основания эволюционистской парадигмы философии культуры**

### **1.1. Социально-исторические основания**

Во второй половине XIX века западноевропейское общество достигло вершины периода развития, который именуют «классическим капитализмом». Наиболее ярко этот процесс проявился в таких странах, как Англия, Франция, Пруссия. Французская революция (1789—1794) и Наполеоновские войны (1795—1815) резко ускорили формирование буржуазного общества. Аристократические политические режимы трансформируются в олигархические монархии; феодальное землевладение постепенно вытесняется арендными отношениями. Сословная стратификация общества, основанная на принципе «крови», сменяется более подвижной классовой стратификацией, вырастающей из разделения функций между субъектами материального производства. *В силу этого складывается представление о том, что социальный статус индивида непосредственно связан с его местом и ролью в сфере производства материальных ценностей.* В результате в социальном развитии общества и в формировании его структуры доминируют два фактора:

1. Индивид, включенный в систему материального производства, может повысить свой социальный статус благодаря личной активности (речь идет лишь о формальной возможности, соответствующей формальному равенству субъектов производства).

2. Классы и субклассовые группировки, играющие значимые роли в экономической системе общества, претендуют на соответствующие роли в политико-правовой системе, чтобы закрепить свое экономическое положение.

Со второй половины XVIII века именно буржуазия оказывается в таком положении; как следствие, основная политическая активность принадлежит ей. С этим связан процесс либерализации общества: поскольку буржуазия, в отличие от аристократии, не может закрепить свою власть через сакральное и обычное право, она нуждается в масштабных правовых реформах. В силу этого возрастает роль конституционного права и представительских институтов; элитарные «политические клубы» трансформируются в политические партии парламентского типа, в которых происходит формирование классических форм политической идеологии — *консерватизма* и *либерализма*.

Однако долгое время участвовать в легальной политической деятельности могло только привилегированное меньшинство (из-за имущественного ценза и других ограничений), что порождало массовое недовольство и движение за демократизацию политико-правовой системы. В 30—40-х годах XIX века происходили восстания, в которых наряду с буржуазией участвовал и пролетариат, а в 1848—1849 гг. демократические революции охватили всю Европу. Хотя революционное движение было подавлено (в том числе с помощью российской армии, что надолго закрепило за Россией титул «жандарма Европы»), процесс либерализации уже невозможно было остановить. *Благодаря революциям 1848—1849 гг. идеи социально-исторического прогресса, культивировавшиеся просветительской мыслью с XVIII века, получили объективное подтверждение и не могли более рассматриваться как одна из философских абстракций или утопий.*

Но социальный прогресс не был рационально-плановым, как представлялось просветителям: «революционный скачок» сменялся периодом реакции и репрессивной диктатуры, а либеральные реформы сопровождались экономическими и политическими кризисами. Эти явления показывали неравномерность социально-экономического развития буржуазного общества, которое, с одной стороны, определялось ростом промышленного производства и торгово-финансовой деятельности, «урбанизацией

ландшафта», становлением зачаточных форм общеевропейского рынка и ростом социальной мобильности. С другой стороны, каждая из этих тенденций имела негативные аспекты: периоды бурного роста экономики сопровождались кризисами перепроизводства<sup>1</sup> и «обвалами» финансового рынка, рост которого, в свою очередь, провоцировал масштабные спекуляции (иногда с участием институтов верховной власти) и т.д. Периодические экономические кризисы вели к разорению мелких собственников, к обнищанию масс наемных рабочих и крестьян-арендаторов<sup>2</sup>.

Эти процессы сопровождались *промышленной революцией*, начальная фаза которой приходится на данный период. Символ промышленно-технического переворота — *паровой двигатель*, с которым в то время связывались едва ли не все перспективы цивилизационного прогресса. Не вдаваясь в подробности, отметим наиболее важные результаты промышленной революции:

1. Расширение масштабов промышленного производства, его инфраструктуры и уровня организации; переход от мануфактурного (полуручного) производства к машинно-фабричному; и, как следствие, становление *индустриальной цивилизации*.

2. Возникновение новых социальных групп («рабочая аристократия», инженеры), занявших промежуточное положение между традиционными производителями (крестьяне, ремесленники, рабочие мануфактур) и владельцами средств производства (помещики, предприниматели, банкиры).

3. Машинизация производственных процессов, повлекшая за собой их усложнение, что, в свою очередь, вызвало насущную потребность в массовом образовании<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Наиболее известны кризисы 1825 и 1830 гг., которые рассматривались К.Марксом как отправные точки развития крупной машинной индустрии и одновременно как показатель ограниченности буржуазной политэкономической науки, которая не смогла объяснить их причины, исходя из представлений об «атомистическом субстрате» экономических отношений [см.: 9, с. 15—16].

<sup>2</sup> Эти тенденции проанализированы в работе Ф.Энгельса «Положение рабочего класса в Англии» (1845), ставшей одним из классических социальных исследований своего времени [22].

<sup>3</sup> О.Конт и К.Маркс были убежденными сторонниками и апологетами всеобщего образования.

4. Зарождение массового транспорта и массовой коммуникации: изобретение паровоза (1825), строительство железных дорог (с 1828), использование паровых машин на флоте (1783—1836), изобретение телеграфа (1837) и телефона (1876—1877).

Важнейшим социальным следствием промышленной революции был феномен, отраженный Марксом в тезисе «буржуазия сама вырачивает своего могильщика»: вовлечение широких масс населения в индустриальное производство ведет к формированию организованного рабочего класса; навыки организации растут из самой системы производственных отношений и поначалу соответствуют интересам собственников, т.к. повышают эффективность и прибыльность производства. Рано или поздно пролетариат должен потребовать политического закрепления своего экономического статуса, с чем и связан прогноз неизбежности социально-политической революции. Конт рассматривал пролетариат и в качестве активного субъекта социальных преобразований, акцентируя рациональность системы управления машинным производством, которая должна, по его мысли, распространиться на всю систему социальной регуляции<sup>1</sup>.

## 1.2. Идеино-теоретические предпосылки

### а) *Философия*

Философским базисом учений Конта и Маркса являются идеи французского просвещения и классическая немецкая философия (*И.Кант, И.Г.Фихте, Г.В.Ф.Гегель, Ф.В.Й.Шеллинг, Л.А.Фейербах*). В отношении к марксизму это влияние можно выразить так: натуралистические и материалистические идеи XVIII века интерпретируются через призму антропологической философии Фейербаха и дополняются диалектическими теориями немецких идеалистов (прежде всего Гегеля). Но гегелевская диалектика заимствуется лишь по своей форме; в своем содержании она, по мысли Маркса трактуется не в качестве законов саморазвития абсолютной идеи, а как универсальные законы развития, присущие самой материально-природной субстанции и отражаемые человеческим сознанием. *Результатом этого синтеза является*

---

<sup>1</sup> В XX в. эта идея развивается в технократических теориях Т.Веблена, Ф.Тэйлора, Д.Белла и др. [5, с. 343—345].

*диалектический материализм — не только как философская теория, но и как фундаментальный метод теоретического анализа*, знаменитое «руководство к действию». В то же время высоко оценивая и творчески используя материалистические идеи французских просветителей, Маркс критикует их редукционистский, механистический характер, непонимание диалектики развития природы и, как следствие, неспособность построить *материалистическую теорию социокультурного развития*<sup>1</sup>.

Отношение Конта к данным традициям существенно иное. В его эволюционной концепции доминирует характерная для просветителей линейная схематика и, подобно им, постулируется ведущая роль разума в прогрессе общества. Философия немецких идеалистов, напротив, оценивается как фиктивная и бесплодная «метафизическая эквилибристика». Современный комментатор идей Конта резюмирует это отношение так: «В сообществе представителей частных наук созрело твердое убеждение в ненужности гегелевской (да и всей предшествующей “старой”, “традиционной”) философии для науки и в необходимости новой, строго научной философии. За ее создание и взялся “зачинатель” позитивизма О.Конт. Борясь против идеализма и рационализма Гегеля, он для начала вообще “выбросил за борт” гегелевскую философию, а заодно и ее метод — диалектику» [6, с. 4—5].

В столь различном восприятии ключевых философских традиций сказался специфический интеллектуальный контекст. Творческая активность Конта начинается в 30-е годы, когда в академической мысли Франции господствовал эклектизм, пытавшийся соединить «истины всех существующих систем»: сенсуализма, идеализма, скептицизма и мистицизма. Но его главный апологет *В.Кузен* не смог дать четкого критерия для отбора этих истин<sup>2</sup>. Типичное для Конта обвинение философии в бесплодности и туманности связано в том числе с критикой именно этого «метода». На данном фоне системы эпигонов механистического материализма

---

<sup>1</sup> В марксистской терминологии фигурирует «материалистическое понимание» общества и истории как вершина применения диалектического метода к наиболее сложной — социальной — «форме движения материи» (Ф.Энгельс).

<sup>2</sup> Интересно, что Министерство народного просвещения России в 1830 г. рекомендовало для преподавания в университетах именно философию Кузена, в противовес «неблагонадежным» учениям Шеллинга и Гегеля.

(П.Кабанис, П.С.Лаплас и др.) были явно предпочтительней для творца «истинно научной философии»<sup>1</sup>.

К.Маркс как философ вырастает из среды «младогегельянцев» 30—40-х годов XIX века (Б.Бауэр, М.Гесс, Л.Фейербах, М.Штурнер, Д.Ф.Штраус), пытавшихся модернизировать систему Гегеля, применить ее к «критике наличного бытия» — в противовес «старогегельянцам», которые, по словам Маркса, «считали, что ими все *понято*, коль скоро подведено под ту или иную гегелевскую логическую категорию»<sup>2</sup> [12, с. 13]. Стремление сохранить самое ценное в философии Гегеля — диалектический метод — пронизывает не только собственные идеи Маркса, но и всю историю марксистской мысли.

### б) *Естествознание*

Во второй половине XIX века естествознание, опирающееся на абсолютистскую механику *И.Ньютона*, достигло вершины своего развития. Достижения в области астрономии (открытие планет «на кончике пера»<sup>3</sup>), физики (теория термодинамики, теория электромагнетизма и др.), химии (периодический закон и система, закономерности химических реакций) и биологии (клеточная теория, теория биоэволюции, основы эмбриологии) породили в среде естествоиспытателей убеждение в непогрешимости принципов и методов естествознания в той его версии, которую определяют как «классическую».

---

<sup>1</sup> В частности, О.Конт, как и его учитель А. де Сен-Симон, воспроизводит идею П.Кабаниса о том, что явления социальной и духовной жизни можно объяснить на основе биологических законов.

<sup>2</sup> Эту же претензию можно предъявить многим российским последователям Маркса — Г.В.Плеханову, В.И.Ленину, Н.И.Бухарину, И.В.Сталину и др., которые также считали, что «все понятно», если «подведено под категорию или фразу» из работ Маркса или Энгельса.

<sup>3</sup> После открытия Урана (У.Гершель, 1781) обнаружили отклонения в его движении по отношению к расчетным. Математики Дж.Адамс и Дж.Чаллис доказали, что это связано с гравитационным воздействием другой планеты. В 1846 г. У.Леверье предсказал, а И.Галле обнаружил в предсказанном месте и в расчетное время планету, названную Нептуном. Это стало эффектным подтверждением теории механического движения И.Ньютона. Сходным образом была открыта девятая планета Солнечной системы — Плутон (К.Томбо, 1930).

Отсюда вырастает убеждение: *все явления природы сводятся, в конечном счете, к физическим, которые, в свою очередь, объясняются законами механики.* Выдающийся ученый *Г.Л.Ф.Гельмгольц* (1821—1894) писал: «...Конечную задачу физической науки мы видим в том, чтобы свести физические явления к неизменным силам притяжения или отталкивания... Разрешимость этой задачи есть условие полного понимания природы» [цит. по: 18, с. 50]. *В естествознании того времени господствовал принцип объяснения сложных явлений на основе простых, элементарных, т.е. редукционизм. Многие теории социально-гуманитарных наук, равно как и философские концепции, также ориентировались на редукционистскую модель научного познания. Этот принцип отчетливо проявлен, в частности, в эволюционистских концепциях О.Конта и К.Маркса.*

Важнейшим фактором истории идей XIX века является становление химии и биологии как строгих наук. Сильнейшее влияние на Конта оказала теория биологической эволюции *Ж.Б.Ламарка* (1744—1829), а на Маркса — теория *Ч.Дарвина* (1809—1882), показавшие, что в живой природе действуют объективные законы отбора и развития<sup>1</sup>, а качества высокоразвитых видов присутствуют в менее развитых в зачаточном, латентном состоянии. Кроме того, существенное влияние на понимание общества как сложной функциональной системы оказала клеточная теория живого организма, которую сформулировали в 1838—1839 гг. немецкие биологи *М.Я.Шлейден* (1804—1881) и *Т.Шванн* (1810—1882)<sup>2</sup>. Эти естественнонаучные теории, осмысленные комплексно, позволяли предположить:

1. *Все сложные взаимодействия определяются конечным набором причинно-следственных закономерностей динамического (т.е. линейного и строго исчисляемого) типа.*

---

<sup>1</sup> Отождествление естественного отбора в биологической эволюции с социальной конкуренцией как одним из факторов развития общества послужило основой *социал-дарвинизма*, характерного для немецкой философии жизни (*Ф.Ницше, Г.Зиммель, О.Шпенглер* и др.), а также для ряда националистических и расовых идеологий, в том числе для нацизма.

<sup>2</sup> Оценка роли естествознания в развитии социально-философской теории дана *Ф.Энгельсом* в работах «Диалектика природы» [20, с. 167—171] и «Анти-Дюринг» [19, с. 36—80].

2. Каждому уровню взаимодействия присущи свои базисные закономерности, которые в конечном счете сводимы к закономерностям «предшествующего» уровня.

3. Зная эти базисные закономерности, можно не только предсказывать общее развитие взаимодействия на данном уровне, но и регулировать его.

Эти положения стали основой социально-практических интенций позитивизма и марксизма.

### в) *Социально-гуманитарное знание*

В свое время марксистско-ленинская идеология канонизировала положение *В.И.Ленина* (1870—1924) о трех источниках учения Маркса (немецкая философия, английская политическая экономия, французский социализм), высказанное в статье «Три источника и три составные части марксизма»<sup>1</sup> [7, с. 29—33]. В работе «Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма)» указываются также французские историки, открывшие роль классовой борьбы в историческом развитии [7, с. 1—28]. Соглашаясь со столь авторитетным мнением, уточним, что этот список (за вычетом немецкой философии, о чем говорилось выше) вполне подходит и к источникам контовского позитивизма.

Итак, классики политэкономии (*А.Смит, Д.Рикардо, И.Бентам*), разработавшие теории стоимости и товарно-денежного обмена, предоставили Конту и Марксу солидный теоретический базис для анализа динамики производственно-экономической системы общества<sup>2</sup>. Классическая политэкономия показала, что источником всех материальных ценностей являются не сами по себе свойства предмета (товара), а человеческий труд; именно его овеществленным выражением выступают предметы экономического обмена, в том числе деньги. *Конт и Маркс создают на этой основе модель общества, основанием которого служит производственно-экономическая система; Конт выделяет в качестве*

---

<sup>1</sup> В этой статье, написанной в 1913 г. для журнала «Просвещение», присутствует знаменитая фраза: «Учение Маркса всеильно, потому что оно верно» [7, с. 29].

<sup>2</sup> Экономическая теория у Конта развита явно слабее других частей его учения, а идеи «народного капитала» и «народной политики» на основе «общего морального чувства» не выходят за рамки чистого утопизма.

*важнейшего фактора организационно-технологические отношения, Маркс — отношения собственности на средства производства.*

Классики французской исторической науки (*Ш. Гизо, А. Тьер, О. Тьерри*) обосновали историческое развитие наций как диалектику классовую борьбу и национально-государственной интеграции. Здесь особенно значим труд О. Тьерри «Опыт истории происхождения и успехов третьего сословия» (1838), оцененный Марксом как классическая работа по истории гражданского общества, автора которой он назвал «отцом классовой борьбы» [17, с. VI]. Впрочем, оба мыслителя пошли значительно дальше в своих концепциях социальной интеграции, полагая ее развитие в масштабах межнациональных (как минимум общеевропейских): у Конта это выражено в идее ассоциированного человечества, у Маркса — в концепции пролетарского интернационализма.

И, наконец, сильнейшее влияние на учения Конта и Маркса оказали теории утопического социализма. В отношении Конта это вполне очевидно: будучи учеником и личным секретарем *A. de Сен-Симона* (1760—1825), он заимствовал у него наиболее значимые идеи: теорию «трех стадий» и концепцию конструктивного развития промышленного общества<sup>1</sup>. Разойдясь с последователями своего учителя, создавшими «Сенсимонистскую Церковь», он, тем не менее, стоит в одном ряду не только с ними, но и с такими проповедниками утопического социализма и коммунизма, как *Т. Дезами, Р. Оуэн, Ж. Прудон, Ш. Фурье* и др.

Что касается марксизма, то здесь ситуация, по видимости, принципиально иная: в своих ранних работах Маркс оценил социалистические и коммунистические учения критически, называя их «сектантскими» и «мистическими». Позднее, уже идентифицируя свои идеи с коммунизмом, он подчеркивал как историческую преемственность, так и принципиальное расхождение «научного коммунизма» с утопическим. Оно лежит прежде всего в представлении о построении справедливого общества не

---

<sup>1</sup> Вопрос о плагиате, обвинение в котором предъявляют Конту, здесь не рассматривается; так или иначе, но эти идеи получили широкое признание благодаря ему, тогда как их настоящий автор рассматривался современниками как «чужаковатый прожектор» и «беспочвенный мечтатель».

рационально-реформистским или проповедническим путем, но в результате организованной классово-борьбы, перерастающей в мировую революцию. Тем не менее в марксизме присутствует и утопический компонент: само учение о возможности объективно-целевого прогнозирования исторического развития и сознательного воздействия на него неизбежно роднит Маркса с утопистами. Но в отличие от них марксизм действительно стал одной из мощнейших политических сил современности как идеология социал-демократических и коммунистических партий.

*Учения О.Конта и К.Маркса не только сформировались под влиянием целого ряда объективно-исторических, социальных и идейных факторов, но и обладают существенным сходством, которое можно рассматривать как «дух эпохи».*

## **§ 2. Закономерности развития культуры в позитивной философии О.Конта**

Огюст Конт, претендовавший на роль создателя «первой истинно научной философии», подробно и систематически изложил свои идеи в ряде трудов: в шеститомном «Курсе положительной философии» (1830—1842), в четырехтомной «Системе позитивной политики» (1848—1851) и в «Духе положительной философии» (1844)<sup>1</sup>. *Ключевое место в его теории занимают три взаимосвязанных концепции: 1. «Закон трех стадий», или теория социально-культурной эволюции; 2. Учение о фиктивном и позитивном знании; 3. Система позитивных наук. Синтезом этих идей выступает социологическая теория («социальная физика»).* Благодаря последнему, французского мыслителя считают основоположником теоретической социологии (именно он ввел в употребление само название этой науки).

### **2.1. Закон «трех стадий»**

Согласно Конту, историческое развитие общества имеет объективно-эволюционный характер и проходит в три стадии

---

<sup>1</sup> На русский язык переводились только первые два тома «Курса...» (1899—1900) и «Дух...» (1910), хотя позитивизм был распространен в России XIX в. благодаря таким философам и ученым, как П.Л.Лавров, В.В.Лесевич, Д.И.Писарев, И.М.Сеченов и др.

(принимается во внимание лишь история ведущих европейских народов — «элиты человечества», или «избранных народов»). *Основанием и движущей силой эволюции выступает знание; смена господствующих форм познания определяет формы общественной организации.* Стадии развития неравноценны: «Первая стадия... должна... рассматриваться как чисто предварительная; вторая представляет собой в действительности только видоизменение разрушительного характера, имеющее лишь временное значение — постепенно привести к третьей; именно на этой последней, единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным» [5, с. 54—55].

Первая стадия развития — *теологическая* — носит ярко выраженный фиктивный характер: человеческая мысль, стремясь к абсолютному знанию, не располагает эффективными инструментами для этой цели. Как следствие, реальность описывается и объясняется посредством антропоморфных образов, конструирующихся в мистико-мифологические представления. Они, в свою очередь, претерпевают развитие от фетишизма через политеизм к монотеизму (в рамках которого теологическая мысль находит свое полное воплощение). Изменяется и субстрат мышления: от чувственно-инстинктивного через «умозрительное воображение» к интеллекту. Последний фазис означает не только вершину теологической стадии, но и «упадок первоначальной философии» в силу упрощения и угасания «свободной силы воображения», которая уступает место чувству подчиненности универсальным законам, идее субстанциальной однородности мира.

Социальный план теологической стадии суть прогресс общественной организации от примитивных племенных общин до централизованного авторитарного государства, где правит элита военной аристократии и священников; апогеем развития этой организации является «феодално-католическая монархия», фиксирующая жесткую социальную интеграцию на долгие века. Однако действие «инстинктивных импульсов» (чувственного, военного, производительного, изобретательского и др.) приводит к социально-техническому прогрессу, который расшатывает вековой фундамент теологического синтеза.

Развитие критического интеллекта вызывает «кризис веры» и ведет ко второй — *метафизической* — стадии развития (начало перехода к ней у «избранных народов» Конт датирует XIII веком). При этом метафизический тип мышления принципиально однороден теологическому: «...Метафизика пытается, как и теология, объяснять внутреннюю природу существ, начало и назначение всех вещей, основной способ образования всех явлений...» [5, с. 65]. Существенных различий всего два:

1) вместо сверхъестественных факторов метафизика прибегает к «сущностям» или к «олицетворенным абстракциям», приобретая *онтологический вид*;

2) поскольку метафизика строится не на всеобщей вере, а на критических потенциях интеллекта, бывшее единство познавательного синтеза уже недостижимо: жесткая централизация идей сменяется противоборством «философских партий».

Польза метафизики состоит в том, чтобы разрушить теологическое господство и расчистить «строительную площадку» для истинно позитивного знания, становлению которого она помешать не может и рано или поздно уступит место системе положительных наук: «В силу своего противоречивого характера метафизический, или онтологический, образ мышления оказывается всегда перед неизбежной альтернативой: либо стремиться в интересах порядка к тщетному восстановлению теологического состояния, либо, дабы избежать угнетающей власти теологии, толкать общество к чисто отрицательному положению» [5. 69].

В социальном плане метафизический период — время революционных потрясений, анархии, войн и политического раскола общества. Социальная анархия усиливает анархию умов, а это значит, что для третьей — *позитивной* — стадии складываются не только объективные, но и субъективные (стремление к восстановлению стабильности общества) предпосылки.

*Позитивная стадия мышления в корне отлична от предыдущих, ибо здесь господствует «закон постоянного подчинения воображения наблюдению», т.е. познание не только методически упорядочено, но и является инструментом направленного регулирования социальных и природных процессов. Конечная цель позитивного знания — система эффективной социальной инженерии.*

Социальная манифестация позитивной стадии — «*промышленное общество*»<sup>1</sup>. Его базис закономерно вырастает в недрах предшествующей стадии, подобно тому, как само позитивное знание выделяется из метафизики. Но для его установления необходимы масштабные реформы, а именно:

- 1) установление индивидуальной и коллективной гармонии в области мысли по отношению к человечеству (реформа морали);
- 2) достижение гармонии между наукой и искусством, между положительной теорией и практикой;
- 3) окончательный разрыв науки с теологией и метафизикой;
- 4) укоренение здравого смысла (т.е. позитивного знания в его жизненно-практической ипостаси) как принципа повседневной практики человечества;
- 5) создание союза промышленников, ученых, инженеров и рабочих с целью преодоления политических конфликтов и в перспективе с целью трансформации конкурентной «политики партий» в систему солидаристской «позитивной политики».

## **2.2. Фиктивное и позитивное знание**

Основатель позитивизма подробно сформулировал принципиальные различия между позитивным и фиктивным знанием, сведя их к ряду бинарных оппозиций. Позитивное знание (слева) противостоит фиктивному (справа) как:

- 1) реальное — химерическому;
- 2) полезное — бесполезному (полезность трактуется как возможность улучшения положения человечества, бесполезное — как досужее любопытство);
- 3) достоверное — сомнительному (достоверность создается индуктивным восхождением от единичных фактов или «простых истин здравого смысла» к систематически обобщенному проверяемому знанию; сомнительность определяется как принципиальная невозможность подтвердить или опровергнуть идею эмпирическим способом);

---

<sup>1</sup> Термин также принадлежит Сен-Симону, который ввел его в научный оборот в работе «Катехизис промышленника» (написанной, впрочем, совместно с Контом).

4) точное — смутному (Конт требует достигать степени точности в описании явлений, сопоставимой с их конкретностью в самой природе);

5) положительное — отрицательному (задача истинно научной философии состоит в том, чтобы организовывать знание и практику, а не разрушать их, погружая в бесплодные сомнения и в оторванную от жизни критику).

Эта схема фундирует проект кардинальной перестройки философского знания: Конт далеко не полностью отрицает позитивное значение философии, его не устраивает лишь философия традиционная, пребывающая в плену метафизических фикций. Трансформация метафизики в позитивную философию предполагает:

1) отказ от онтологического стиля мышления (философия, как и естествознание, должна отвечать на вопрос «каким образом происходит это?») вместо заведомо неразрешимого вопроса «в чем сущность этого?»);

2) опору на фактические данные строгих наук, отказ от беспочвенных домыслов и умозрительных предположений;

3) редукцию функций философии до двух основных: до систематизации позитивно-научных теорий и до критического анализа существующих научных данных;

4) использование эффективных методов естествознания.

Философия, приведенная к такому эталону, является завершением системы позитивного знания.

### **2.3. Система позитивного знания**

Позитивное знание, по Конту, начинает формироваться более или менее стихийно, но неизбежно обретает вид строгой системы в силу внутренней организационной потенции. Признаки этой системы таковы:

1. Позитивное знание развивается как иерархическая система восхождения от наиболее общих наук к наиболее конкретным.

2. Последующая наука опирается на методы и теории предыдущей, модифицируя их в соответствии со спецификой собственного предмета.

3. Универсальным критерием позитивности науки является опора на экспериментально-математические методы исследования

и на возможность практического (технического) применения полученных результатов.

*В соответствии с этими признаками система позитивного знания выстраивается так: математика — астрономия — физика — химия — биология — социология*<sup>1</sup>. Наибольшее значение автор этой системы придавал статусу социологии: согласно его идеям, она должна строиться на основе биологии. Это означает, во-первых, понимание общества как целостного организма и, во-вторых, признание объективности его эволюционного развития (по «закону трех стадий»). Вместе с тем, позитивная наука об обществе должна представлять собой не что иное, как «социальную физику» и, подобно самой физике, должна состоять из социальной статики (учение о социальной структуре) и социальной динамики (теория социально-исторической эволюции).

Хотя Конт и считал социологию квинтэссенцией позитивного знания, его собственный вклад в ее развитие далеко не однозначен. В теории социальной статики единственным предметом исследования он считает систему социальных связей как нечто абсолютно объективное. Это проявление так называемого социологического реализма, т.е. утверждения социальных связей и институтов в качестве своего рода субстанциальных сущностей, функционирующих независимо от индивидов и социальных групп (здесь налицо нарушение такого принципа позитивного знания, как отказ от онтологического, сущностного подхода к исследуемым предметам). *В представлении Конта общество есть «Великое Существо», обладающее признаками целостной и самостождественной личности; отдельные индивиды, напротив, суть не что иное, как абстракция, не обладающая собственным бытием.* С другой стороны, развивая теорию социальной динамики, центр которой — концепция трехстадийной эволюции, «отец социологии» весьма поверхностно раскрыл факторы эволюции познания, сведя их к «психическим импульсам», подробное описание которых он не дал [см.: 16, с. 137—139].

---

<sup>1</sup> Конт впервые ввел термины «биология» и «социология»; в первом случае он лишь автор термина, объединяющего весь комплекс современных наук о жизни, во втором — инициатор развития самостоятельной науки об обществе, его системе и законах развития.

Со второй половины 40-х годов Конт разочаровывается в перспективах рационально-планомерного перехода к позитивно-промышленной стадии в масштабах всего общества. Проект просветительского реформизма сменяется проектом религиозной реформы: он провозглашает «позитивную религию» Великого Существа, основанную на «социолатрии» — почитании «ассоциированного человечества» и социального прогресса. Однако, как утверждает Конт, это не радикальный отказ от принципов позитивного мышления, а лишь их выражение в более приемлемой и привычной для отсталой части общества форме. Таким образом, *О.Конт — выдающийся апологет объективизма в анализе общества и культуры — вынужден был признать значимость субъективных факторов в их развитии.* Этот проект, изложенный в работе «Система позитивной политики», привел к расколу «Общества позитивистов» и к утрате репутации его основателя как «самого ясного и прогрессивного ума современности» (Д.И.Писарев).

### **§ 3. Закономерности развития культуры в социальной философии К.Маркса**

Анализ вклада К.Маркса<sup>1</sup> в философию культуры предполагает понимание двух существенных моментов: с одной стороны, в трудах этого выдающегося мыслителя нет сколько-нибудь целостной и завершенной теории культуры как таковой; с другой стороны, все отрасли его теоретических построений объединены принципиально единым методологическим подходом, который известен как диалектико-материалистический. *Творческая разработка диалектического метода и его последовательное применение к фундаментальным проблемам развития общества, истории, культуры составляют непреходящее значение К.Маркса для мировой философской и научной мысли.* Длительная и сложная история развития марксизма обеспечена разнообразием интерпретаций диалектического материализма в различных социокультурных контекстах (хотя многие конкретные положения классического марксизма, в первую очередь политические, утратили

---

<sup>1</sup> Полное имя — *Карл Генрих Маркс*. Краткую биографию и очерк его теоретической деятельности см.: [21, с. 105—115] и [3, с. 339—340].

свою теоретическую релевантность в силу радикальных изменений в социальной, технической, культурной сферах общества<sup>1</sup>).

Спектр философско-теоретических, научных и социально-практических проблем, разрабатываемых Марксом в различные периоды деятельности, поражает своей широтой. Однако благодаря единству методологии, можно достаточно четко выделить комплекс наиболее существенных концепций, связанных с проблемами философии культуры (особенно с проблемами ее исторического развития). Этот комплекс таков:

1) *философская (точнее, социально-философская) антропология;*

2) *теория общественно-экономической формации (включающая кардинальную концепцию взаимосвязи общественного бытия и общественного сознания);*

3) *философия истории (включающая прогноз мировой социальной революции и наступление коммунистической стадии общественного развития).*

Долгое время последователи марксизма (как и его критики) считали, что исходным пунктом этого учения является теория производственно-экономического базиса общества и выстраиваемая на ее основе теория классовой борьбы. Но после публикации в 30-х годах XX века ранее неизвестных рукописей Маркса (в частности, «Экономическо-философских рукописей 1844 г.») стало очевидно, что *основоположник научного коммунизма начинал свою творческую карьеру именно с антропологической проблематики, с постановки вопроса о сущности индивида и о родовой человеческой сущности* [см.: 4, с. 483—489].

### 3.1. Философская антропология

В основании антропологической концепции Маркса лежат три фундаментальных тезиса:

— тезис о социальной природе индивида;

---

<sup>1</sup> Например, проблематичность марксистского подхода к культуре в эпоху систем массовой коммуникации показана в работе Ж.Бодрийяра «Реквием по масс-медиа» [1]. И, напротив, плодотворность интерпретации марксизма в рамках современного «структурного психоанализа» доказывается в книге С.Жижека «Возвышенный объект идеологии» [2].

— тезис об отчуждении родовой человеческой сущности в условиях отчужденной социальной системы;

— тезис об историческом преодолении социального отчуждения и отчуждения личности.

Первый из них выражается следующей формулой: «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [10, с. 265]. В последующем развитии марксизма (в частности, его радикальных версий типа большевизма) это положение нередко трактовалось вульгарно: как тотальная детерминация бытия личности социальным происхождением, социальной средой и т.д. В действительности речь идет о следующих моментах:

1. Человеческая сущность не есть некая самоидентифицирующаяся субстанция, искаженная наличным бытием индивида и нуждающаяся в восстановлении своего идеального качества; в то же время она не есть абстрагированный субстрат самого наличного бытия человека (например, идеализированный образ тела, сознания, чувственности и пр.).

2. В силу объективно-исторического развития общества, «человек как таковой» выступает всякий раз как конкретный индивид в конкретной системе практических и духовных отношений.

3. Само развитие общества представляет собой прогрессивный процесс смены форм отношений между людьми; именно присущие данному этапу формы отношений составляют сущность социальности, ибо «...любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям» [11, с. 95].

Таким образом, история не есть некая трансцендентная сущность, довлеющая над людьми; исторический процесс суть процесс самореализации индивидуальности, и как таковой он не только прогрессивен, но и диалектичен: «...Как само общество производит человека как человека, так и он производит общество. Деятельность и пользование ее плодами... носят общественный характер: общественная деятельность и общественное пользование» [11, с. 118].

Концепция социальной сущности индивида позволяет обосновать учение о родовой человеческой сущности: «Индивид есть

*общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни (даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого вместе с другими проявления жизни) является проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью» [11, с. 119]. Единство родовой и индивидуальной жизни человека также выступает как исторически изменчивое, преходящее. Следовательно, понять их можно только через историю.

В свое время Гегель утверждал, что «целевой сущностью» истории является прогресс в осознании свободы и ее реализация в государственно-правовых формах; Л.Фейербах видел задачу истории во всесторонней эмансипации человека, начиная с освобождения от религиозного самопорабощения. Вслед за этими мыслителями *Маркс выделяет в историческом процессе три эпохи, соответствующие трем формам отношений людей: эпоху личной зависимости, эпоху вещной зависимости и грядущую эпоху свободной индивидуальности*. Здесь выявляется и разрабатывается социально-антропологический срез исторического развития, в котором история человечества предстает как становление и раскрытие родовой сущности, ее конкретизация и реализация.

*Основой всей родовой жизни человека, его сущностным качеством является способность к целенаправленному, творчески-активному преобразованию мира. Следовательно, человек — это не только социальное, но и деятельное существо*. В работах Маркса настойчиво подчеркивается этот практический характер бытия человека: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им жизненные средства — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им жизненные средства, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь» [12, с. 15].

Именно в этом деятельно-практическом понимании человека лежит принципиальное отличие марксистского материализма от

предшествующих форм материалистической философии. Признавая выдающуюся заслугу французских материалистов XVIII века, а вслед за ними и Фейербаха в том, что они понимали человека как «чувственный предмет», Маркс указывает на недостаточность такого понимания, ибо человек есть прежде всего «чувственная деятельность». Под чувственной деятельностью здесь следует понимать не только деятельность телесных органов чувств (к ней-то и сводили «естественную сущность» человека французские материалисты), но именно производственно-практическую деятельность, которая является «чувственной», поскольку ее процесс и результаты конкретны, эмпирически наблюдаемы и являются источником материально-чувственного мира вещей, который служит окружением человека и ареной его активности<sup>1</sup>. Следовательно, именно в практической деятельности людей, в ее исторической динамике скрыта «тайна» общественной жизни и истории.

Эта тайна раскрывается как диалектика отчуждения родовой человеческой сущности и его снятия, преодоления в социально-историческом процессе. *В социально-антропологическом аспекте отчуждение трактуется Марксом как такое положение человека, когда он не выступает в качестве собственно человека (самоценной личности) в отношении к другому, к обществу, к самому себе.* Из трех эпох мировой истории две связаны именно с таким отчужденным положением, поскольку труд как сущностная основа жизни индивида и общества выступает здесь как принудительная, довлеющая над человеком необходимость. В «Рукописях 1844 г.» Маркс рассматривает три аспекта отчужденного труда (на примере буржуазной системы производственных отношений), а именно:

1. Продукт труда, предназначенный для удовлетворения человеческих потребностей, в силу отношений частной собственности недоступен тому, кто его производит. Тем самым непосредственная

---

<sup>1</sup> Еще в «Рукописях 1844 г.» Маркс предположил, что специфика телесно-чувственной активности человека прямо связана с его трудовой деятельностью. Позднее Энгельс на основании этой посылки развил теорию трудовой деятельности как важнейшего фактора биологической эволюции человека, изложенную в работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» [23].

и опосредованная цели производства отчуждены от производителя: то, что для него должно быть целью, превращается в средство и наоборот (этот момент трактуется Марксом как отчуждение от природы).

2. Сам труд выступает как нечто внешнее, чуждое и навязанное человеку: «...Человек чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте... — а в своих человеческих функциях он чувствует себя животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному» [11, с. 91].

3. Отношения, объективно складывающиеся в процессе производства, отчуждают его участника от других людей: они выступают для него в лучшем случае как функциональные единицы процесса, в худшем — как конкуренты в борьбе за выживание. В результате никто из участников производства не выступает для других и для себя именно как человек.

Следствием этого тройного отчуждения в процессе труда является отчуждение человека от его родовой сущности и одновременно отчуждение человека от человека. Причина этого — частная собственность на средства производства и на его продукты, уходящая своими корнями в систему разделения труда между людьми в обществе, а наиболее общий результат — тотальное социальное отчуждение. *Преодоление социального отчуждения, по Марксу, есть непосредственная цель исторического развития.* Историю отчужденного общества Маркс считает лишь предысторией человечества, т.к. здесь субъектом социально-исторического действия не является человек в единстве и полноте своей индивидуальной и родовой природы, но лишь человек как представитель класса, нации, государства, эпохи.

В сфере культуры отчуждение проявляется в следующем: поскольку все виды производства, в том числе и духовно-культурного, вырастают из материально-производственных отношений, культурная сфера отчужденного общества также носит отчужденный характер. Это выражается, прежде всего, в жестком разделении и противопоставлении физической и интеллектуальной деятельности, материальной и духовной культуры и т.д. *Культурные ценности (как и материальные блага) не только*

*производятся общественным способом, но и носят общечеловеческий характер, ибо в них опредмечена родовая сущность человека как творческого существа; однако социальное отчуждение ведет к тому, что потребление (распредмечивание) культурных ценностей столь же неравномерно и неравноправно.*

По Марксу, единственный путь к преодолению социального отчуждения — это путь практически-социального преобразования, революционной трансформации социальных условий человеческой деятельности, самой материально-производственной основы индивидуального и социального бытия.

### **3.2. Культура в структуре общественно-экономической формации**

Такая революция предполагает ясное понимание фундаментальных механизмов бытия и развития социальной системы. Важнейшим недостатком, «роковым заблуждением» всех предшествующих теоретиков эмансипации человека и создания справедливого общества, по Марксу, было то, что причинами социальной несправедливости они считали те социальные, политические, идейные явления, которые являются лишь следствием или отражением ее действительных причин, которые коренятся отнюдь не в сфере политики, права, религии, морали и т.д., а именно в сфере материального производства.

*Социально-антропологическая концепция Маркса, завершающаяся разработкой учения об отчуждении, предваряет ключевой для всего последующего развития марксистской мысли момент: материалистическое понимание общества и истории<sup>1</sup>. Впервые оно отчетливо сформулировано в работе «Немецкая идеология» (1845): «...Дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. ...Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном*

---

<sup>1</sup> Здесь общий диалектико-материалистический метод осмысления действительности конкретизируется в применении к социокультурным процессам уже как исторический материализм.

или чужом представлении, а таких, каковы они в действительности, т.е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действенно проявляют себя при наличии определенных материальных, не зависящих от их произвола границ, предпосылок и условий» [12, с. 19].

Из этой формулировки следует, что общество не только возникает на основании производственной деятельности и отношений по ее поводу между людьми, но и постоянно воспроизводится в процессе этой деятельности. Таким образом, *общество есть сложная многоуровневая система исторически определенных отношений людей по поводу тех или иных объективных интересов, в основании которой лежит столь же определенная система производства и производственных отношений. Этот исторически определенный тип общества Маркс назвал общественно-экономической формацией.* В самом упрощенном виде структура общественно-экономической формации описывается в виде своего рода пирамиды:

- 1) производственно-экономическая сфера;
- 2) социально-классовая сфера;
- 3) политико-правовая сфера;
- 4) культурно-идеологическая сфера.

Первая из этих сфер есть «базис общественно-экономической формации», структура и функционирование которого определяет особенности всех остальных уровней. Любые существенные изменения в базисе самым серьезным образом сказываются на всех остальных сферах общественной жизни и организации, в своей совокупности определяемых как «надстройка». В свою очередь, явления надстроечной сферы общества могут так или иначе влиять на базис, не изменяя его качественным образом. Таким образом, *общественно-экономическая формация включает в себя экономический базис, определяющий общий характер социального взаимодействия на всех его уровнях, и надстройку, в которой отражаются и преобразуются процессы, происходящие в базисной сфере.*

О формировании этих компонентов общественной формации Маркс пишет: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни.

...То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм» [12, с. 19]. Как видно из этой формулы, источником и носителем всякого духовного производства также выступает действительный человек. *Объединив материалистическое понимание общества и соответствующую трактовку духовного производства, мы получим самую известную формулу марксизма: «общественное бытие определяет общественное сознание».*

В своем общем виде экономический базис включает два принципиальных компонента: производительные силы и производственные отношения, которые находятся в сложном динамическом и диалектическом взаимоотношении. Развитие всей экономической системы, а следовательно, и всей общественной системы детерминированы диалектикой этих компонентов. Производительные силы общества суть люди, включенные в процесс материального производства, а также орудия труда и средства производства. Производительные силы находятся в постоянном развитии, т.к. сам процесс труда носит активно-творческий характер: потребность в совершенствовании производственной деятельности вызывает прогресс орудий труда, что, в свою очередь, требует совершенствования его субъекта — человека. Таким образом, именно прогрессирующие производительные силы выступают как «саморазвивающаяся материя» всей общественной системы. Производственные отношения, ядром которых являются отношения собственности на средства производства, напротив, являются относительно консервативной «формой» организации материального производства, которая рано или поздно приходит в противоречие с уровнем и качеством развития производительных сил. Возникающая в результате коллизия двух компонентов материального базиса является объективной причиной возникновения революционной ситуации в данной общественной системе. Ее разрешение в рамках уже сложившихся форм общественной жизни, как правило, недостижимо:

всесторонний кризис социально-экономической системы требует коренной ломки и радикальной трансформации производственных отношений, т.е. изменения самого материально-экономического базиса общества.

Диалектика производительных сил и производственных отношений — предельно общий, универсальный фактор изменения и развития общества. Но в таком качестве она суть абстракция, пригодная лишь для целостного теоретического понимания социально-исторических процессов, т.е. для того, чтобы «так или иначе объяснять мир». Для того же чтобы «изменить его», необходимо выявить более конкретные факторы социального развития. К таковым относится прежде всего классовое расслоение общества, вырастающее из отчужденной формы производственных отношений: частная собственность на средства производства предопределяет кардинальное различие между теми, кто производит материальные блага, необходимые для существования общества, и теми, кто пользуется или распределяет пользование ими. *В социальной системе, основанной на частной собственности, неизбежно складываются две классовые категории — эксплуатируемые и эксплуататоры<sup>1</sup>, которые выступают как антагонистические слои населения, чьи социально-экономические, политико-правовые и, в конечном счете, культурные интересы прямо противоположны.*

Внутри этих общих категорий выделяются более компактные классы и субклассовые группы, благодаря чему формула «общественное бытие определяет общественное сознание» обретает конкретно-социальное содержание. Любой индивид — осознанно или нет — в своем мыслительном отражении действительности следует установкам социальной группы (класса, среды), представителем которой он является. Эти установки возникают на основе коренных экономических интересов, которые, в свою очередь, приобретают то или иное выражение в различных сферах общественной жизни и деятельности — политическое, правовое, религиозное, философское и др. Присущие социальной группе формы сознания принимаются и рассматриваются самими индивидами,

---

<sup>1</sup> От франц. *exploite* — использовать, употреблять.

включенными в эти группы, как нечто само собой разумеющееся, объективное.

Поскольку в классовом обществе неизбежно существует групповая конкуренция (как следствие противоречий и коллизий экономических интересов различных групп), то неизбежно существует и конкуренция форм общественного сознания. Используя марксистскую терминологию, можно сказать, что *классовая борьба в обществе дополняется и усугубляется идеологической борьбой. Если в первой Маркс видит основной источник социально-экономического развития общества, то вторая представляет собой источник его культурного развития.* Вследствие этого, различные формы культуры предстают в марксистском понимании не просто формами отражения материальной действительности (этот принцип был разработан еще Л.Фейербахом), но классово детерминированными формами. Это ведет к утверждению: в обществе, где господствуют отчужденные формы отношений между людьми, могут существовать только отчужденные формы культуры, которые не просто воспроизводят в идеальном виде реальные процессы и отношения, но отражают их «превращенным образом». Это выражается в двух моментах:

1. То или иное явление культуры рассматривается их носителем как общезначимое, но в действительности оно отражает и выражает его социально-классовую специфику (прежде всего социально-экономические интересы, которые могут быть представлены и в собственном, и в превращенном виде);

2. Духовное производство, как и производство материальное, есть процесс и результат активно-творческой деятельности людей; однако в их собственном сознании объективированные результаты этой деятельности предстают как самостоятельные субстанции, господствующие над производителями.

Таким образом, марксизм предлагает эффективный инструмент критики различных форм общественного сознания на основе принципа *социально-экономического детерминизма*. Современный немецкий философ *П.Слотердайк* пишет по этому поводу: «Марксова критика идет от реалистического взгляда на социальные трудовые процессы. Она утверждает: все, что наличествует в головах, определяется “в конечном счете” социальной функцией этих голов в “хозяйстве” совокупного общественного труда.

Поэтому социально-экономическая критика ни в грош не ставит того, что сознания мнят о самих себе. Она постоянно стремится выявить, как дело обстоит “объективно”. Поэтому она задает каждому сознанию вопрос: что оно знает о своем собственном положении в структуре труда и власти? Поскольку же она, как правило, наталкивается на полное невежество в данном вопросе, именно на этот пункт и направляется острое ее атаки» [15, с. 58].

*Будучи отчужденной от материально-производственной деятельности, культура как совокупность форм общественного сознания противопоставляется ей в качестве идеологии.* Критический анализ идеологической сферы является ядром марксистского подхода к культуре. Сам Маркс обратился к нему еще в работах 1842—1845 гг., развивая исходные принципы по мере формирования материалистической теории общества.

Понятие идеологии ввел в 1795 г. *А. Дестют де Траси* как обозначение интегральной науки об идеях, их происхождении, взаимосвязи и истинности, в которой он видел завершение энциклопедической работы просветителей. Подхваченный младогегельянами, этот проект стал объектом критики Маркса в «Немецкой идеологии» и «Святом семействе»; именно в ходе этой критики он дает формулу соотношения бытия и сознания [см. 12, с. 12—21]. *В самом общем смысле идеология есть отчужденная и иллюзорная форма сознания, в которой социально-экономические интересы отдельных классов предстают как всеобщие, выражаясь при этом не в своем собственном виде, а в виде политических, религиозных, философских абстракций.* Всякая идеология, таким образом, является исторически ограниченной, представляя себя, тем не менее, как непреходящую, «вечную истину»<sup>1</sup>. В ранних произведениях Маркса дается критика идеологии как таковой и определяется возможность ее преодоления в становлении строго научного материалистического мировоззрения. Однако начиная с «Манифеста Коммунистической партии» (1848), отношение к этому предмету существенно меняется: речь идет уже не о противоположности идеологического и «деидеологизированного»

---

<sup>1</sup> Критику этого свойства буржуазных социально-политических и экономических теорий Маркс положил в основу своего наиболее фундаментального труда «Капитал. Критика политической экономии».

сознания, а о противоположности буржуазной и пролетарской идеологий.

Чтобы понять эту оппозицию, необходимо вновь обратиться к анализу экономического базиса и классов-антагонистов, складывающихся в системе общественного производства. Все более тесно идентифицируя свою социально-политическую теорию с революционным движением пролетариата (а позднее — с социал-демократическим партийным движением), Маркс разрабатывает концепцию реакционных и прогрессивных классов в общественной системе. Согласно ей, в рамках конкретной общественно-экономической формации различные классы имеют неравное значение; в частности, выделяются основные и второстепенные классы. В буржуазном обществе, например, к первым относятся класс буржуазии (прежде всего промышленной) и промышленного пролетариата, а классы землевладельцев и зависимых крестьян отходят на второй план (хотя именно они представляли основные классы феодального общества). Такой статус обретается классами в силу господства исторически определенного способа производства, смена которого ведет к смене социальной и исторической роли классовых групп и слоев. Основной класс, который владеет и распоряжается основными средствами производства (в данном случае, это буржуазия), является господствующим в обществе в целом; его господство закрепляется и поддерживается не только политико-правовыми средствами, но и идеологическими: доминантная культура данного общества пронизана идеологией правящего класса, а присущие ему ценности, интересы и притязания навязываются всему обществу в качестве универсальных. Однако идеологическое господство не абсолютно: класс-антагонист, ведущий так или иначе борьбу против господствующего класса, ведет ее и в культурно-идеологической сфере. Главный идеологический интерес правящего класса — обосновать и закрепить свою власть на всех уровнях социально-политической системы, представить ее как воплощение общего блага; интерес оппозиционного класса — выявить несостоятельность таких притязаний и обосновать собственные притязания на господство в обществе. Таким образом, *основной класс, стремящийся сохранить свое привилегированное положение, выступает как реакционный, а основной класс, стремящийся к преобразованию общественной*

*системы, — как прогрессивный. Эти же характеристики относятся и к идеологии данных классов.*

Анализируя социально-исторический процесс в свете классовой идеологии, Маркс создает следующую картину: в XVII—XVIII вв. буржуазия в целом представляла прогрессивный класс, выступающий против феодальной землевладельческой аристократии. Идеологическая опора последней — богословские догмы средневекового католицизма; именно против них направлялась критическая мысль «молодой буржуазии». Поначалу это происходило внутри самого богословия (реформационное движение и становление протестантизма), затем прогрессивная буржуазная идеология обретает более адекватную для себя форму — просветительскую философию, опирающуюся на экспериментальное естествознание. Эти новые формы общественного сознания «расчищают пространство» и обеспечивают идейную основу революционного преобразования общества, его перехода из феодальной стадии развития в буржуазную. Историческим апогеем прогрессивной роли буржуазии стала Великая Французская революция, а высшей точкой ее идеологического прогресса — немецкая классическая философия. В первой половине XIX века субъектом общественного прогресса является уже не вся буржуазия, а лишь мелкая и средняя: именно этот социальный слой стал гегемоном демократических революций 1848—1849 гг. После этого, по мысли Маркса, буржуазия утрачивает прогрессивную историческую роль и превращается в новый реакционный класс, т.к. она не только достигла экономического господства, но и закрепила его в политической и правовой сферах.

Следовательно, идеи и учения, воплощавшие прогрессивное начало культуры в период борьбы буржуазии за власть, теперь становятся опорой консерватизма и реакции. Кроме уже упомянутых, сюда относятся классическая политэкономия, политическая теория либерализма, каноническая юридическая наука и др. Если в свой революционный период буржуазная идеология нуждалась в открытии тайн природы и общества, в демифологизации картины реальности, то теперь ее задача — создание и поддержание новой мифологии и догматики для охранения «священных устоев общества». Сложнее обстоит дело с естествознанием, поскольку с ним связан промышленно-технический прогресс, буржуазия

по-прежнему заинтересована в его развитии (хотя и здесь проявляется идеологическая реакция, например, в неприятии эволюционной теории Дарвина «по моральным соображениям»).

*В рамках классового подхода к обществу и культуре Маркс утверждает: отдельно взятый класс не представляет человеческий род как целое, а вырабатываемые им идейно-культурные формы воплощают общечеловеческое содержание лишь в отрицательно-одностороннем виде. Но класс, являющийся в данной исторической ситуации субъектом прогрессивных изменений, выступает как носитель идей и ценностей, наиболее близких к общечеловеческим. В условиях буржуазного общества таким классом является пролетариат.* Однако в своем наличном — неполноценном и исторически ограниченном — существовании пролетариат может выполнять лишь революционно-деструктивную миссию «могильщика буржуазии», но без организующего воздействия со стороны прогрессивной интеллигенции, представителями которой выступают люди, подобные Марксу, Энгельсу, Лафаргу и др. Он не способен даже отчетливо осознать свои политические интересы и задачи, не говоря уже о том, чтобы создать целостную «пролетарскую культуру». Применяя гегелевский «закон отрицания отрицания» к классовому анализу общества, Маркс указывает, что пролетарская революция должна стать не просто отрицанием буржуазного строя (т.е. его уничтожением), а его «положительным преодолением». Сказанное в полной мере относится и к культуре: «преодоление» буржуазной культуры предполагает активное усвоение ее ценностей и сохранение тех ее феноменов, которые так или иначе воплощают общечеловеческое содержание<sup>1</sup>.

Эта концепция представляет, так сказать, проективный план культурно-исторического развития. Что же касается наличной ситуации, то ближайшую перспективу Маркс видит в присвоении пролетариатом научного мировоззрения вкупе с научно-коммунистической (историко-материалистической) идеологией; именно

---

<sup>1</sup> Эти положения Маркса было явно недооценены лидерами Октябрьской революции в России, которые жестко противопоставили «пролетарскую культуру» культуре буржуазной, санкционировав тем самым массированное уничтожение многовековых культурных традиций и ценностей в Советской России.

этот синтез должен воплотить наиболее прогрессивную на данный исторический момент форму общественного сознания.

### 3.3. Формационная модель истории

Выше уже приводилось понятие общественно-экономической формации, которое давалось в рамках структурного анализа социальной системы. С точки зрения исторической динамики общества, это понятие должно быть скорректировано следующим образом: *общественно-экономическая формация — это исторически определенный тип общества, основанный на специфическом способе производства*, где под способом производства понимается диалектическая взаимосвязь производительных сил и производственных отношений; качественные изменения в этой системе, как уже указывалось, объективно ведут к революционной трансформации общества в целом. Исторический процесс, по Марксу, есть последовательность развития и смены общественно-экономических формаций. В своей совокупности он представляется линейно-поступательным, но отнюдь не равномерным: переход от одной формации к другой сопровождается резким «историческим скачком», т.е. социальной революцией. Кроме того, в целом прогрессивный ход формационного развития по ряду исторических обстоятельств может сменяться фазами регресса или стагнации. Опираясь на законы диалектического развития, сформулированные Гегелем, Маркс дает общую схему мирового исторического развития как восходящего спиралевидного движения. Основным критерием общественного прогресса здесь выступает качественный уровень развития производительных сил. Разрабатывая теорию формационного процесса, Маркс выявил и обосновал одну из фундаментальных закономерностей исторического развития — его относительное ускорение и интенсификацию в зависимости от уровня развития производительных сил. Причину этого он видит в том, что усложнение производственных процессов и, как следствие, форм взаимодействия людей на всех уровнях социальной системы вызывает объективное усложнение комплекса потребностей индивида, что, в свою очередь, ведет к очередному витку прогресса всей системы. Причем наиболее важным фактором является не просто «количественный рост» человеческих

потребностей, но их «качественный прогресс», вызывающий изменение в системе базовых интересов социальных групп и общества в целом.

Очевидно, что в философско-исторической концепции Маркса совершенно отсутствует какое-либо внеисторическое, а значит, и внечеловеческое движущее начало. Люди сами создают не только «свою» (т.е. обозримую для одного-двух поколений) историю, но и историю человеческого рода в целом; все ограничения и препятствия на этом пути возникают из той же целенаправленной практической деятельности людей, что и само пространство «исторических свершений». Следовательно, в своей исторической действительности процесс развития и смены общественно-экономических формаций есть не что иное, как все тот же процесс саморазвития родовой человеческой сущности, но предстающий перед взором исследователя в отчужденном виде — как сверхчеловеческий, сверхиндивидуальный. У самого Маркса это проявляется как противоречие между разработанной им в ранних трудах «трехчленной» моделью исторического развития<sup>1</sup> и канонизированной впоследствии многочисленными интерпретаторами и критиками «пятичленной» (собственно формационной) моделью.

Дело в том, что модель исторического процесса, выраженная в терминах доминирующих отношений между людьми, является принципиально открытой, т.к. не предполагает дескрипции конкретных форм социально-экономической, политической и пр. организации «грядущего справедливого общества», указывая лишь на отсутствие определенных негативных условий существования и взаимодействия индивидов. Формационная модель, представляющая исторический процесс как прогрессивный переход от первобытнообщинной формации через рабовладельческую, феодальную и буржуазную (выступающую здесь как апогей отчужденного социального бытия) к коммунистической, напротив, требует указания сколько-нибудь определенных параметров последнего типа общественной организации, так или иначе представляющего «позитивным завершением истории». А в силу этого вторая

---

<sup>1</sup> См. п. 3.1 настоящей главы.

модель оказывается жестко закрытой, не допускающей интерпретаций вне линейного видения истории<sup>1</sup>.

С другой стороны, «антропологическая» модель истории является открытой и в плане ее соотношения с многообразием и противоречивостью социокультурных явлений в масштабах всего человечества; в таком качестве она может рассматриваться как имеющая общемировое значение. Формационная же модель жестко привязана к опыту культурно-исторического развития «классических» европейских наций — английской, французской, германской. Релевантность этой модели в общемировом пространстве истории и культуры весьма проблематична, особенно в условиях кризиса европоцентристского видения мира<sup>2</sup>. Кроме того, вытекающее из формационной модели «пророчество» неизбежной революционной трансформации эксплуататорской (частнособственнической) системы в систему, основанную на общественной собственности на средства производства (социалистическую и коммунистическую), вводит в философско-историческую теорию Маркса характерно утопический мотив. Хотя справедливости ради следует сказать, что в отличие от типичных мыслителей-утопистов философ не дает систематической картины общества будущего, ограничиваясь лишь разработкой ряда феноменов «переходного периода» (диктатура пролетариата, интернациональная интеграция пролетарских партий и т.д.). Можно согласиться с той оценкой, которую дал социально-исторической теории Маркса известный критик марксизма *Карл Поппер*: «...Успешных результатов Маркс всегда достигал методами анализа социальных

---

<sup>1</sup> Тот факт, что помимо пяти «канонических» формаций, Маркс указывал на существование шестой, основанной на «азиатском способе производства», ничего принципиально не меняет, поскольку данная формация мыслится им по аналогии с выделенными Гегелем «внеисторическими нациями», т.е. не оказывает существенного воздействия на основную линию исторического прогресса.

<sup>2</sup> Признавая, что в формационной теории господствует редукционизм, благодаря которому все многообразие исторических процессов и социокультурных фактов втискивается в «прокрустово ложе» европоцентристского прогрессизма, необходимо признать и то, что теоретики так называемой локально-цивилизационной модели культурно-исторического развития (Н.Я.Данилевский, О.Шпенглер, А.Тойнби и др.), чьи концепции рассматриваются как альтернатива формационной модели, грешат тем же самым, хотя и в рамках иной методологической парадигмы.

институтов и никогда — с помощью своего историцистского метода»<sup>1</sup> [14, с. 226].

Неудивительно, что именно пятиступенчатая формационная модель истории укоренилась в массовом сознании, формировавшемся под воздействием марксистской идеологии. Причинами этого являются ее упрощенность и наличие элементов религиозно-пророческого свойства (например, «пролетарский мессианиззм») вместе с жестко центрированным пониманием исторического процесса. В свое время данная модель послужила основанием для идеологизации социально-гуманитарных наук в СССР и в других «социалистических» странах.

Впрочем, формационная теория исторического процесса содержит ряд существенных для научно-философского анализа культуры моментов. Прежде всего, сама структурная схема общественно-экономической формации подчеркивает органичную и вместе с тем функциональную взаимосвязь ее основных компонентов, в том числе — культурно-идеологических. С учетом исторической динамики, это подводит к принципу исторической определенности не только социально-экономических систем, но и систем культурных. У самого Маркса он представлен как утверждение того, что каждой формации присущ характерный именно для нее спектр культурных форм, в которых отражается и разрабатывается исторически определенная система ценностей, интересов, идей. Прямое «наследование» этих форм при смене формаций невозможно; точнее, сама «внешняя оболочка» культуры может сохраняться, но ее содержание неизбежно трансформируется в силу объективного изменения социально-экономической детерминанты. В различных работах и по различным поводам Маркс рассматривает исторические феномены этой инверсии на примере религиозных, эстетических, моральных, философских и политических идей, а также личностей, выступавших их носителями. Одна из наиболее ярких иллюстраций такого рода дана в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (1851—1852), которая открывается знаменитой фразой: «Гегель где-то отмечает, что все великие всемирно-исторические события и личности

---

<sup>1</sup> О понятиях «историцизма» и «историцистского метода» см. работы К.Попера «Нищета историцизма» [13] и «Открытое общество и его враги» [14].

появляются, так сказать, дважды. Он забыл прибавить: первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса» [8, с. 115]. Сам автор убедительно показывает, что такой исторический, идейный и культурный «маскарад» характерен именно для периодов системного кризиса и революционных потрясений в жизни общества, когда массами людей овладевает «ностальгия» по временам, которые воспринимаются ими либо как пример социальной стабильности, моральной солидности и т.п., либо как эталон великих и возвышенных событий и фигур. Во всяком случае, прямого возвращения к прошлому с присущими ему социокультурными формами не происходит; в рамках такого «циклизма» всегда возникает нечто новое, соответствующее новым основаниям и новым проблемам общественного бытия. Для социально-гуманитарного, в том числе и для культурологического познания эта закономерность должна являться основанием конкретно-исторического подхода к исследуемым явлениям. Это требует отказа (или, по крайней мере, минимизации) от прямого переноса ценностных установок, интеллектуальных моделей и особенно идеологических схем из социокультурного контекста, в котором действует сам исследователь, на тот контекст, который является его предметом.

В соответствии с указанным принципом философские теории О.Конта и К.Маркса также должны осмысляться с учетом их собственной культурно-исторической определенности и, стало быть, ограниченности.

### ***Краткие итоги главы***

Философские учения О.Конта и К.Маркса, хотя они и не были ориентированы непосредственно на теоретическое исследование культуры, внесли существенный вклад в становление философско-культурологической мысли современности. Их влияние сказалось не только в сфере собственно теоретических концепций, но и в сфере методологии культур-философских исследований. Оба мыслителя представляют два принципиально различных подхода к проблеме *онтологии культуры* — *идеалистический* (Конт) и *материалистический* (Маркс), но их фундаментальные представления о бытии и развитии культуры практически однородны и сводятся к двум основным моментам:

1. Культурная сфера в своем бытии детерминирована той или иной системой процессов, выступающей по отношению к ней как объективная (в некотором смысле, метакультурная) реальность. Для Конта это господствующая в обществе система познания, для Маркса — социально-экономический базис общества.

2. Развитие культуры носит поступательно прогрессивный и закономерный характер; общие законы этого развития поддаются рационально-эмпирическому познанию и могут быть использованы в соответствующих социальных практиках.

Как следствие, позитивистская и марксистская теории предлагают, с одной стороны, специфические инструменты критики ложных форм бытия культуры («фиктивного знания» или «отчужденного общественного сознания»), а с другой, — стороны, высказывают ряд прогностических суждений об историческом «завершении» становления наиболее полноценной и самоотжествленной формы культуры.

В таком своем качестве обе влиятельные философские теории представляют собой органичный продукт социокультурного развития своего времени, в них отражается сам процесс становления современной неклассической культуры. Здесь мы обнаруживаем и масштабную критику классических форм мышления и социальной организации и — что принципиально важно — стремление к выходу элитарно-философской мысли в сферу конкретной социально-практической деятельности (будь то индустриально-организационная практика или партийно-политическая борьба).

#### ***Вопросы для самоконтроля***

1. Каковы наиболее общие черты философских теорий Конта и Маркса?
2. Каковы основные социально-исторические предпосылки формирования этих учений?
3. Какие предшествующие философские традиции оказали влияние на становление позитивизма и марксизма?
4. Какие идеи и методологические принципы классического естествознания были использованы позитивизмом и марксизмом в анализе социальной и культурной систем?
5. В чем заключается «закон трех стадий» Конта? Какова роль этого закона в развитии общества и культуры?
6. Каковы принципиальные отличия «позитивного знания» от «фиктивного»?

7. Какие формы социально-политической организации соответствуют теологической, метафизической и позитивной стадиям развития знания? Какова перспектива социального прогресса в философии Конта?

8. Каковы основные разделы социально-философской теории Маркса, связанные с культур-философским познанием?

9. Какую роль в антропологической концепции Маркса играет понятие «отчуждение»?

10. Какие периоды человеческой истории выделяет Маркс, исходя из социально-антропологического принципа?

11. В чем состоит сущность материалистического понимания общества и истории? Раскройте содержание формулы «общественное бытие определяет общественное сознание».

12. Какую роль в учении Маркса играет критика идеологического сознания? Как менялось его отношение к данной проблеме?

13. Каковы отличия пятиступенчатой формационной модели исторического развития от трехступенчатой?

14. Какие принципы историко-культурологических исследований обосновывает формационная модель развития социокультурных систем?

### *Литература*

1. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. СПб., 1999. С. 193—225.

2. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.

3. Ильин В.В. История философии: Учебник для вузов. СПб., 2003.

4. История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1996. Кн. 2. Философия XV—XIX вв.

5. Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). Ростов н/Д, 2003.

6. Кохановский В.П. Родоначальник позитивизма и основоположник социологии // Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). Ростов н/Д, 2003. С. 3—41.

7. Ленин В.И. Избранные произведения: В 4 т. М., 1986. Т. 1.

8. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 115—217.

9. Маркс К. Послесловие ко второму немецкому изданию 1872 г. первого тома «Капитала» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 12—22.

10. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42.

11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 41—174.

12. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988.

13. Поппер К.Р. Ницета историзма // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 49—79.

14. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 2. М., 1992.

15. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.

16. Современная западная социология: Словарь. М., 1990.

17. Тьерри О. Опыт истории происхождения и успехов третьего сословия // Тьерри О. Избранные произведения. М., 1937.
18. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965.
19. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М., 1983.
20. Энгельс Ф. Диалектика природы. М., 1987.
21. Энгельс Ф. Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 105—115.
22. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. По собственным наблюдениям и достоверным источникам // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 231—517.
23. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 486—499.

## Раздел III

# ИЗ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЙ И ФОРМИРОВАНИЯ СИБИРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

### Глава 12

## СИБИРСКАЯ СЛУЖБА СЕМЕНА РЕМЕЗОВА

Семен Ульянович Ремезов (1642—ок. 1722) — тобольский «служилый человек», «сын боярский» жил в эпоху переходного времени, когда на смену средневековому типу сознания приходит мировоззрение Нового времени, когда древнерусский уклад реформируется петровскими преобразованиями.

XVII век — это время перемен, когда закладывалось будущее, заронившее зерна европейского рационализма, это начальный толчок для реформирования страны в Российскую империю. На этом пути были и смута, и самозванство, и раскол. Несмотря на все беспокойства века, породившие множество проблем и событий далеко не радостного свойства, происходил постепенный переход к новому самосознанию, устремленному к знанию и развитию разума. Для Сибири XVII век был временем становления российской государственности. Присоединив обширную территорию, русские первопроходцы начали ее хозяйственное освоение. Постепенно происходил процесс самосознания русских в иных географических и культурных условиях, который осложнялся сменой общероссийской политики, повлекшей трансформацию мировоззрения русского человека.

Культурный перелом рубежа XVII—XVIII веков отражал те новаторские тенденции, которые созревали в умах русского человека, преобразовывая традиции исторической психологии. На протяжении всего XVII века разные по социальным устоям и сословной принадлежности харизматические личности обозначали проблемы и потребности своего времени. Петр делал ставку на таких людей, на их энергию, стремясь изменить русский быт, нравы и все государственное устройство. Именно к таким русским просветителям рубежа XVII—XVIII вв., как Симеон Полоцкий, Карион Истомин, Феофан Прокопович относится сибиряк Семен Ульянович Ремезов. Он восторженно приветствовал

петровские преобразования в области просвещения и видел в Петре идеал монарха.

В личности Ремезова выразилась квинтэссенция эпохи, когда универсализм в познании и мышлении становится одним из ярких свойств этого времени. Ремезов посвятил свою жизнь установлению сибирской жизни, а в это установление входило многое: определить «границы» сибирской земли, изыскать в этих землях царские «прибыли», собрать ясак с местного населения как с государевых подданных, установить порядок на пограничных землях, отражая набеги киргизцев, возглавить строительное дело, возводя первые в Сибири каменные здания. Вся его жизнь была в пути. В документах отмечаются поездки то по Тобольскому уезду вверх по Тоболу и вниз по Иртышу для описных «земляных дел» и сбора оброка, то поездки в Туринск и Верхотурье для сбора и транспортировки хлебных запасов, то по «наказной памяти» в Кунгурский уезд «делать чертеж селам, деревням и рекам». Для нужд хозяйственных и административных Ремезов наносил на бумагу представление окружающей местности, проявив себя искусным мастером географических «чертежей». Все увиденное, узнанное и изученное Ремезов стремился записать или изобразить. Благодаря этой особенности остались его литературно-познавательные, чертежно-изобразительные труды [5, с. 43]. Они были сделаны для процветания «наук, ремесел и художеств в Сибири».

Это сегодня Ремезова называют картографом и географом, историком и этнографом, архитектором и художником. Однако эти профессиональные качества проявились через его непосредственную деятельность как служилого человека. Свою трудовую практику Семен Ремезов начал в отряде своего отца Ульяна Моисеевича Ремезова, в обязанности которого входило разведывание новых пахотных земель, сенокосов и скотных выпусков. В росписи служилым людям за 1668 г. «ишимский казак Сенька Ульянов» (Семен сын Ульяна Ремезова) значится холостым, ему положено жалование 4,25 рубля, 5,5 чети ржи, 2 чети овса и 1,75 пуда соли. Он владеет грамотой, поэтому в поручной записи не только за себя руку приложил, но и «вместо товарищей своих... по их велению» [6, с. 94]. Владение грамотой давало молодому

ишимскому казаку преимущества: он имел немалый оклад, его уважали служилые люди.

В 1682 г. по распоряжению воеводы А.А.Голицына Семену Ульянову сыну Ремезову велено «быть в детях боярских» вместо убитого в бою Петра Заболоцкого [6, с. 99]. В 1680-е годы обязанности Ремезова были связаны в основном с поисками различного рода прибылей для казны, с взысканием хлеба и денег с тяглогового населения, сбором ясака, транспортировкой хлеба. В 1682 г. он выезжает за Тару в Биргаматскую слободу «для доставки на крестьянх хлеба и денег» [6, с. 99]. В 1683 г. он «послан на Верхотурье по хлебные запасы... в вешнее распутье с служилыми людьми и на мелях Туры-реки и многие нужи принимал» [6, с. 99]. Приходилось Ремезову выполнять поручения выимщика, т.е. должностного лица, уполномоченного проводить изъятия и конфискацию запрещенного или укрываемого продукта. В 1686—87 гг. он находился в «посылке вниз Иртыша на ировые плеса для рыбные ловли». Затем, в 1687—88 гг., участвовал в нелегкой борьбе с нарушителями запрета на самодельное винокурение [6, с. 101].

Предпринимавшиеся Ремезовым поездки по Тоболу и Иртышу для проведения описных «земляных дел» представляли собой описание и измерение территории, что затем стало важной практической составляющей в его картографических работах. В «разборной» книге 1689 г. он аттестуется как опытный чертежник, который «многие чертежи по грамотам городу Тобольску, слободам и сибирским городам в розных годех писал» [6, с. 102]. На основе сметных работ еще в 1684 г. Ремезов сделал план г.Тобольска. Он также участвовал в составлении мелкомасштабной карты Сибири 1687 г., выполненной по данным 1683—85 гг. Все эти планы, описания и чертежи вошли в его «Хорографическую чертежную книгу», работа над которой была закончена в сентябре 1697 г. «Хорографическая чертежная книга» стала первым русским географическим атласом Сибири. Долгое время рукопись «Хорографической книги» считалась утерянной. Однако после ее факсимильного издания в 1958 г. выяснилось, что она была вывезена за пределы России в годы гражданской войны российским эмигрантом Л.С.Багровым. Ныне рукопись хранится в Гуфтоновской библиотеке Гарвардского колледжа (США).

В 1690 г. Ремезов в сопровождении пяти казаков возглавлял поездку в Москву для доставки собранного в Сибири ясака и документов от тобольского воеводы. За «сибирский приезд», по существовавшим традициям и порядку, тоболякам был дан «выход» — вознаграждение за благополучное прибытие. Каждому было выдано по 4 аршина сукна и пушнина: Ремезову соболей на 3 рубля, каждому казаку — на 2,5 рубля [6, с. 107]. В 1690-е годы он не единожды принимал участие в военных походах. В документах говорится, что Ремезов был послан под Ишим «за изменники Казачьи орды, и в погоне коньми опал», а также в Ялуторовскую, Суерскую, Устяцкую слободы, Царево городище «для остерегательства слобод от приходу Казачьи орды неприятельских людей». В автобиографии Ремезова сказано о «посылке под Воскресенское митрополье село на поимке языков Казачьи орды» [6, с. 108]. По возвращении из «береговой» службы в 1696 г. Ремезова ждали новые обязанности, которые были связаны с предписанием Сибирского приказа от 10 января 1696 г. о составлении на местах чертежей уездов. В указной грамоте говорилось, что в г. Тобольске «сыскать доброго и искусного мастера», который бы сделал «Большой всей Сибири чертеж с определением поуездных границ с описанием сибирских и порубежных народов» [6, с. 110]. С этой целью в октябре 1696 г. Ремезов выехал из Тобольска для рекогносцировки и съемок в «остроги и слободы по Исети, и по Нице, и по Пышме, и по Тоболу, и по Миасу, и по Туре, и по Тавде рекам»; «вверх по Тоболу рекам ездил и описал, а дальние степи по допросу написал». Для того чтобы работа шла быстро и слаженно, тобольский воевода А.Ф.Нарышкин отправил во все остроги и слободы памяти, предписывающие оказывать содействие в этом государевом деле. Чтоб «никакой остановки в нем не учинилось», в каждом поселении определять для Ремезова постоянный двор, где «ему чертеж делать», давать ему «и свеч и чернил и для указыванья всяких урочищ сторожилов, беломестных казаков и крестьян»... «И всякие урочища и озера и речки и всякие уголья указывать» [6, с. 111]. Работа над чертежом всей Сибири продолжалась, а в Тобольске Ремезова ждал новый наказ воеводы. В основе этого наказа была грамота, присланная из Москвы о необходимости составить чертеж Казачьи орды. В грамоте говорилось, что о Казачьей орде нужно допросить участника

посольской миссии в Туркестане Федора Скибина, который чудом избежал неволи. Этот указ московского правительства выражал особую озабоченность южными рубежами Российского государства, т.к. набег степняков на русские форпосты участились, а плененные защитники крепостей оказывались на среднеазиатских рынках невольников. При этом ни Сибирский приказ, ни тобольская администрация не владели достоверными сведениями о «дальних степях» и дорогах в Казачью орду. Поэтому, получив в марте 1697 г. наказ воеводы, Ремезов с «поспехом» его выполняет и уже в апреле, т.е. через месяц, тобольские служилые люди увозят в Москву воеводские отписки и «чертеж о Казачьи орде». Чертеж был выполнен на белой бязи размером 3х2 аршина, а его уменьшенная копия вошла в «Хорографическую книгу». В этом же году Ремезов выполнил еще два крупных чертежа размером 3х2 аршин: «Чертеж земли всей безводной и малопроездной каменной степи» и «Часть Сибири. Тщательное изображение наличие Тобольского чертежа рек и озер и селищ русских и ясажных туземцев в гранях с прилежащими грады и немирных рода Казачьи орды». Последний чертеж по качеству и оформлению превосходил другие образцы русской картографии XVII века. В столице чертеж получил высокую оценку, он был «похвален паче иных протчих в полности мастерства чертежей» [6, с. 115].

Во время своей поездки Ремезов собирал этнографические сведения и исторические предания. Параллельно с «Хорографической книгой» им было написано «Описание о сибирских народах и граней их земель» (1697—1698), которое вошло в «Чертежную книгу». В «Описании» приводятся этнографические и топонимические, фольклорные и географические сведения. В нем повествуется о генеалогии сибирских ханов, о названии калмыцких родов, о происхождении сибирских народов, которое сопровождалось многочисленными легендами.

Таким образом, картографическая и географическая деятельность Семена Ульяновича Ремезова была тесно связана с изучением сибирских исторических и этнографических сведений. В результате этой работы Ремезов составил свод исторических известий о Сибири, который получил название Ремезовской летописи или «Истории Сибирской» (1697—1710). Она представляет собой лицевую рукопись с большим количеством миниатюр. «История

Сибирская» близка к летописно-историческим повестям раннего периода русского летописания.

Ремезов пытается изложить все собранные им сведения исторически достоверно, привести все к «твердому пристанищу истории». В ремезовском летописном изложении кроме исторического повествования есть и размышления о «мудром самодержце», который при себе будет держать философов. «Философии довлеет правду во всех делах хранить». Автор «Истории Сибирской» выражает свои взгляды и жизненные позиции. Сибири необходим не единовластный правитель, а благоухищенный муж, который будет «ведати различные обыкновения и разные сонмов уставы и законы, дабы могл лутшее искусство прияти грады и тверды и похвалный устав о чинех установити... Сибирство... требует совета и мудрости». Ремезов говорит, что тот, кто «свой дом добре строит, тот и все добре устроит». Он приходит к просветительской идее о знании и разуме как высших критериях человеческой деятельности. «Книжное учение», по Ремезову, дает человеку «свет души», а «неразумие тма есть» [7, с. 99].

В 1697—1698 гг. сибирские города получили указы, в которых предписывалось строить из камня гостиные дворы и административные здания. В первую очередь такая перестройка коснулась Тобольска. Воевода М.Я.Черкасский получил из Москвы развернутые инструкции о каменном строительстве в «стольном городе» Сибири. Руководителем всех архитектурно-строительных работ в Тобольске был назначен Ремезов. Он являлся составителем проекта, плана и смет, ему велено «быть у всякого каменного городского строения и всякие припасы ведать» [6, с. 125]. Каменное строительство являлось совершенно новым делом не только в Тобольске, но и во всей Сибири. Шло только второе десятилетие с тех пор, как стали возводить здесь каменные здания. Ремезову предстояло спроектировать городской центр Тобольска, то место, где располагалась администрация, ведавшая многими насущными сибирскими вопросами, поэтому облик этой городской части должен был быть запоминающимся, репрезентативным.

В 1698 г. в Москве Ремезов прошел «учение к делу строения». Следующий год был положен на то, чтобы подготовиться к строительству. В феврале 1699 г. Ремезов в сопровождении мастера, стрелецкого пятидесятника и пяти стрельцов выехал в слободы

Тобольского и Верхотурского уездов на поиски извести для строительства. В задачу Ремезова входили осмотр и описание залежей извести, старых заводов и печей. Летом того же года Ремезов занимался организацией кирпичного дела. Под его руководством и по его проекту у подножия Панина бугра ссыльные люди возвели кирпичные сараи, в которых началось производство кирпича для Воеводского двора. После постройки сараев ссыльным поручалось «глину копать и уминать гораздо и в станках кирпич делать» [6, с. 127]. Определялась норма на человека — 300 штук в день. Но неподготовленные ссыльные едва успевали делать половину от этой нормы. Спрос за низкую производительность труда был с Семена Ремезова, на что последний отвечал: «...ссыльные, впредь кирпичю делать в достаток научатся и почему делать на день учнут, про то-де он, Семен, сказать не знает, также что и скованным им на чепях кирпичю делать и глины копать и уминать невозможно». Однако такой ответ не удовлетворил представителей Сибирского приказа, поэтому ему были предписаны следующие указания: «...смотреть накрепко, чтоб деньги и хлеб давать всякого чина работным и мастеровым людям, которые правую свою работу тое дачю заслужат, а тем, которые в кой день урочного дела своего не зделают или нечево не сработают или учнут работать лениво, ничего не давать, или и давать, смотря по ево работе по розщету, чтоб на то смотря, всякой тщился свое дело, для недодачи в деньгах и в хлебе, приводить в совершенство» [6, с. 127].

По существу, повеление «приставить к «городовому каменному строению» Ремезова означало возложить на него весь комплекс строительных задач. И только обладая способностями и организационного, и технического характера, проявив смекалку, Ремезов смог совместить столь разнообразные обязанности, в число которых входило изыскание и заготовка строительных материалов, надзор за подрядами, топографическая съемка города и совсем новое для него дело — подготовка проекта будущего административного центра Тобольска, а затем реализация этого архитектурного замысла в строительных работах. Разработка проекта организации всей площади Воеводского двора осложнялась тем, что будущие строения необходимо было согласовать с уже построенными зданиями Софийского двора, ибо в совокупности

они объединялись в ансамбль Тобольского кремля. Кроме того, форма и планы будущих отдельных строений должны быть найдены сначала на бумаге, т.е. Ремезов должен был «о том с мерою учинить чертеж» [6, с. 129]. Это новое требование, предъявляемое к сибирским зодчим, — результат преобразовательной политики Петра Великого, где знания и рациональное мышление становились важными созидательными качествами. Предполагалось построить тобольский административный центр в традиционных формах крепостного сооружения. Для Ремезова образец кремля являлся привычным. Поэтому в своем проекте зодчий окружает Воеводский двор крепостной стеной. Однако, впитав новые архитектурные веяния в Москве, связанные с регулярностью, симметрией, открытостью пространства, Семен Ульянович размещает служебные здания по периметру двора, т.к. его центр был задуман как большая общественная площадь, окруженная административными строениями. Главное место в этой части кремлевского ансамбля отводилось Приказной палате. С нее и начато было 9 мая 1700 г. каменное строительство на Воеводском дворе. Таким образом, это было первое административное здание в Тобольске, строительство которого завершилось осенью 1701 г.

Здание Приказной палаты представляло собой двухэтажное строение «длиною на 22 саженьях с полусаженью 2 вершка с полувершком, попереk 8 сажень с аршином 4 вершка», что в переводе на современные метрические меры составляет 48,71 и 18,18 м [8, с. 29]. С северной стороны здание имело «наружнее крыльцо с галерею каменное», т.е. во всю длину северной стороны; на уровне второго этажа располагалась галерея или открытая веранда, которую обрамляла балюстрада, а навес поддерживали колонны; к галерее примыкал каменный пандус (пологий подъем), расположенный в центре строения. Таким образом, Приказная палата была «наружною архитектурою убрана не худо» [8, с. 30]. Здание Приказной палаты в своем первоначальном виде не сохранилось, верхний этаж был разобран в 80-е годы XVIII века, а помещения первого этажа вошли в структуру построенного на этом месте Наместнического дворца. Историк архитектуры В.В.Кириллов, анализируя сохранившийся ремезовский план и проект фасада, находит в композиционном решении этого здания проявление

черт и древнерусской архитектуры, и Петровской эпохи, выразившихся в формах «нарышкинского барокко» [9, с. 119].

Второй постройкой, по проекту Ремезова, был Гостиный двор. В первоначальных вариантах размещения зодчий включал его в периметр городских стен, но впоследствии Гостиный двор был вынесен за пределы Тобольского кремля. Однако само здание представляло собой миниатюрную четырехугольную крепость, по углам укрепленную башнями. Торговые и складские помещения располагались на первом этаже, а на втором находились апартаменты для проживания приезжих купцов. Со двора оба этажа объединялись двухъярусной арочной галереей, идущей по всему периметру здания. Лавки обращены были во внутренний двор, что обеспечивало надежную охрану товаров. Такой принцип Гостиного двора относился к типу закрытого торгового комплекса, что являлось характерной чертой древнерусской архитектуры. В европейской России в это время начали строить гостиные дворы другого, так называемого «открытого» типа, когда лавки располагались с внешней стороны здания. Тобольский Гостиный двор по внешнему виду сохранял крепостной характер, что помогло ему вписаться в образно-стилистическое решение кремлевской площади и способствовало соподчиненности сооружений, находящихся на ней.

Не менее интересной постройкой по проекту Ремезова стала Рентерея — это южные ворота кремля, обращенные к нижнему городу. При подходе к кремлю с южной подгорной стороны это здание оказывалось первым, с которым встречался зритель, поднимаясь в нагорную часть. Поэтому функционально здание Рентереи оказалось очень важным в системе не только кремля, но и города в целом. С одной стороны, Ремезов исходил из исторической предопределенности, проектируя данное строение, т.к. на Прямском или, как его тогда называли, Софийском взвозе уже находились деревянные ворота. С другой стороны, ему необходимо было вместо них поставить новое строение, но найти для него такое место, чтобы комплекс Софийского двора органично соединился с ансамблем Воеводского, олицетворяя собой духовно-административный центр Сибири. Кроме того, ворота должны были стать главной, парадной входной частью из нижнего подгорного посада в верхний. Следовательно, облик этих ворот должен

был бы архитектурно выразительным. Поэтому зодчий проектирует многоярусную постройку: над арками ворот должна была размещаться палата для хранения государственной казны, а над ней — башенка с шатровым завершением, увенчанная двуглавым орлом. Таким образом, Рентерея должна была организовать не только взаимосвязь архитектурных объектов по горизонтали, но и стать вертикальной осью в заданной симметрии двух холмов. Проектируемое здание Ремезов назвал Дмитриевскими воротами, вкладывая в название идейно-политический смысл: на день св. Димитрия Солунского пришлась победа Ермака над Кучумом, что, в свою очередь, знаменовало факт присоединения Сибири к Русскому государству. Однако выбранное Ремезовым название в народном сознании не прижилось, уступив первенство другим, официально не санкционированным наименованиям. Ворота называли Рентереей, т.к. в помещениях, расположенных над ними, хранили ясак в виде «мягкой рухляди» и другие государственные подати и ренты, собранные с сибирского населения. Кроме того, эту постройку называли Шведской палатой, ибо для ее возведения использовался труд сосланных после Полтавской битвы пленных шведов. Однако Рентерея не была построена в том виде, в каком она задумывалась Ремезовым. Удалось осуществить только два ее нижних яруса, в одном из которых располагались арки для ворот, в другом — казенные палаты. Такой важный образно-выразительный элемент в архитектуре Рентереи, как башня с шатровым завершением не был воплощен. А ведь именно эта архитектурно-пластическая деталь своей вертикальной доминантой и симметрично-осевой организацией должна была собрать в единый ансамбль кремля строения, стоящие по две стороны от Троицкого мыса. Вместе с тем сама Рентерея приобрела бы триумфальный характер. Идейный замысел Ремезова был реализован в 80—90-х годах XVIII века другим архитектором — А.Гучевым, который также видел, что художественную выразительность кремля можно активизировать вертикальным строением, находящимся на стыке двух холмов, двух частей: светского и духовного административного комплекса. По проекту Гучева была построена соборная колокольня, которая находилась вблизи Рентереи, но стояла самостоятельно. При взгляде на кремль с нижнего посада,

вертикаль колокольни возвышалась над Рентереей, визуально объединяясь с последней в единый образно-пластический объект.

Менее всего известно о такой ремезовской постройке, как Вознесенский собор. Его строительство пришлось на 1710-е годы. Собор был поставлен на самой кромке Троицкого мыса, с южной стороны Воеводского двора. Возможно, оползни грунта нарушили его конструкцию. В 1717 г. в соборе «от тяжести» лопнули «проемные связи и между окнами, вышибло столб и так все строение упало и рассыпалось» [8, с. 37].

На последнем этапе строительства возводились стены и башни, что свидетельствовало об утрате военно-оборонительного смысла кремля. Ограждение Воеводского двора стенами осуществлялось по-новому. Так, постройки входили в линию стен. Таким образом, идея крепостного центра полностью себя изжила, хотя видимость кремля еще сохранялась.

Вероятно, каменное строительство Ремезов возглавлял только до 1706 г., затем по болезни ног отошел от дел, объяснив в челобитной, что «обезножил». Но это вовсе не означает, что его творческая судьба завершилась. Напротив, освободилось больше времени для художественных трудов. Так, не менее важной гранью его творчества являлось изобразительное искусство, оно проявилось уже в географических чертежах и картах, в рисунках лицевой рукописи, но наиболее полно воплотилось в его работах живописного характера. В документах сохранились лишь краткие сведения об этом. В 1696 году «написал выносную часовню для поставления на реке Иртыше иорданнаго освящения воды», в 1697 г. «сверх служеб, сработал, сшил и написал мастерских конных и пешим полкам семь камчатных знамен», в 1713 г. возглавлял артель живописцев, работавших над картинами в губернаторском доме. Ссылный шведский капитан Филипп Табберт (Страленберг) в своей книге сообщает о встречах с Ремезовым, называя его художником. В переписной книге по Тобольску за 1710 год Ремезов называет себя иконником. Однако подписные произведения этого мастера неизвестны. Но исследователи верят в успех новых открытий. В начале 2000-х годов В.Н.Алексеев выдвинул гипотезу ремезовского авторства иконы «София Премудрость Слова Божия» из иконостаса Софийского собора в Тобольске [10, с. 105—126].

Удивительной кажется судьба этого служилого человека из далекой сибирской провинции, который выполнял столь много различных обязанностей, чтобы Сибирь была признана частью Российского государства. Выполняя служебные поручения по «учинению чертежей уездов, сел и деревень», он оставил атласы «всех сибирских земель»; оказавшись у «городового каменного строения», он воздвиг единственный за Уралом каменный ансамбль Тобольского кремля [5, с. 43]. В процессе выполнения картографической, архитектурной и разнообразной другой государевой службы начались и его этнографические и археологические занятия, которые нашли реализацию в его литературной деятельности.

Ремезов — личность уникальная, многогранная, продуктивная. Но весь его жизненный заряд, стимул его деятельности во многом определялся патриотичностью, глубокой преданностью «государеву делу», верой в промысел Божий. Все эти качества были заложены в него дедом и отцом еще в раннем возрасте. Ремезов был наделен высокой степенью художественного таланта. Этот изобразительный дар он проявлял в самых разных областях выполняемой работы. Он был истинным художником, человеком органичным, творчески подходившим к жизни: образовываясь через книги, Ремезов овладевал науками как ремеслом и в то же время хранил традиции и опыт отцов. Он и новатор, и защитник привычных ценностей родной «старины». «Его новации росли большей частью из практических потребностей живого дела..., фигура [Ремезова] отчетливо демонстрирует органичность культурной реформы [Петра], исходящей не из одной только нетерпеливой воли самодержца, но из назревших потребностей страны» [11, с. 39].

### *Краткие итоги главы*

1. Культурный перелом рубежа XVII—XVIII веков отражал те новаторские тенденции, которые созревали в умах русского человека, преобразовывая традиции исторической психологии. Процесс этот ускорен был также петровскими реформами. На протяжении всего XVII века разные по социальным устоям и сословной принадлежности харизматические личности обозначали проблемы и потребности своего времени. Петр делал ставку на таких людей, на их энергию, стремясь изменить русский быт, нравы

и все государственное устройство. Именно к таким русским просветителям рубежа XVII—XVIII веков относится сибиряк Семен Ульянович Ремезов. Он восторженно приветствовал петровские преобразования в области просвещения и видел в Петре идеал монарха. В личности Ремезова выразилась квинтэссенция эпохи, когда универсализм в познании и мышлении становится одним из ярких свойств этого времени.

2. Ремезов посвятил свою жизнь установлению сибирской жизни, а в это установление входило многое: определить «границы» сибирской земли, изыскать в этих землях царские «прибыли», собрать ясак с местного населения как с государевых подданных, установить порядок на пограничных землях, отражая набеги киргизцев, возглавить строительное дело, возводя первые в Сибири каменные здания.

3. Результатами обширной исследовательской деятельности Ремезова в Сибири стали такие значительные труды, как «Хорографическая книга», «Описание о сибирских народах и границах их земель», «Чертежная книга». В «Описании» вошли этнографические и топонимические, фольклорные и географические сведения, сопровождавшиеся различными легендами, генеалогия сибирских ханов, сведения о названиях калмыцких родов, о происхождении сибирских народов.

4. Картографическая и географическая деятельность Ремезова была тесно связана с изучением сибирских исторических и этнографических сведений. В результате этой работы Ремезов составил свод исторических известий о Сибири, который получил название Ремезовской летописи, или «Истории Сибирской». Она представляет собой лицевую рукопись с большим количеством миниатюр. «История Сибирская» близка к летописно-историческим повестям раннего периода русского летописания.

#### *Вопросы для самоконтроля*

1. Перечислите труды Ремезова, кратко охарактеризуйте их.
2. Назовите основные картографические работы Ремезова.
3. Расскажите о работе, в которой Ремезов изложил свои размышления о государстве, об идеальном правителе, о значении философии.
4. Расскажите о том, разработкой каких проектов и строительством каких зданий и сооружений в г.Тобольске руководил Ремезов.

### *Литература*

1. Ремезов С.У. Хорографическая чертежная книга (хранится в Гуфтоновской библиотеке Гарвардского колледжа (США) за № 59-2045).
2. Ремезов С.У. Служебная чертежная книга (хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербург, Эрмитажное собрание № 237).
3. Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири 1701 г. (хранится в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, Москва, Румянцевское собрание № 346).
4. Ремезов С.У. История Сибирская (хранится в Библиотеке Российской Академии наук, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, 16.16.5.).
5. Алексеев В.Н. Новонайденная икона С.У. Ремезова «София Премудрость Божия» из Тобольского Успенского Софийского собора // Семен Ремезов и русская культура второй половины XVII—XVIII веков. Тобольск, 2005.
6. Герчук Ю.Я. С.У.Ремезов. На пути из Средневековья в Новое время // Семен Ремезов и русская культура второй половины XVII—XVIII веков. Тобольск, 2005.
7. Гольденберг Л.А. Изограф земли сибирской. Жизнь и труды Семена Ремезова. Магадан, 1990.
8. Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Ремезовская летопись: история открытия, рукописи, издания // Семен Ремезов и русская культура второй половины XVII—XVIII веков. Тобольск, 2005.
9. Кириллов В.В. Постройки Семена Ремезова в Тобольске. (Приказная палата и Дмитриевские ворота Тобольского кремля) // Архитектурное наследство. М., 1962. Вып.14.
10. Копылова С.В. Каменное строительство в Сибири. Конец XVII—XVIII веков. Новосибирск, 1979.
11. Очерки русской литературы Сибири: В 2 т. Новосибирск, 1982. Т. 1.

## Глава 13

### КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ БИОГРАФИКА Г.Ф.МИЛЛЕРА — СИБИРСКОГО ИСТОРИОГРАФА XVIII ВЕКА

Крупномасштабные культурные преобразования русского общества первой половины XVIII века обременены множеством интерпретаций столкновения хронологических текстов культуры до и послепетровского периодов европейской рационализации средневекового опыта в России. Ресурсы понимания, интерпретации культурных парадигм эпохи становления профессиональных форм науки, искусства России, безусловно, имеются в биографиях тех персон истории, кто в энергетике социальных сдвигов конструировал личную жизнь. Они остаются авторитетными свидетелями плодотворного возвышения нормативно-ценностных классических (базовых) канонов культуры. В макросоциальном плане биография — это самопредъявление эпохе преобразования социума, эпохе становления новых смыслов бытия народа, государства. Несомненно, для полного понимания социо-культурных ситуаций биографика выдающихся деятелей эпохи имеет огромное значение как самостоятельный текст и как существенный фрагмент культурного контекста.

Нормативно-ценностные каноны отечественной этнокультурологии складывались в творческих биографиях ее основоположников. При этом следует понимать, что мотивации носителей этих нормативов могут и не совпадать с результативностью их деятельности. Следует учитывать и то обстоятельство, что индивидуальная рациональность персон далекого прошлого нередко в аспектах диахронного анализа культурной среды дифференцирует не только идеи, но и творцов. Созидатели нормативно-ценностных канонов были разведены как противоположности в период формирования культурных универсалий. Социологические, политические, психологические, науковедческие споры между персонами русской академической науки в период ее формирования достойны отдельного историко-культурологического анализа [13, с. 3—7].

У истоков отечественной этнокультурологии в академических рамках исторической дисциплины нами выделяются три творческие биографии выдающихся деятелей русской науки первой

половины XVIII века. В трудах этих служителей академической науки необходимо видеть спорадически проявляющие себя принципы методологии этнокультурологии, которая оформится как самостоятельная научная сфера деятельности лишь к концу XX века. Творческие осмысления истории России в сочинениях Василия Никитича Татищева (1686—1750), Михаила Васильевича Ломоносова (1711—1765) и Герарда Фридриха Миллера (1705—1783) представляют отдельные методологические основания интерпретации артефактов прошлого ради утверждения логики существующих форм культуры. Не умаляя значимости других персон эпохи самоутверждения русской науки, В.Н.Татищева, М.В.Ломоносова, Г.Ф.Миллера с полным основанием можно назвать титанами русского просвещения, практически воплощавшими идеи Петра Великого. Они способствовали качественному реформированию российской действительности по образцу западноевропейской и коренным образом меняли свое мировидение, приобретая навыки культурологического познания далекого прошлого и современной им России.

Культурологическая значимость деятельности русских просветителей может быть обозначена выявленной парадигмой колоссальных индивидуальных усилий первотолчка в переходе общественного сознания от традиций признания извечного неизменного движения материи к принятию смысла неизменного движения материи, суть которого — совершенство. Просветители полагали, что природное (материальное) совершенство заключено в человеке. Признаками совершенства понимались не только разум, свобода, развитое эстетическое чувство, склонность к общению, соучастию, добру, но и стремление к гармонии внутри многонационального сообщества, фактор «общезития народов» на благословенной Земле. Гносеология Просвещения опиралась на представления о всемогуществе разума, о неисчерпаемых возможностях познания. Это приводило к специфическому рационализму, в котором странным образом существовало необъяснимое, сакральное, в том числе и мифологическое, божественное. Сложные отношения между носителями нового для России научного знания можно объяснить не только индивидуальными чертами характеров, возможными заблуждениями в интерпретации исторических фактов и т.д., но и интенсификацией, революционностью

преобразований, проходивших в России, шагнувшей навстречу мировому сообществу из средневековой изоляции.

Мы рассмотрим дисциплинарную, предметную определенность творческой биографии одного из первых российских академиков — Г.Ф.Миллера, определим его выдающийся вклад в отечественную научную публицистику, в российскую археографию, в академическую практику редактирования текстов по истории России. Нам следует обозначить незаурядную для исторической науки первой половины XVIII века источниковедческую практику и по возможности некоторые методологические принципы фиксации этнокультурных фактов, остающихся актуальными в начале XXI века.

\* \* \*

Будущий известный историограф, академик **Герард Фридрих (Федор Иванович) Миллер** родился 18 октября 1705 г. в Вестфалии, в семье ректора гимназии. В 1725 году, не окончив Лейпцигский университет, двадцатилетний вестфалец приехал в Россию и был определен студентом в только что основанную Академию Наук, одновременно он стал учителем академической гимназии, где преподавал латинский язык, историю, географию. Впрочем, педагогическая деятельность не нравилась ему. Миллера увлекла дополнительная должность помощника библиотекаря. Его стараниями была собрана и в 1728 году основана библиотека Академии наук. По поручению своего тогдашнего покровителя и метра И.Д.Шумахера<sup>1</sup> студент и молодой учитель Миллер вел протоколы заседаний Санкт-Петербургской Академии наук и ее канцелярии, бережно сохранял академические бумаги и положил начало архиву Академии. Шумахер занимался формированием библиотеки Академии, начало которой положили 517 книг, привезенных

---

<sup>1</sup> Иван Данилович (Иоанн-Даниил) Шумахер (1690—1761) — немецкий ученый, с 1714 г. был на службе в Петербурге в качестве секретаря медицинской канцелярии, библиотекаря, в 1721 г. был отправлен царем во Францию для привлечения в Россию европейских ученых и для закупки книг. Служил секретарем Академии, был верным помощником ректора Блюментроста, которого фактически подменял в 1730-е годы. Шумахер был склонен к различным злоупотреблениям властью, в том числе и финансовым, что и вызвало обострение его конфликта со многими членами Академии.

им из-за границы, курировал процесс собирания и хранения редкостей Кунсткамеры, занялся созданием академической типографии. И, безусловно, молодой Герард Миллер активно участвовал в мероприятиях, укреплявших научный авторитет Санкт-Петербургской академии наук. Редактируя первые научные публикации Санкт-Петербургского Академического университета<sup>1</sup>, Миллер приобретал опыт профессионального редактора. А в 1728 году молодому ученому было поручено продолжать издание «Санкт-Петербургских ведомостей». Созданная в 1727 году газета печаталась на немецком языке, а со следующего года — на русском. Выходила она сначала раз в неделю, но вскоре стала выходить дважды. Миллер проявил интерес и к научной публицистике, он предложил выпускать ежемесячное приложение к газете. С реализации этого миллеровского предложения началась русская научная периодика. Был основан первый русский журнал — «Исторические, генеалогические и географические примечания». В 1731 году Миллер получил звание профессора. В 1732 году стал издаваться второй журнал, собственно исторический «Sammlung Russischer Geschichte» («Собрание русских историй»)<sup>2</sup> на немецком языке, в котором Миллер впервые опубликовал отрывок из Начальной русской летописи. Фактически это были периодические сборники (исторические альманахи), по опубликованным в них статьям Западная Европа делала выводы, что уровень исторического научного знания в России довольно высок. Публикации XVIII века по русской истории можно назвать социокультурной рефлексией граждан евразийской империи. Журнал «Sammlung Russischer Geschichte» стоял на книжных полках Вольтера, Гете, Шиллера, был во многих библиотеках просвещенной Европы. Редакторская деятельность принесла молодому ученому известность за пределами России.

---

<sup>1</sup> Академический университет Петербурга был создан в 1726 г., он готовил научные кадры при Петербургской АН до своего закрытия в 1766 г., когда задачи светского высшего образования были полностью возложены на Московский университет. Санкт-Петербургский университет в новом качестве как автономное высшее учебное заведение был открыт (в литературе советского периода «основан») в 1819 г.

<sup>2</sup> Сборник выпускался с 1732 по 1765 г., вышло 9 томов.

В эти годы начинающий ученый, книжник знакомится с рукописями Даниила-Готтлиба Мессершмидта (1685—1735) о его путешествиях по Сибири. Миллера особо заинтересовали сведения об археологических памятниках бронзового и раннего железного веков юга Красноярского уезда<sup>1</sup>, где побывал Д.Г.Мессершмидт в 1721—22 гг. В Сибирь автор рукописей был направлен Петром I для всестороннего изучения далекой окраины России. Он занимался топографией, составлял карты, зарисовывал растения и фигуры идолов, делал чучела зверей и птиц, скупал и выпрашивал для столичной коллекции кости мамонтов, древние монгольские письма. Мессершмидту принадлежат первые попытки сличения аборигенных языков Сибири.

Нет сомнений в том, что канцелярист и журналист Миллер не пропустил вышедшую в Стокгольме и высоко оцененную В.Н.Татищевым книгу Филиппа-Иоганна Страленберга (1678—1747) «Северовосток Европы и Азии». Шведский полковник — участник Полтавского сражения — писал свою книгу после нахождения в русском плену в Сибири. Хотя, по мнению Татищева, Страленберг во многом ошибался, в книге было немало занимательного, что пробудило интерес к самобытной многонациональной окраине российских просторов.

Безусловно, Миллер хорошо знал материалы Первой Камчатской экспедиции (1725—1729 гг.) и был знаком с письмами В.Н.Татищева к Шумахеру. По крайней мере, Миллер не мог пройти мимо статьи Татищева «О костях, которые из земли выкапываются, а особливо о так именуемых мамонтовых костях», опубликованной в «Исторических, генеалогических и географических примечаниях» к «Петербуржским ведомостям». Высокое положение государственного служащего Татищева могло быть важной причиной отдаленности его исторического творчества от серьезных историографических занятий Миллера. Однако Василий Никитич хорошо отзывался о составленных Миллером «Предложениях об улучшении русской истории посредством

---

<sup>1</sup> Особый интерес Миллера к этим местам проявится во время его путешествий по Сибири. Миллер с Гмелиным побывали в Минусийской котловине в 1739 году. Именно Гмелину принадлежит авторство физико-географического районирования Сибири на Западную и Восточную [11, с. 444].

печатания выпусками сборника различных известий, относящихся до обстоятельств и событий в Российском государстве», которые были опубликованы Академией наук в 1732 году.

\* \* \*

В 1733 году снаряжается вторая Камчатская экспедиция, впоследствии названная Великой Северной. Экспедиция, возглавляемая капитан-командором, уроженцем Дании Витусом Берингом (1680—1741). Экспедиция была разделена на отряды. Один из них, названный Академическим, направлялся сухопутным путем изучать земли за Уралом. Во многом успех грандиозной по размаху научных изысканий экспедиции был связан с организаторской деятельностью неофициального руководителя академического отряда Миллера<sup>1</sup>. Он нацеливал участников экспедиции на сбор материалов не только по географии, естественной истории, экономике, но и по духовной культуре народов Сибири. В академическую команду Миллера входили профессора-естествоиспытатели, достойный соруководитель группы Иоганн Георг Гмелин<sup>2</sup>, адъютант<sup>3</sup> Георг Вильгельм Стеллер<sup>4</sup>, студент, будущий академик Степан Петрович Крашенинников, переводчики Илья Яхонтов и Яков Иванович Линденау. Во время экспедиции к академической группе неоднократно присоединялись помощники, присланные из Петербурга или откомандированные местным начальством, в том числе военные для нужд переправы по сибирским рекам. Среди

---

<sup>1</sup> По сложившемуся мнению, одной из причин, побудивших Миллера направиться в путешествие по Сибири, была ситуация конфликта с Шумахером, достигшая апогея преследования молодого ученого.

<sup>2</sup> Гмелин Иоганн Георг (1709—1755) был академиком Петербургской Академии наук с 1727 по 1747 г. Изучал в основном ландшафт Восточной Сибири. Является автором первой академической работы о сибирской растительности в четырех томах «Флора Сибири», последние тома которой были опубликованы после смерти автора. Его племянник Самуэль Готтлиб Гмелин (1745—1774) был академиком Петербургской АН с 1767 г. и создал популярный в Европе труд в четырех книгах «Путешествие по России...».

<sup>3</sup> Адъютант (лат. «присоединенный») — в дореволюционной России университетская должность помощника профессора; младший научный сотрудник, проходящий стажировку.

<sup>4</sup> Стеллер Георг Вильгельм (1709—1746) — путешественник-натуралист, будущий автор трудов о морских млекопитающих, один из видов которых назван по фамилии открывателя «стеллеровой коровой».

профессиональных помощников были, например, молодой геодезист Алексей Макшеев, студенты Лука Иванов, Василий Третьяков [7, т. 3, с. 77—78, 463], художник Иван Диккер. Зимой 1739 года присоединился историк и археолог Иоганн-Эбергард Фишер, которого присылали на замену Миллера, он внес незначительный вклад в исследовательскую работу и постоянно находился в «партикулярном несогласии» с членами академической группы. Отряд следовало вместе с решением географических (описательных) задач осуществить комплексное исследование всей территории Сибири и населяющих ее народов.

Две темы академических исследований обозначились как задачи: изучение натуральной истории; изучение истории народов. Задачи конкретизировались Инструкцией. Например, давались такие напутствия: «...наипаче наблюдать надобно, где берутся пределы каждого народа, какие границы и не разных ли происхождений и разных родов народы между собой смешаны <...>; надобно описывать историю всякого города» <...>; *какая есть в каждом народе вера и имеют ли они какую-нибудь естественную? и какое понятие имеют о боге и о вещах, до спасения принадлежащих, и какие наблюдают обряды при своем богослужении*». Миллер перед собой и своими спутниками ставил сложные задачи, примером чему служит специально написанная для И.Э.Фишера инструкция 1740 года: «Показание, каким образом при описании народов, а паче сибирских, поступать должно» [16, с. 181—226]. В этом документе — 923 пункта (статьи), 213 из которых ставят вопросы религиозной ситуации в Сибири. К проблеме корректного изучения духовного мира аборигенов и новопоселенцев Зауралья косвенно относятся многие положения этой собственно миллеровской инструкции. В ней 77 статей касалось языческих верований и шаманизма народов Сибири; 76 указывали на изучение буддизма; 51 — на изучение мусульманства. А 9 статей касались проблематики обращения аборигенного населения Зауралья в православное христианство.

Долгие десять лет столичный профессор с помощниками обследовал десятки архивов, копировал сотни уникальных документов, собирал бесценную коллекцию подлинных рукописей, разнообразных исторических, этнографических, лингвистических

и археологических материалов. Комплексное исследование требовало от Миллера большого напряжения сил и воли, ведь подобной практики находящаяся в зачаточном состоянии русская историческая наука не имела. В собираемых материалах соседствовали добротные источники и легендарные сведения, полученные от неграмотных и свободных от ответственности за искажение фактов респондентов, сказителей разных национальностей. Мы узнаем о легендарной истории племен, родов по информации их представителей. Например, Тархановы рассказывали, что их предки жили у Тобольска и были татарами, а потом вогулами (манси) стали. Любопытны сведения о княжеских поселениях остяков (полуземлянках), их старинных городках-крепостях. С достаточной подробностью описывается гибель остяцкого (хантыйского) князя Самара, по имени которого и названо поселение Самаровский ям (часть нынешнего Ханты-Мансийска). Занимательна история сдачи в плен оставшейся в живых части воинства Самара [8, с. 127—130]. Некоторые страницы изданного позднее «Описания Сибирского Царства» напоминают живой пересказ народной молвы, но большинство отличаются дотошностью ссылок на документы.

В Сибири Миллер впервые обратился к изучению бумаг государственных учреждений. Он изучил местные архивы, открыл для науки немало редкостных письменных источников, в том числе знаменитую «Сибирскую летопись» Семена Ремезова. Были применены такие методы исследования, как опросы жителей разного социального статуса, жителей городов и поселений, описания событий, предметного мира сибиряков.

Не попав на Камчатку, историк объездил главнейшие пункты Западной и Восточной Сибири. До Камчатки добрались Стеллер и Крашенинников, благодаря их записям культурологи нашего времени могут знать о самобытных обычаях, праздниках племени ительменов, не имевших контактов с европеизированной цивилизацией. Особенно интересны записи о праздниках, посвященных окончанию охотничьего сезона, рыбной ловли и сбора дикоросов [10, с. 26—33]. Исследователь побывал в Екатеринбурге, Шадринске, Березове, Усть-Каменогорске, Нерчинске, Якутске и в других больших и малых городках Зауралья. Он посетил множество

крепостей, острогов, поселений, урало-сибирских заводов, рудников. Миллеровский исследовательский путь по сибирскому бездорожью составил 31 362 версты (около 33 457 км). В описях копиях книг названы более трех десятков архивов Урала, Западной, Средней и Восточной Сибири, чьи документы просматривались и копировались. Приведем один пример фиксации документа, позволяющего нам доказательно говорить, что восточные ханты от непосильного ясака (дани) бежали достаточно далеко, видимо, по реке Вах к ее истокам, а далее в лесотундру. В 1669 году Григорий Козловский сообщал о высылке из Мангазейского уезда сургутских беглых остяков [1, с. 163]. Все время Миллер вел дневниковые записи, его наблюдения не менее ценны, чем записи диалогов с сибиряками. А вместе они составляют дополнительное документальное свидетельство стороннего заинтересованного наблюдателя за хозяйственной деятельностью и бытом сибиряков второй четверти XVIII века.

Миллер обнаружил почти все сибирские летописи и предпринял попытку их научной классификации. Летописные источники по истории Сибири Миллер делил на две группы: к первой он относил летописи, появившиеся в Сибири, ко второй — те летописные источники, которые были созданы в Московии.

Среди летописей первой группы Миллер различал простые, общие, обычные (разные редакции-списки Сибирского летописного свода<sup>1</sup>). Они касаются малых обстоятельств, дана информация о сибирских городах, острогах, об органах управления, об администрации этих поселений. Шесть списков этого свода под названием «Описание о поставлении городов и острогов в Сибири» были привезены Миллером в библиотеку Петербургской Академии наук. К этой же группе относятся списки Есиповской летописи (оригинал датируется 1636 годом). Ее создателя — дьяка Савву Есипова — Миллер ошибочно считал одним из участников похода Ермака. И самым важным рукописным источником из

---

<sup>1</sup> Сибирский летописный свод изучал первый отечественный историк России В.Н.Татищев.

этой группы является Сибирская (Тобольская<sup>1</sup>) летопись, созданная Ремезовым. Завершенная, видимо, в 1650—51 гг. работа Ремезова оценивалась как достаточно правдивая, наиболее полная и достойная цитирования. Именно это послужило причиной использования Миллером ремезовского текста для написания начальных глав «Истории Сибири». Как отмечал В.Г.Мирзоев, первый автор академической истории Зауралья испытывал величайшее доверие к записям Ремезова, хотя некоторые из них вызывали сомнения, требовали уточнений. Миллер придерживался основных положений этого источника, описывая события завоевания Сибирского ханства Ермаком [9, с. 36, 87]. В работе петербургского ученого с письменными источниками мы выявляем важнейший принцип критического подхода к ним и необходимость сравнительного анализа. Это позволяет не только отстранить неточности, исправить погрешности в датировках, но и обосновать действительно происходившие события, восстановить истинные причины фактов истории, их последствия [14, с. 7—8].

Вторая группа летописей, условно называемая Московской, перенасыщена домыслами, включает множество ошибок в датировке событий и может представлять интерес, говоря современным языком, как рукописное свидетельство доннаучного интереса к фактам колонизации Зауралья.

За десятилетие (1733—1743) сибирская экспедиция стала «вторым», может быть, главным университетом, давшим огромный опыт междисциплинарных исследований. Миллер занимался географией, историей, политикой, экономикой, этнографией, археологией, лингвистикой. Большое количество записей бесед со знающими людьми Миллер надеялся использовать как подтверждение фактам, полученным из анкет и казенных бумаг. Многие комментарии автора дневников ориентируют этнографов нашего времени на вдумчивое отношение к любой информации, на неоднократную ее проверку. Три тома полевых дневников, написанных Миллером во время спуска по Енисею до Мангазеи, содержат большое количество рассказов «знающих людей». Есть

---

<sup>1</sup> Тобольская летопись с включенной в нее Кунгурской послужила Миллеру основным источником при написании первой книги его «Описания Сибирского царства».

и такие записи, которые актуализируются через 270 лет. Сборщик ясака Никифор Черменин представил двух остяков<sup>1</sup>, рассказы которых не удовлетворили исследователя, поскольку «остяцких поведений не знают и живут в ближних русских деревнях <...> и женаты на русских, и на дальние промыслы не ходят <...> и тамошних мест не знают» [12, с. 304].

Как отмечалось, Миллер поручал вести путевые записи некоторым участникам экспедиции (до 1735 года он оставлял это за собой). Наиболее доверенными лицами и для Миллера, и для Гмелина были молодые исследователь Степан Крашенинников и переводчик Илья Яхонтов, они считались способными к этой ответственной работе<sup>2</sup>. Интересные и ранее не описанные обряды якутов в записях Ильи Яхонтова представлены с достаточной полнотой, чтобы анализировать целый ряд религиозных якутских представлений. К моменту фиксации обрядовых действий, как утверждают современные этнологи, пантеон божеств еще только складывался, имена, иерархия, функции разных духов-божеств варьировались, большинство из них имели родоплеменной статус. Обрядовая церемония «Ысыах» (в русских описаниях фигурирует как братский праздник, кумысное жертвоприношение), которую записал Яхонтов и редактировал Миллер, недавно опубликована с научными комментариями [16, с. 255—271].

Пребывание в Сибири обогатило Миллера массой ценных сведений по этнографии инородцев, местной археологии и современному состоянию края. Особенно важна была вывезенная громадная коллекция архивных документов; сам историограф использовал их малую часть.

\* \* \*

Вернувшись в 1743 году в Петербург, Миллер принялся за важнейший труд своей жизни — за «Историю Сибири», значение

---

<sup>1</sup> Здесь имеется в виду не собственно остяки (ханты), а кеты. Миллер, как большинство исследователей жизни коренных этносов Сибири, нередко путали вслед за русскими новопоселенцами этнонимы.

<sup>2</sup> К сожалению, Илья Яхонтов — активный собиратель этнографических материалов, подробно записывавший обрядовые действия, — скончался в Енисейске в 1739 году. Его наследие, хранящееся в Миллеровском собрании документов экспедиции, неизменно привлекает внимание этнографов и фольклористов.

которой для науки трудно переоценить и в начале XXI века<sup>1</sup>. Результаты многолетних исследований впервые издавались главами (частями) из готовящегося 1-го тома. Всесильный Шумахер в ожидании отрицательного отзыва направил первые публикации Татищеву, который вопреки ожиданиям академического начальства в целом одобрительно отнесся к работе Миллера: «...нельзя много сказать, как хваления и благодарения достойная. В ней сколько труда, столько смысла сочинителя, а наипаче образец вперед пожелаящим о других пределах сочинять, чрез что слава, честь и польза России преумножится. И хотя в ней есть нечто поправления и дополнки требующие и может достаточнее сочинена быть, однако ж ее достоинство хвалы тем не умалится, и недостатки ни к какому пороку сочинителю причтены быть не могут, ибо никто требовать справедливости того не может, чтоб он все потребные к тому в архивах и историях в разных находящихся знать мог и во мнении бы не погрешил» [2, с. 36—37]. Татищев, указав на ряд неточностей, ошибок, посетовал, что не использованы некоторые вызывающие доверие источники, отметил неверную трактовку слова «Сибирь».

Два русских историка никогда не встречались и даже не вели переписку. Видимо, одобрение старшего коллеги Миллер воспринял с благодарностью. Академическая повседневность была пропитана скандалами, ссорами ученых друг с другом и с начальством. Миллер был человеком гордым, честолюбивым и задиристым. Кому-то он казался чрезвычайно высокомерным. Шумахер еще в 1730-е годы советовал молодому ученому приобрести дружбу с Татищевым и вступить с ним в уважительную переписку. Миллер, не последовавший этим советам, высоко ценил результаты научных изысканий господина тайного советника, некогда выполнявшего поручения Великого Петра. Миллер в 1747—49 гг. несколько раз обращался в Канцелярию Академии наук с донесениями о необходимости приобретения имеющихся у Татищева «известий до российской истории касающихся». К сожалению, руководство Академии не проявило заинтересованности.

---

<sup>1</sup> Последнее академическое издание Миллера «История Сибири» вышло в трех томах в 1999, 2000, 2005 гг. (третий том издан впервые).

В 1748 г. Миллер, принявший русское подданство, был назначен историографом. Миллер продолжал заниматься русской историей, хотя не прекращавшиеся многие годы нападки, большие и мелкие неприятности усугубляли положение ученого, поскольку руководство Академии по результатам научных дискуссий делало чисто административные выводы.

В 1749 г. Миллер, основываясь на доступных ему источниках, написал диссертацию о норманнском происхождении русского государства. Текст исследования был представлен главному противнику диссертанта — русскому профессору-энциклопедисту М.В.Ломоносову, который 16 сентября 1749 г. подал в Канцелярию Академии наук рапорт под названием «Замечания на диссертацию Г.Ф.Миллера “Происхождение имени и народа российского”», где обрушился на автора с нелюбезной и не во всем справедливой критикой. Прочитируем фрагменты этого документа, чтобы понять пафос обвинений, вызвавших скандал и отставку автора диссертации с должности профессора. Ломоносов писал: *«В рассуждении оснований, на которых господин Миллер свои мнения утверждает, следующее весьма неприлично, ибо: 1) Обещается он иностранных авторов тут приводить, где своих к тому недоволю; однако в противность того российских авторов не токмо просто, но нередко и с поношением опровергает <...>; 2) Иностранных авторов употребляет он весьма непостоянным и важному историографу непристойным образом, ибо, где они противны его мнениям, засвидетельствует их недостоверными, а где на его сторону клонятся, тут употребляет их за достоверных <...>; 3) Чтобы из одного сходства имен вывести следствия, того по правде не принимает; <...> однако, где видит, что себе в пользу, того мимо не пропускает, но толкует имен сходства в согласие своему мнению, где он весьма смешным образом из Гостомысла сделал Гостомила, что он от неразумения российского языка сам против себя выдумал, ибо Гостомил значит того, кто гостям мил, а Гостомысл того, кто о гостях мыслит. <...> О скифах, которых почитать должно за первоначальных жителей в наших нынешних селениях, господин Миллер весьма мало упоминает<...>. Вторая из главных частей сея диссертации пишет о славенском народе, которого приход*

*в здешие места поставляет господин Миллер весьма поздно; <...> И российский перевод, который он по большей части по своему переправлял, исполнен несносными погрешностями, которые ясно показывают, что он не такой великий знаток российского языка, чтобы он мог поправлять за природными россиянами, как он о себе хвастал в кичливом своем, однако опроверженном, предисловии к Сибирской истории, которая, как я думаю, едва ли меньше недостатков имеет, как настоящая [диссертация. — В.М.] <...>. По моему мнению, отнюдь не может быть так исправлена, чтобы она когда к публичному действию годилась» [6, с. 235—239].*

Обширная цитата характеризует отношение к Миллеру и его речи, подготовленной для торжественного заседания Академии под названием: «Происхождение народа и имени российского». Кроме пылкого негодования Михаила Васильевича Ломоносова она вызвала скандальную реакцию Степана Петровича Крашенинникова, Никиты Ивановича Попова. Автора обвиняли в том, что «во всей речи ни одного случая не показал к славе российского народа, но только упомянул о том больше, что к бесславию служить может». Нетерпимость, с какой была встречена теория скандинавского происхождения варягов — основателей русского государства — значительно объясняется тогдашними политическими отношениями России к Швеции. Уже напечатанная речь была уничтожена<sup>1</sup>. Академические дрызги в 1750 г. привели к тому, что Миллер был разжалован из академиков в адъюнкты, ему понизили жалованье с 1000 до 360 рублей в год. Ученого принудили подать прошение о прощении ошибок, после которого ему вернули профессорское звание. Возможно, слишком жесткая конфронтация двух достаточно разных, но и в достаточной степени необходимых русской академической школе середины XVIII века точек зрения со временем смягчилась, если полностью не потеряла своей актуальности. По крайней мере, оба ученых работали над воплощением одного академического проекта, который ввел в русскую научную практику Миллер в период своего пребывания

---

<sup>1</sup> Но словно в подтверждение известного афоризма «рукописи не горят» материал обруганного издания все-таки был напечатан в 1768 г. в «Allgemeine historische Bibliothek» (т. IV) под заглавием «Origines Rossicae».

в Сибири. Этот проект предусматривал анкетирование государственных учреждений, канцелярий сибирских городов. Вопросы академических и шляхетских анкет разрабатывались таким образом, что для ответа на них необходимы были знания архивных источников, широкая осведомленность в историческом, топографическом, экономико-географическом, социологическом, архитектурном, общекультурном аспектах.

В 1750 г. Миллер напечатал первый том «Описания Сибирского царства», второй том увидел свет лишь в отрывках, напечатанных в академической периодике. Миллер очень медлил с работой, и академическое начальство поручило ее продолжение Иоганну-Эбергаду Фишеру (1897—1771). Академик Фишер в 1739 году уезжал в Сибирь на смену Миллеру, но по причине плохого знания русского языка за время командировки мало что сделал. В качестве продолжателя работы с материалами Северной экспедиции Фишер, как замечали многие современники, сделал лишь сокращенный пересказ сочинений Миллера, как напечатанных, так и остававшихся в рукописях. Вышедший в 1757 г. том продолжавшихся публикаций по истории Сибири (том Фишера) известный географ, автор самой популярной в Европе 25-томной «Новой истории и географии», изданной в конце XVIII века в Гамбурге, Антон-Фридрих Бюшинг считал простым плагиатом. Следует заметить, что лично Фишеру в этом немецкоязычном издании принадлежит предисловие и подробный указатель в конце второй части. Напечатанная в 1774 г. русскоязычная версия этого тома, сделанная академическим переводчиком Иваном Голубцовым, не содержала предисловия и указателя.

В 1754 году Академия поручила Миллеру издавать новый ежемесячный журнал «Сочинения и переводы, к пользе и увеселению служащих», на страницах которого ученый десять лет публиковал работы крупнейших деятелей русской культуры и науки XVIII века. Первое периодическое учёно-литературное издание на русском языке Миллер редактировал с 1755 по 1756 гг. В нем участвовали все современные писатели, пользовавшиеся известностью; сам Миллер поместил на его страницах много статей, касающихся Сибири. Интересной работой этих лет следует назвать сочинение «О первом летописателе российском преподобном Несторе и его летописи и о продолжателях оных» («Сочинения

и переводы к пользе и увеселению служащие», апрель 1755). В академической литературе 1730-х годов, в том числе в сочинениях Татищева, первый летописец Руси именовался Феодосием. В этом же популярном издании впервые на русском языке появились философские сочинения Мари Франсуа Аруэ де Вольтера (1694—1778). В редакции Миллера были даны сведения о книгах модного английского писателя, публициста Оливера Голдсмита<sup>1</sup> (1728—1774), рассказывалось о работах крупнейшего натуралиста Карла Линнея (1707—1778). Миллер напечатал в журнале и целый ряд своих статей по истории древнего Новгорода, Смутного времени, русского летописания, русских географических открытий, русско-китайских отношений. Все эти темы раньше не поднимались в русской исторической науке. В этот период в звании конференц-секретаря Академии наук, Миллер вел обширную переписку с зарубежными учеными, приглашал профессоров для работы в Московском университете, основанном по инициативе Ломоносова в 1755 г.

\* \* \*

В середине 1760-х историку хотелось уехать подальше от академических дрызг, в первопрестольную. Москва манила и тем, что обладала бесценными архивными сокровищами. В 1765 г. по просьбе стареющего историка ему нашли удовлетворившую его должность. Он был назначен директором Московского воспитательного дома, а спустя год «приписан» к Московскому архиву Коллегии иностранных дел. Начался самый спокойный и благополучный период жизни русского гражданина немецкой национальности, православного Федора Ивановича Миллера. Опытный редактор много сил отдал изданию нескольких исторических источников и трудов Василия Никитича Татищева. Г.Ф.Миллер ценил предшественников и уважительно к ним относился, но не был застрахован от ошибок. Так, в 1770 г. под авторством Андрея Яковлевича Хилкова — князя и дипломата, посланника Петра Великого в Швецию были опубликованы интереснейшие исторические

---

<sup>1</sup> Бакалавр искусств Оливер Голдсмит был неординарной личностью эпохи классицизма, занимался богословием, медициной, любил путешествия, писал стихи и комедии, прославился юмористическими памфлетами о жизни англичан, компиляциями на исторические и естественнонаучные темы.

записки «Ядро русской истории», фактическим автором которого был секретарь князя Алексей Ильич Манкиев (?—1723). Имя автора было установлено в 1850 году. Ошибка Миллера вполне объяснима сложностью биографии автора: положением пленного полка, ставшего переводчиком в коллегии иностранных дел, умершего в заграничной командировке. А факт публикации достаточно значим. Сочинение Манкиева, созданное в 1715 г., отражает плохо освещенную в других источниках историю северо-восточной Руси.

Миллер помогал молодому государственному деятелю, будущему знаменитому журналисту Николаю Ивановичу Новикову (1744—1818) в поиске документов для его ежемесячного издания «Древней Российской Вивлиофики» (выходили эти исторические издания при жизни Миллера в 1773—1775 гг.). С помощью Миллера писал «Историю Российскую» Михаил Михайлович Щербатов (1737—1790), ставший впоследствии не только очень успешным архивариусом, историографом, но и первым в России знатком социальной статистики.

Со второй половины 1760-х годов Миллер готовил ряд статей о царствовании Петра Великого, книгу по истории русского дворянства, продолжил работу по истории русских географических открытий, собирал материалы о московских приказах. Интереснейшие публикации этого периода — это «Известие о запорожских казаках», «О начале Новгорода и происхождении российского народа», «Опыт новой истории о России» и др.; писал о России для «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. Московский период в жизни Миллера ознаменовался изданием ценных исторических памятников: «Судебник царя Ивана Грозного», «Степенная Книга», «Письма Петра Великого графу Б.П.Шереметеву», ученый способствует изданию книги Степана Петровича Крашенинникова «Описание Камчатки»<sup>1</sup>. В «Опыте трудов вольного российского собрания» [IV, V] Миллер поместил ряд статей о рождении, воспитании, воцарении и короновании Петра Великого, об учреждении первых гвардейских полков.

---

<sup>1</sup> С.П.Крашенинников (род. в 1711 г.) скончался в расцвете сил в 1753 г., оставив после себя добрую память и знаменитый двухтомный труд о Камчатке.

В это же время Миллер редактирует и пополняет собственными статьями первый в стране «Географический Лексикон Российской империи» (1773) Федора Афанасьевича Полунина, его перу принадлежит первый в историографии труд по истории пугачевщины. В 1778—1779 гг. уже немолодой академик совершил путешествие по городам Московской губернии, о которых написал серию исторических очерков. Так впервые в историографии прозвучала тема истории русского города. Пораженный параличом (1772), Миллер неустанно работал до самой смерти. Назначая Миллера в архив иностранной коллегии, императрица Екатерина II поручила ему составить «Собрание русской дипломатики». Пожилой и больной историограф не мог уже много сделать сам, он подготовил учеников; в его школе вырос прекрасный архивист, издателя и выдающегося деятеля русской науки Николай Николаевич Бантыш-Каменский (1737—1814). Миллер помогал молодым ученым разобрать и описать не одно архивное досье, он выдвинул идею централизации архивного дела, стал учителем и воспитателем первого поколения русских профессиональных архивистов.

В последние два десятилетия своей жизни Миллер ощущал всеобщий почет и уважение. Впрочем, это никак не сказалось на его достатке и положении в привилегированном, сановном обществе. Лишь за месяц до смерти, в 1783 году, неутомимый труженик был награжден достойным чином и орденом Святого Владимира. Тогда же Екатерина II повелела купить у Миллера его обширную библиотеку и собрание рукописей. Специальным указом императрицы материалы академика были оставлены на вечное хранение в архиве Коллегии иностранных дел. После смерти Миллера осталась коллекция автографов и рукописей (в 258 портфелях), важных для изучения истории, этнографии, статистики и промышленности нашего Отечества, особо ценными являются материалы о Сибири. Более двух столетий знаменитые «портфели Миллера», находящиеся в Российском архиве древних актов, являются для многих поколений исследователей источниками добротных сведений по истории средневековой России, в частности, Сибири.

## *Краткие итоги главы*

1. Развитие науки в России основывалось на мощном потенциале секуляризованного в эпоху Петра Великого общественного сознания. Русское Просвещение было самобытной модификацией опыта стран Западной Европы. Всеобщее движение к совершенству считалось «естественным законом природы». По утверждениям просветителей, человек как физический и нравственный венец природы способен к совершенствованию, но через реалистическое использование своих безграничных возможностей, чему способствуют обучение, воспитание, т.е. упорядоченность индивидуальных знаний о том, что вокруг и о прошлом. Высока роль личной биографики творцов культуры в целостной характеристике русской культуры, в том числе истории развития академических научных школ.

2. В деятельности начального этапа русских академических школ велика роль иностранцев, призванных на службу в Петербургскую Академию наук. Среди титанов формирующейся отечественной науки личность Герарда Фридриха Миллера наиболее показательна. Формирование ученого проходило в системе сложного самоутверждения от роли гимназического учителя до признанного общественностью журналиста, историографа, от студента до профессора и академика.

3. Саморазвитие личности Миллера — яркой персоны русского Просвещения — связано с его постижением русской истории. В формировании ученого большую роль сыграли не только пытливость ума, обстоятельства погружения в документы по русской истории, но и практическая деятельность руководителя Сибирской группы исследователей Второй Камчатской экспедиции. В поисках и обработке документов по истории Сибири Миллер утвердился как выдающийся ученый России XVIII века.

4. Материалы по истории Сибири, собранные Миллером, наряду с его академической практикой редактирования, публикации исторических текстов, являются источниками широко знания о фактах истории, культуры, являются актуальной методологической базой историко-культурологических исследований. Переизданная с современными научными комментариями «История

Сибири» представляет собой великий памятник русской историографии.

### *Вопросы для самоконтроля*

1. Сформулируйте значимость личного научного творчества в эпоху русского Просвещения. Какова роль Миллера в становлении первой академической высшей школы России?
2. Какие функции поручались Миллеру в Петербургской Академии наук до присвоения звания профессора?
3. На какие материалы предшественников по истории Сибири Г.Ф.Миллер ориентировался накануне Второй Камчатской экспедиции?
4. Какие содержательные аспекты программы комплексного исследования Зауральских земель особо выделял Миллер для себя и сотоварищей по экспедиции?
5. В чем, на Ваш взгляд, причины неприязненного отношения Ломоносова к результатам исследований Миллера по истории России?
6. Каковы общие результаты деятельности Северной (Академической) экспедиции? Какие этнокультурологические аспекты вы можете выделить в комплексном характере источниковедческой деятельности Миллера и его сотоварищей?
7. Чем занимался академик Миллер в московский период своей жизни? Обозначьте значение его архивной деятельности. Вспомните тематику публикаций, назовите его учеников.

### *Литература*

1. Актовые источники по истории России и Сибири XVI—XVIII веков в фонтах Г.Ф.Миллера: Описание копийных книг: В 2 т. / Изд. подг. Н.С.Гурьянова, А.Х.Элерт, Д.Я.Резун; отв. ред. Н.Н.Покровский. Новосибирск, 1995.
2. Андреев А.И. Труды В.Н.Татищева по истории России // Татищев В.Н. Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 5—38.
3. Исторический лексикон: XVIII век: Энциклопедический справочник / Отв. ред. Е.Б.Этингоф. М., 1996.
4. Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время / Отв. ред. Н.Н.Покровский. Новосибирск, 2000.
5. Каган М.С. Становление и культурное самоопределение Петербурга. Петербургское Просвещение // Каган М.С. История культуры Петербурга: Учеб. пособие. СПб., 2000. С. 24—73.
6. Ломоносов М.В. Замечания на диссертацию Г.-Ф.Миллера «Происхождение имени и народа российского» (Рапорт в Канцелярию Академии наук 16 сентября 1749 г.) // Михайло Ломоносов: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. Стихи и проза о нем / Сост. Г.Е.Павлова, А.С.Орлов. М., 1989. С. 235—239.
7. Миллер Г.Ф. История Сибири: В 3 т. М., 1999, 2000, 2005.
8. Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сии времена М., 1998 (факсимильное воспроизведение издания 1787 г.). Кн. 1.

9. Мирзоев В.Г. Историография Сибири (домарксистский период). М., 1970.
10. Нилов В.Н. Северный танец. Традиции и современность. 2-е изд., доп. М., 2005.
11. Рогов Е.Н. Атлас истории культуры России (конец XVII — начало XX вв.). М., 1993.
12. Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера / Изд. подг. А.Х. Элерт; отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1996.
13. Соколовский И.Р. «Эпоха Миллера»: начало и конец // Западная Сибирь: Проблемы истории, историографии и источниковедения: Материалы окружной научной конференции, посвященной 300-летию со дня рождения Г.Ф.Миллера. Нижневартовск, 2005. С. 3—7.
14. Солодкин Я.Г. Г.Ф.Миллер как историк сибирского летописания // Проблемы истории Сибири XVI—XX веков: Межвуз. сб. науч. тр. Нижневартовск, 2005. С. 4—18.
15. Три века академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч. 1. Академические исследования Северо-Западной Сибири в XVIII в.: история организации и научное наследие: Матер. междунар. симпозиума. Екатеринбург, 2006.
16. Элерт А.Х. Народы Сибири в трудах Г.Ф. Миллера. Новосибирск, 1999.

## Глава 14

### ДЕКАБРИСТЫ В СИБИРИ

Движение декабристов является одним из излюбленных сюжетов отечественной истории и культуры. К нему неоднократно обращались писатели, поэты и кинематографисты. Различные позиции, с которых рассматриваются проблемы декабризма в отечественной и зарубежной историографии, также подчеркивают значимость и актуальность этой темы. Поэтому нет необходимости еще раз подробно останавливаться на его событийной канве.

Обратим внимание на иные, мало освещенные в науке аспекты этого культурно-исторического феномена. События 14 декабря 1825 года в Петербурге вскрыли ситуацию экзистенциального выбора, в которой оказалась страна на рубеже XVIII—XIX вв. Своими корнями она уходила в предыдущее столетие, обозначенное ускоренной вестернизацией, многочисленными дворцовыми переворотами, чехардой лиц у власти, почти непрерывным «царством женщин» и младенцев, явным разгосударствлением дворянской службы и т.д. И если простонародье реагировало на культурный раскол общества знаменитым русским бунтом, то дворянство избрало другой способ воздействия на власть — «дворские бури». Они приучили общество к мысли, что судьбу монарха и монархии в принципе можно решить силой, с помощью если уж не «иконы и топора», то «дворянского ножа».

Движение декабристов было явлением того же порядка. Поэтому рассматривать его возможно в компаративном плане, сравнивая с родственными ему по духу фрагментами отечественного прошлого. Отметим тождественность многих черт декабризма с чертами верхушечных переворотов XVIII столетия. Узкий круг заговорщиков — блестящих аристократов, представителей высшего света, опираясь на гвардию, с помощью штыков намеревался определить судьбу огромной империи, эксплуатируя идею цареубийства. Опыт истории «переворотства» заставлял власть опасаться такой возможности, но сама эта идея была вполне привычной и уже не удивляла. Симптоматично, что поводом к выступлению декабристов стала смерть Александра I, взошедшего на престол через труп своего убитого отца. И наследовать ему должен был брат отцеубийцы — Николай I.

Нет ничего удивительного, что эти события всколыхнули дремавший народный монархизм, актуализировав идею истинного царя-батюшки. Этим обстоятельством заговорщики также решили воспользоваться. Именно мистификации в пользу цесаревича Константина Павловича позволили декабристам вывести на Сенатскую площадь значительную часть гвардейцев. Ставя своей задачей воспрепятствовать сползанию страны в пропасть культурной катастрофы и придать ей императивный импульс, декабристы предлагали ряд перемен, на которые не решалась пойти существующая власть: ликвидацию крепостного права и самодержавия (но не обязательно монархии), введение конституции и др. Попыткой достижения этих целей и стали события 14 декабря. Они закончились провалом, хотя мятежники могли, как считал Н.Я.Эйдельман, «взять власть — вероятность была, и, полагаем, немалая» [24].

После подавления заговора начался мученический путь декабристов от Сенатской площади в Петербурге на сибирскую каторгу и ссылку, где им, наконец, довелось реализовать свои многочисленные задумки и возможности. Вклад декабристов в историко-культурное развитие Сибири оказался прежде всего для них самих значительным. Впрочем, судьба декабристов не была судьбой неудачников, проигравших свою политическую игру. Дорога, которой они отправлялись в Сибирь, была проторена многочисленными сиятельными предшественниками — жертвами «дворских бурь» прошлого века, которые многое могли бы рассказать им о Березове, Пельме, Нерчинске, Таре и о других «дальних городах» и «заводах».

По завершении следствия и суда 13 июля 1826 года были казнены пятеро ведущих заговорщиков: К.Ф.Рылеев, П.И.Пестель, С.И.Муравьев-Апостол, М.П.Бестужев-Рюмин и П.Г.Каховский, а уже в конце июля началась отправка из Петропавловской крепости приговоренных к ссылке или каторжным работам: Нерчинские рудники, Читинский каторжный острог, тюрьма Петровского завода, а затем разбросанные по Сибири заснеженные медвежьи углы, места ссылки и поселения.

Изучавший репрессивную историю России XVIII века Е.В.Анисимов пришел к выводу, что «в назначении тех или иных городов для поселения ссыльных не было никакой системы», поэтому

«выбор города или зимовья для ссылки зависел от случайности — главное, считала власть, чтобы преступники жили подальше от центра, а также друг от друга, да и не могли сбежать» [1, с. 633]. Вероятно, так было и в случае с декабристами.

Почти все они ничего не знали о Сибири до осуждения на каторгу и поселение. Как и для большинства россиян того времени, она для них представлялась чем-то холодным, мрачным, непригодным для жизни, местом медленной смерти для преступников. Тем неожиданной для декабристов оказались природные богатства огромного края, зажиточность сибиряков, их радужное отношение к государственным преступникам.

А.Е.Розен почти с восторгом описывал природу Забайкалья: «Вообще климат был самый здоровый; растительная сила была неимоверная, оттого в пять недель, от июня, когда прекращались ночные морозы, до половины июля, когда начинались осенние морозы, поспевали хлеб и овощи» [16, с. 223].

Н.В.Басаргин отмечал различия в социальной структуре Сибири и России, обращал внимание на отсутствие здесь дворянства, что избавляло край от «значительного числа непроизводительных лиц и капиталов», но лишало Сибирь хотя бы косвенного общественного контроля над чиновниками. Совершенно по-другому он оценивал влияние на сибирских крестьян их свободного положения: «Отсутствие крепостного состояния благотворно действует на быт низшего класса, т.е. крестьян. Здесь, в Сибири, они гораздо смысленнее, гораздо зажиточнее, гораздо выше в общественном значении, нежели крестьяне русские. Их разделяет меньшее расстояние от высшего сословия, они гораздо независимее, свободнее в сношениях с ними, и переход из одного сословия в другое совершается гораздо легче» [2, с. 211—212].

Как отмечают исследователи, представления о Сибири «существенным образом зависели от обстоятельств пребывания в регионе». У политических ссыльных, «для которых регион был местом изгнания», он вызывал противоречивые, а «часто негативные чувства». При этом восприятие Сибири людьми, вынужденно «связавшими судьбу» с этим краем, «зависело не только от социально-психологических и бытовых условий самой ссылки, но от индивидуальных особенностей самих политических ссыльных» [15, с. 236—237].

Декабристам много помогали на каторге и в ссылке выехавшие вслед за мужьями жены. Их было одиннадцать, этих героических женщин. Однако подобное поведение едва ли можно считать чем-то исключительным в культурной истории России. Как справедливо заметил Ю.М.Лотман, «в русском дворянском обществе до подвига декабристок» уже «существовали поведенческие предпосылки», которые придавали «их жертвенному порыву» «форму сложившегося уже поведения» [9, с. 352]. Например, со своими ссыльными супругами, участниками дворцовых переворотов XVIII столетия, отправились в ссылку жены И.А.Долгорукого, А.И.Остермана, Р.Г.Левенвольде, Менгдена, И.Г.Лестока. Когда князь Я.П.Шаховской пришел исполнить императорский указ о ссылке фельдмаршала Миниха в Сибирь, он застал возле Петропавловской крепости супругу Миниха графиню Барбару-Элеонору, которая «в дорожном платье и капоре, держа в руке чайник с прибором, в постоянном (т.е. спокойном) виде скрывая смятение духа, была уже готова». Для женщины света отказаться от мужа означало обречь себя на муки совести, на упреки окружающих из высшего общества, которое, несомненно, осудило бы такую жену за этот безнравственный поступок. И все же согласие последовать за ссыльным мужем становилось подвигом, выразительным актом самопожертвования [1, с. 647—649].

Таким же образом следует оценивать и поступок жен осужденных декабристов. 24 июля 1826 года из великолепного особняка на Английской набережной в Петербурге выехала в Сибирь 26-летняя дочь графа Лавалля, княгиня Екатерина Ивановна Трубецкая. Эта выросшая в роскоши аристократка первой последовала на каторгу и в ссылку за своим осужденным мужем-декабристом С.П.Трубецким. Вслед за нею из дома Волконских на набережной Мойки в Петербурге выехала к мужу в Нерчинские рудники двадцатилетняя княгиня Мария Николаевна Волконская, дочь известного героя 1812 года генерала Н.Н.Раевского. Через день после нее отправилась в Сибирь Александра Григорьевна Муравьева, дочь графа Г.И.Чернышева. А.С.Пушкин передал с нею в Сибирь два послания: одно — всем декабристам («Во глубине сибирских руд...»), другое — своему лицейскому товарищу И.И.Пущину. И вслед за ними по бесконечному сибирскому тракту направились жены других декабристов: Е.П.Нарышкина,

Н.Д.Фонвизина, А.И.Давыдова, А.В.Ентальцева, М.К.Юшневская и А.В.Розен. Среди этих замечательных женщин были две еще совсем юные француженки. Почти не зная русского языка, они отправились в суровую Сибирь, чтобы разделить участь тех, кого давно любили: Полина Гебль вышла на каторге замуж за И.А.Анненкова, Камилла Ле-Дантю — за В.П.Ивашева. В далекой Сибири они начали строить свою новую жизнь. Вместе с декабристами-каторжниками и ссыльнопоселенцами самоотверженно несли свой крест. Жены декабристов — дочери из известных дворянских родов — держали себя гордо, свободно и подчеркнуто независимо в отношении сибирского начальства, большого и малого, которое не только вынуждено было считаться с ними, но и боялось их [13].

Хорошо известны нередкие акты открытого сопротивления декабристов в Сибири, например, предпринятая в 1828 г. И.И.Сушиновым попытка поднять восстание ссыльнокаторжных в Нерчинских рудниках. Приговоренный военным судом к смертной казни, Сушинов упредил исполнение приговора, покончив жизнь самоубийством. Имели место и другие факты борьбы ссыльных декабристов против несправедливости и произвола местной администрации. Она ответила усилением гонений, ухудшением положения ссыльных. Заявлявших протест декабристов перевели в более отдаленные и глухие места: например, А.Ф.Бриггена — из Кургана в Туринок, В.И.Штейнгеля — из Тобольска в Тару и т.д. [20, с. 260—261].

Среди декабристов особым авторитетом пользовался сосланный в Сибирь М.С.Лунин — человек необычайной, удивительной судьбы. Из письма его сестры Е.С.Уваровой ссыльному брату известно, что и в самой России он «на устах у всех, от гвардейского полка и казармы до салонов и даже дворца», и «все это сплошная похвала тебе» [18, с. 171].

Выступления Лунина отличались исключительной смелостью и мужеством. Хотя это и происходило в период жесточайшей правительственной реакции, когда, например, замечательный русский мыслитель П.Я.Чаадаев был высочайше объявлен сумасшедшим, будущий «властитель дум» русской интеллигенции А.И.Герцен находился в ссылке, а вскоре лишился гражданства и «всех прав достоинства». Именно тогда в десятках писем из

Сибири Лунин с ядовитым сарказмом обрушивался на самодержавие. В результате в ночь на 27 марта 1841 г. последовало наказание. Декабрист Трубецкой позже писал об этом: «Лунин нисколько не удивился новому своему аресту; он всегда ожидал, что его снова засадят в тюрьму, и всегда говорил, что он должен в тюрьме окончить свою жизнь» [12, с. 241]. По доносу провокатора ссыльный Лунин подвергся вторичному заточению, на этот раз в самую страшную тюрьму того времени — Акатуй, где в 1845 г. погиб при неясных обстоятельствах.

О несгибаемой воле декабристов свидетельствует стихотворный ответ А.И.Одоевского на послание Пушкина:

*Наш скорбный труд не пропадет;  
Из искры возгорится пламя.  
И просвещенный наш народ  
Сберется под святое знамя.  
Мечи скуем мы из цепей —  
И пламя вновь зажжем свободы!  
Она нагрянет на царей,  
И радостно вздохнут народы!*

Конечно, были среди узников отчаявшиеся, да и у самых мужественных случались периоды упадка и депрессии. Не все смогли вынести тиранию следствия, заключения в тюрьмах, каторгу. Но при этом, находясь на каторге, декабристы заключили «джентльменское соглашение»: не позволять себе ни малейших замечаний, ни упреков в том, кто и как вел себя во время следствия, хотя многие понесли тяжкие наказания вследствие «неосторожных показаний или недостатка твердости кого-либо из товарищей» [20, с. 228]. Это диктовалось необходимостью создания человеческих условий существования, единственно позволяющих им выжить и сохраниться как личностям, создания человеческого мира для существования людей, «у которых осуждение не смогло отнять их прежних понятий и чувств» [2, с. 130]. Каторга поставила всех в одинаковые нравственные условия: задача состояла не в том, чтобы выжить кому-то одному, чтобы сохранить память правды обо всех, а в том, чтобы не утратить нравственно-исторический «код эпохи». Эта задача стояла перед всеми и каждым [14].

Несмотря на непривычные, тяжкие и невыносимые условия жизни дух декабристов не был сломлен жестокими репрессиями. Блестящие офицеры, утонченные аристократы, богатые помещики и «средне-достаточные» чиновники, попав в экстремальные условия острогов и каторжных работ, устроили свою «академию», в которой учились друг у друга истории, иностранным языкам, философии, литературе, пытались продолжать научные занятия. Им помогали «секретные барыни», последовавшие в Сибирь за мужьями декабристки. Обитатели острогов и их жены стали первыми историками событий 14 декабря и последующей своей судьбы, написав воспоминания, часть из которых уцелела [7, с. 90—92].

В Читинском, а затем в Петровском казематах сложилось особое декабристское сообщество — так называемая большая семья. В нее входили как сами ссыльные декабристы, так и их дети, родные, воспитанники, близкие друзья. Рассеянные по всей Сибири на поселении, декабристы составляли как будто одно семейство, переписывались друг с другом, знали, где и в каком положении каждый из них находится, и насколько было возможно, помогали друг другу. Они жили в атмосфере дружбы, идейного взаимопонимания, уважения к товарищам по борьбе, и каждый готов был поддержать другого как материально, так и нравственно. Штейнгейль в одном из писем из Елани подчеркивал: «...В тюрьме составленная связь... есть самая прочная и едва ли уступает самому нежному родству» [23, с. 235].

В сибирских казематах декабристами была организована своеобразная кооперация: сначала «Большая артель», а затем и «Малая артель». Эти организации имели главным своим назначением материальную помощь малоимущим собратьям. У них действовали свои цирюльня и аптека, огород, они закупали и откармливали скот, шили и ремонтировали одежду и обувь. Ранее не знавшие физического труда ссыльные Бестужевы шили фуражки, Муравьев был токарем, Трубецкой штопал чулки, Оболенский кроил одежду, Раевский впервые в Прибайкалье выращивал арбузы. Приобретенный опыт большинство декабристов с успехом использовали и приумножили на поселении. Артели помогали всем членам декабристского сообщества, здесь все пользовались равными правами и могли получать равные выдачи, взносы же делались в зависимости от возможностей каждого.

Многие декабристы, потеряв после ареста и ссылки связи со своими семьями, оставшимися в Европейской России, с законными женами, находили новых подруг среди сибирячек — дочерей крестьян, мещан, мелких чиновников. Так, П.И.Фаленберг, жена которого расторгла брак с ним после его осуждения и снова вышла замуж, женился вторично — на дочери саянского урядника Анне Федоровне Соколовой. М.К.Кюхельбекер женился в Баргузине на дочери мещанина Анне Степановне Токаревой, которая родила ему шесть дочерей. В.К.Кюхельбекер сочетался браком с дочерью баргузинского почтмейстера Дросидой Ивановной Артемовой. Гражданские жены появились в Сибири у Штейнгейля, Бригена, А.Ф.Фурмана [10, с. 87].

В сибирской ссылке декабристы проводили серьезную работу по развитию культуры Сибири, по народному образованию. Эта их деятельность имеет даже большее значение по сравнению с тем, что было ими сделано прежде, хотя между политической деятельностью декабристов в период до декабря 1825 г. и их образовательной деятельностью в Сибири существовала идейная преемственность [6, с. 3—4, 7].

Ссылные декабристы стали настоящими просветителями Сибири. Здесь ими были открыты первые школы: В.Ф.Раевским — в Олонках, И.Д.Якушкиным — в Ялуторовске, М.И.Муравьевым-Апостолом — в Вилюйске. Например, в мужском училище Якушкина изучали чтение, письмо, арифметику, русскую грамоту, Закон Божий, священную историю, латинский и греческий языки, алгебру, тригонометрию, географию, историю, зоологию, ботанику, химию, механику, законоведение, чистописание, рисование, черчение. В школе братьев Бестужевых изучались также различные предметы, но особенный упор делался на обучение ремеслам. У некоторых декабристов наметилась дифференциация образования в зависимости от способностей и потребностей детей. Тем самым у учеников декабристов вырабатывался целостный духовный облик, расширялись возможности для выбора дальнейшего жизненного пути. Методы декабристского образования, помимо применения ланкастерской системы взаимного обучения, развивавшей в детях, благодаря привлечению к преподаванию наиболее способных учеников, умение работать в группе, чувства ответственности и состязательности, включали в себя широкое

использование наглядности, экскурсий. Такие методы ориентировались на формирование познавательного интереса учащихся, их мыслительных способностей [21].

Через родных и знакомых декабристы выписывали из Европы семена и распространяли их среди крестьян, сажали деревья, разводили цветники. В селах Урик, Усть-Куда, Хомутово, Олонки появились большие огороды с парниками. Деревья, посаженные Раевским, сохранились до сих пор. Многие декабристы вынуждены были искать дополнительные источники дохода, заниматься непривычными для себя делами. Например, Розен занимался в Западной Сибири хлебопашеством, Д.И.Завалишин в Восточной Сибири — огородничеством, И.Б.Аврамов торговал в Туруханском крае хлебом, Ф.Ф.Вадковский — разными товарами в Енисейской губернии, А.И.Якубович и И.И.Пуцин пытались заниматься золотопромышленностью. Список декабристов, которые с разной степенью успешности занимались в Сибири коммерческой деятельностью, можно многократно увеличить: «Заниматься предпринимательством в Сибири многих ссыльных декабристов заставляла самая настоящая нужда», — делает вывод современный исследователь [3, с. 143].

Среди декабристов были талантливые поэты, критики, физики, техники, инженеры, мореплаватели, путешественники. Это известные литераторы Кюхельбекер, Одоевский, талантливые историки — Тирсон, Чижов, Романов, братья Беляевы, натуралисты — братья Борисовы и другие. Декабристы были исследователями быта, нравов, языка, устного народного творчества сибирских народов. Они изучали природу, растительный и животный мир Сибири. Выдающийся публицист Лунин написал «Историческую записку об Анадырском остроге»; Михаил Бестужев — исторический очерк возникновения и развития Селенгинска. Опубликованный в 1861 году очерк ссыльного декабриста долгие годы являлся единственным источником сведений об этом городе. Ценные материалы по истории Сибири были в разное время собраны и под различными псевдонимами опубликованы Штейнгелем. Он написал «Историю русских заселений на берегах Восточного океана», сделал статистическое описание Ишимского округа Тобольской губернии, где статистика и экономика идут рука об руку с этнографией.

Впрочем, подобным же образом вели себя в Сибири и аристократические политические узники XVIII столетия. Так, например, Миних в ссылке трудился, не покладая рук: огородничал, косил, ловил рыбу, разводил кур, открыл для местных детей школу, где учил их математике, геометрии, инженерному делу, древней истории и даже латыни. Сочинял проекты о переустройстве России. Двадцать лет пробыл Миних в Пелыме, молясь Богу, читая Священное Писание, ревностно посещая богослужение, которое после смерти бывшего при нем пастора совершал сам. Князь В.В.Голицын в Пинеге, а барон Менгден в Нижнеколымске разводили лошадей. М.Г.Головкин занялся рыболовством в заполярном Ярманге и достиг в этом больших успехов. Некоторые ссыльные, имевшие практическую жилку, занимались даже коммерцией. Бывший вице-президент Коммерц-коллегии Генрих Фик не оставил знакомого дела и в Сибири. Он вовлек в торговые операции с туземцами свою охрану и посылал в Якутск солдат для продажи купленной им у местного населения пушнины [1, с. 642]. Благодаря грамотным, образованным ссыльным в сельском хозяйстве диких сибирских уголков произошли благотворные перемены.

Так и декабристы, несмотря на их немногочисленность, своей просветительской деятельностью влияли на культурное развитие края. Важно было уже само расширение круга людей, получавших образование. В декабристских школах учились представители разных национальностей и слоев населения. И.И.Горбачевский, И.Д.Якушкин, Н.А. и М.А.Бестужевы, А.П. и П.П.Беляевы и многие другие особо заботились о бедных учениках, создавая им возможность учиться. Уважительным было их отношение к различным народам Сибири. Тем самым утверждалась ценность человеческой личности независимо от ее происхождения и положения.

В годы сибирской каторги и ссылки мировоззрение многих декабристов претерпело значительные изменения. Прошел шок от поражения на Сенатской площади, и пришло осознание необходимости быть ближе к простым людям. В этой связи шел процесс дальнейшего развития просветительских идей в рамках декабристского мировоззрения. Не случайно, Якушкин — один из видных деятелей декабристского движения — многие годы спустя

писал: «Только с вступлением в Сибирь началось наше настоящее призвание» [26, с. 275].

Просветительство стало той основой, которая позволила после разгрома восстания сохранить декабризм как единое и цельное течение и в конечном счете определила его место в общественно-политическом движении страны. Отправляясь в Сибирь, декабристы, дворяне не только по происхождению, но и по складу ума разделяли все предрассудки русской интеллигенции по поводу «мужиков»: «Народ для интеллектуалов первой половины XIX в. — это прежде всего объект, а не субъект социальных отношений», отношение к нему «характеризуется социальным и культурным дистанцированием», он «является объектом, массой, вследствие низкого уровня образования и просвещения» [17, с. 217—219].

Непосредственное общение с народом привело к более глубокому пониманию простых людей, их характера, образа мыслей. Ссылных запросто и радушно встречали в крестьянских избах в праздники и в будни. По словам Завалишина, «образованные люди, стремившиеся к преобразованию государства, сознавая, что труд есть исключительное основание благосостояния массы, обязаны были личным примером доказать свое уважение к труду, и изучив ремесла не для того только, чтобы иметь себе, как говорится, обеспечение на случай превратности судьбы, но еще более для того, чтобы возвысить в глазах народа значение труда и, облагородив его, доказать, что он не только легко совмещается с высшим образованием, но что еще одно в другом может находить поддержку и почерпать силу» [22, с. 84].

Из числа осужденных Верховным уголовным судом только 43 декабриста дожили до амнистии, объявленной 26 августа 1856 г. в день коронации Александра II [20, с. 260—261]. Однако Сибирь, где прошла значительная часть молодости и всей жизни, стала для них второй родиной. И, несмотря на пережитые здесь тяготы, нужду, преследования, покидая ее, они отдавали ей дань благодарности и предрекали светлое будущее. Когда Розен уезжал из Сибири, он писал: «Расставаясь со страной изгнания, с грустью вспоминая любимых товарищей, союзников и благословляя их, благословлял страну, обещавшую со временем быть не пугалищем, не местом и средством наказания, но вместилищем

благоденствия в высшем значении этого слова. Провидение, быть может, назначило многих из моих соизгнанников и многих поляков ссыльных быть основателями лучшей будущей Сибири, которая, кроме золота и холодного металла и камня, кроме богатства вещественного, представит со временем драгоценнейшие сокровища для благоустроенной гражданственности» [16, с. 319—320].

И если в предыдущий период жизни декабристы были фактически лишними людьми, не понятыми ни властью, ни народом, то в Сибири они по-настоящему обрели и раскрыли себя. «Такие люди, как Якушкин, Пущин, Михаил Бестужев и другие, вернувшись из ссылки, казались моложе и бодрее многих людей николаевского времени, более молодых годами и никогда не подвергавшихся репрессиям», — резюмировал Н.Я.Эйдельман [25, гл. 5].

Любовь декабристов к Сибири совершенно понятна: они вложили самоотверженный труд в изучение ее природы, в образование ее народов. Они создали ее поэтический образ. Не забыли декабристов и сибиряки. Память об искателях «звезды пленительного счастья» воплотилась в многочисленных музейных и мемориальных сооружениях, названиях улиц, школ, библиотек, сохранившихся до сегодняшнего дня. Бережно хранятся в музеях и архивах Сибири портреты, рукописи, другие вещи, принадлежавшие декабристам или сделанные их руками.

### *Краткие итоги главы*

Свыше 30 лет декабристы провели в Сибири на каторгах и в ссылке. Здесь они стали пионерами ее изучения, внедрения культуры, образования, дружбы между национальными группами коренных жителей.

Декабристы появились в Сибири не как представители культуры, а как государственные преступники, чья вина была всем известна. Но восприятие их и отношение к ним происходило не через преломление их вины, а через то положительно значимое, что снимало неблагоприятность среды. Культура и традиции дворянства, которые декабристы принесли в Сибирь, имели важное значение в изменении жизненной среды обитания.

Характерно, что сибирская деятельность декабристов оказалась более плодотворной, чем предшествующий ее период, если иметь в виду конкретные результаты. Они принесли немалую пользу Сибири и ее жителям, сделались лекарями и правозащитниками, ходатаями за обиженных и притесняемых. Некоторые из них завели здесь семьи, выбрали жен среди простых сибирячек, воспитывали детей. Они способствовали изучению истории и природных богатств края, занимались распространением новых сельскохозяйственных культур.

Достаточно велик практический вклад декабристов в развитие образования. Им удалось добиться перемен в положении с образованием в тех местностях Сибири, где они находились на поселении. Причем образовательная деятельность декабристов в Сибири, определявшаяся их теоретическими педагогическими взглядами, учитывала также специфику местных национальных, культурных, социальных и природных условий.

Весь образ жизни и вся жизнедеятельность декабристов способствовали созданию более мягкой морально-этической атмосферы в Сибири, изменению нравов, повышению уровня культуры. Все то прогрессивное, что они утверждали своей жизнедеятельностью, было не всегда заметно, но в конечном счете оказало глубокое и благотворное влияние не только на жителей Сибири, но и на культуру России в целом.

#### *Вопросы для самоконтроля*

1. Какие черты роднят восстание декабристов с дворцовыми переворотами XVIII века?
2. Сколько лет провели ссыльные декабристы в Сибири?
3. Назовите места, в которых декабристы находились в ссылке и на поселении.
4. Назовите места, где декабристы отбывали каторжные работы.
5. Почему декабристам определили именно эти, а не другие места каторги и ссылки?
6. Какими сведениями о Сибири обладали декабристы до своей ссылки?
7. От чего зависела оценка декабристами сибирского края?
8. Назовите жен декабристов, которые отправились вслед за мужьями в Сибирь. Можно ли считать их поведение типичным в культурном контексте эпохи?
9. Кто из декабристов вступил в Сибири в брак со своими невестами, приехавшими вслед за ними?
10. Что такое «Большая артель» и «Малая артель»?

11. Приведите примеры открытого протеста ссыльных декабристов. Каковы были их последствия?
12. В какой тюрьме трагически погиб М.С. Лунин?
13. Кто из декабристов написал ответ на обращенное к ним стихотворение А.С.Пушкина?
14. Какими видами деятельности занимались ссыльные декабристы в Сибири?
15. Чем поведение декабристов в Сибири было похоже на повседневную жизнь ссыльных участников дворцовых переворотов XVIII века?
16. Кто из декабристов в Сибири специально занимался педагогической деятельностью?
17. Что такое ланкастерская система обучения?
18. Какие учебные предметы изучались в мужском училище И.Д. Якушкина в Ялуторовске?
19. Сколько декабристов дожили до амнистии, объявленной по случаю коронации Александра II?
20. Какую роль в развитии культуры Сибири сыграли ссыльные декабристы?

### *Литература*

1. Анисимов Е.В. Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.
2. Басаргин Н.В. Воспоминания, рассказы, статьи. Иркутск, 1988.
3. Бойко В.П. Предпринимательская деятельность декабристов в Сибири во второй четверти XIX в. (к постановке проблемы) // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири: Матер. Четвертых научных чтений памяти А.П.Бородавкина. Барнаул, 2003. С. 142—144.
4. Болоцких В.Н. Декабристы в Ялуторовске. Мировоззрение и деятельность. Новосибирск, 1989.
5. Бочанова Т.А. Вклад ссыльных декабристов в развитие производительных сил Западной Сибири // Развитие производительных сил Сибири в XIX—XX вв.: Межвуз. сб. науч. тр.: Бахрушинские чтения. Новосибирск, 1983. С. 123—135.
6. Жаринов А.Г. Теория и практика народного образования в деятельности декабристов в Сибири: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2000.
7. Жезлова Е. Декабристы в Сибири // Наука и жизнь. 1995. № 7. С. 82—95.
8. Коваль С.Ф. Об эволюции взглядов декабристов в Сибири // Сибирь и декабристы: Сб. ст. Иркутск, 1981. Вып. 2. С. 6—22.
9. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб., 1994.
10. Матханова Е.И. Немцы-декабристы в Сибири // Немецкий этнос в Сибири: Альманах гуманитарных исследований. Новосибирск, 2000. Вып. 2. С. 85—98.
11. Нечкина М.В. Декабристы. М., 1982.
12. Окунь С.Б. Декабрист М.С.Лунин. Л., 1985.
13. Павлюченко Э.А. В добровольном изгнании: о женах и сестрах декабристов. М., 1984.

14. Петрова Г.И. Декабризм: парадоксы зазеркалья // Известия УрГУ. 2003. № 27.
15. Родигина Н.Н. Мать или мачеха? Образ Сибири у политических ссыльных второй половины XIX века // Социальные конфликты в истории России: Матер. Второй Всерос. науч. конф. Омск, 2006. С. 235—245.
16. Розен А.Е. Записки декабриста. Иркутск, 1984.
17. Сабурова Т.А. Русский интеллектуальный мир/миф (Социокультурные представления интеллигенции в России XIX столетия). Омск, 2005.
18. Сапожникова Н.В. Эпистолярный дискурс как социокультурный феномен: Россия — век девятнадцатый. Екатеринбург, 2003.
19. Трубецкой С.П. Материалы о жизни и революционной деятельности. Иркутск, 1987. Т. 2.
20. Федоров В.А. Декабристы и их время. М., 1992.
21. Хаптагаева Э.Г. Педагогические идеи и практика декабристов в Сибири // Сибирь и декабристы. Иркутск, 1978. Вып. 1. С. 73—82.
22. Шатрова Г.П. Декабрист Д.И.Завалишин: Проблемы формирования дворянской революционности и эволюция декабризма. Красноярск, 1984.
23. Штейнгейль В.И. Сочинения и письма. Иркутск, 1985. Т. 1.
24. Эйдельман Н.Я. «Революция сверху» в России. М., 1989.
25. Эйдельман Н.Я. Тайные корреспонденты «Полярной звезды». М., 1966.
26. Якушкин И.Д. Наша жизнь в Сибири // И дум высокое стремленье... М., 1980. С. 272—290.

## ЧЕЛОВЕК И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (вместо послесловия)

Хочется напомнить читателю после ознакомления его с пособием, что в двух первых разделах изложены учения, оказавшие значительное влияние на историю и культуру XIX—XX веков. И просветители, и представители классической философии культуры настаивали на преимущественном значении разума в человеческой деятельности. Можно сказать, что их учения составили эпоху пробуждения разума в европейской истории, что свет Востока озарил, наконец, Запад. Но «Запад есть Запад...», — писал когда-то Киплинг. Европейцы по-своему истолковали веления разума. С тех пор, живя по его законам, они успешно создают и внедряют, где только могут, новый, цивилизованный образ жизни. *А сущностью цивилизации является* (непрерывное, порой бессмысленное) *изменение всего, на что направлена мысль.*

И о достижениях, и об утратах на пути цивилизации написано немало. Никто, кажется, не сравнивал их. Да и нужно ли? С одной стороны, успехи налицо. Уют, комфорт, благополучие — ценности очевидные, без них нормальная жизнь уже немыслима. Для большинства людей эти ценности вполне окупают затраты на их приобретение. С другой стороны, не так уж трудно понять, что сопоставление утрат и обретений ничего, собственно, не дает. Мало того, оно может лишь омрачить настроение, напомнить о катаклизмах XX века, о бессмысленных жертвах, о гибнущей природе, о какой-то изначальной, можно сказать, неразумности человека.

Все это означает, что у человека просто не было выбора, что иных путей, кроме цивилизационного, у него нет. Но просветители и классики философии культуры связывали с понятием разума свободу и безграничные возможности человека. На деле получилось обратное: человек не чувствует себя свободным, он скорее своеволен в своих решениях и поступках, а его возможности строго регламентированы цивилизованным образом жизни.

Здесь видна хитрость мирового разума, о которой писал в свое время Гегель: человеческий разум, выдаваемый за цель развития, в действительности оказался лишь орудием, средством достижения

иных, неведомых ему целей. Точнее, цели человеку известны, он сам же их перед собой и ставит. Но в достижении своих целей он использует себя как средство, поэтому становится посредственностью.

По природе человек — избыточное существо, его энергия значительно превышает ту, что необходима для биологического существования. Избыточность человека сама по себе рождает потребность в ее использовании. И эта потребность, следовательно, удовлетворяется его сверхжизненной энергией. Когда-то человек использовал ее для строительства пирамид, удовлетворяя потребности мертвых, а не живых. Он возводил храмы богам, которых не видел. Он строил гигантские оросительные системы ради жизни потомков, о которых ничего еще не мог знать. Так возникали древние цивилизации, удовлетворившие сверхжизненные потребности человека<sup>1</sup>.

Сегодня научно-техническая цивилизация тоже удовлетворяет потребности человека, порожденные его «избыточностью» (в этом характерная черта цивилизации: *преобладание нежизненных потребностей*). Естественно, что и для цивилизованного человека эта черта тоже характерна. Она проявляется в его интересах и предпочтениях, в склонности ценить неживое — книги, картины, дома, машины — больше живого. Цивилизованный человек и жизнь понимает расширительно, избыточно, тоже по ту сторону ее. Для него и улицы полны жизни, и вещи живы, да и жизнь он ощущает как-то опосредованно: не в себе, а на людях, на производстве, в путешествиях. Поэтому он нередко испытывает неполноту жизни, и даже нежелание жить. По официальной статистике, ежегодно в мире добровольно уходят из жизни около полумиллиона людей<sup>2</sup>. И нужно учесть, что эта статистика явно занижена, поскольку приводятся данные лишь об очевидных случаях. Те же данные свидетельствуют о том, что в развитых странах суицид опережает убийство и ненамного отстает от числа

---

<sup>1</sup> «Сверх-» в данном случае означает не оценку таких потребностей. Приставка является лишь указанием на то, что это не жизненные, а губительные потребности. И хотя жизнь и смерть неотделимы, такие потребности находятся все же по ту сторону жизни.

<sup>2</sup> В России примерно 60 000.

погибших в результате дорожно-транспортных происшествий. По всей вероятности, в лучшую сторону такое положение в обозримом будущем не изменится.

Недооценка жизни, ее простых радостей и потребностей не проходит бесследно для человека. Жизнь мстит за себя, дает о себе знать в стремлении к острым ощущениям, в желании утвердить себя хоть в чем-то, пусть даже в извращенной форме, в подмене естественных желаний вожделениями, в растущей агрессивности. Жизнь проявляет себя в страсти к экстремальности, когда человек играет со смертью, что очень напоминает суицидальное поведение. Жизнь заявляет о себе и в беспокойстве, которое постоянно испытывает современный человек, в желании забыться, «улететь», в неуверенности и вечной неудовлетворенности. Г.К.Честертон, характеризуя умонастроение XX века, писал: «По правде говоря, мне кажется, что современное направление мысли в целом отличается своего рода интеллектуальной раздражительностью, т.е. у нынешнего поколения отсутствует та самая безмятежность, благодаря которой человек счастлив от одной мысли, что он живет»<sup>1</sup>.

Жизнь сама по себе не может не приносить человеку радость. В противном случае это либо не жизнь, либо не человек, а какой-то механизм. Тому и другому способствует цивилизация. В то же время нет необходимости следовать за Руссо, звавшего якобы назад, в пещеры. Конечно, в сознании современного человека жизнь и разум все еще противостоят друг другу и рассматриваются как средство, а не как цель. Это и является причиной недооценки, с одной стороны, а с другой, — причиной неполноценности как жизни, так и разума. Еще Гегель утверждал: жизнь — это «существующая как понятие *непосредственная идея*» (выделено Гегелем. — *В.П.*)<sup>2</sup>. Иными словами, жизнь — небезыдейна, а идея есть нечто живое. Но единство, тождество жизни и идеи достижимо, разумеется, лишь в человеке, в его культуре. Каждый из людей является живым свидетельством возможности такого единства. Но в каждом из них, как и в каждой культуре, есть и тенденция

---

<sup>1</sup> Честертон Г.К. Писатель в газете. Художественная публицистика. М., 1984. С. 321.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М.; Л., 1929. Т. 1. С. 326, 327.

к разрушению единства, когда жизнь или разум берут верх. Не случайно поэтому, в конце XIX — начале XX веков в противовес философии культуры появляется философия жизни.

Но (и это давно известно) всякая философия приходит с опозданием, она свидетельствует лишь о том, что уже происходит и произошло. С другой стороны, никакая философия не может стать всеобщим достоянием, она всегда остается уделом избранных. И все же философия — культуры, жизни, цивилизации — приходит не напрасно. У нее нет готовых рецептов, но есть вопросы, которые содержат в себе ответы (например, вопросы о несвободе человека в отношении цивилизации, о тенденции к разрушению единства жизни и разума).

В действительности это один вопрос: *о цивилизации как страсти к изменению*. Причем эта страсть направлена не только на природу, но и на самого человека, он тоже является ее заложником. Известно следующее: ничто великое не совершается без страсти. Но известно также, что от великого до смешного, а нередко и до трагического, только один шаг. На протяжении последних двух столетий человек стремился в основном изменять. Чтобы не изменить природу и самому не измениться до неузнаваемости, человеку нужна иная страсть — *страсть к пониманию*. Она и станет залогом его свободы, жизни и разума.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	3
<b>Раздел I. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ДЕЯТЕЛЕЙ ПРОСВЕЩЕНИЯ</b> .....	5
Глава 1. Д.ЮМ О КУЛЬТУРЕ И МОРАЛИ .....	5
<i>Краткие итоги главы</i> .....	12
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	13
<i>Литература</i> .....	14
Глава 2. ФРАНЦУЗСКИЕ ПРОСВЕТИТЕЛИ О РАЗУМЕ И КУЛЬТУРЕ .....	15
§ 1. Просвещение как культурно-исторический феномен .....	15
§ 2. Особенности французского Просвещения.....	16
§ 3. Теоретические истоки французского Просвещения.....	19
§ 4. Воззрения французских просветителей на культуру: общая схема и динамика .....	22
<i>Краткие итоги главы</i> .....	34
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	35
<i>Литература</i> .....	35
Глава 3. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ НЕМЕЦКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ .....	36
§ 1. Идейные истоки, предшественники, течения .....	36
§ 2. Культурологические взгляды И.Г.Гердера.....	43
<i>Краткие итоги главы</i> .....	52
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	53
<i>Литература</i> .....	53
Глава 4. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ.....	55
<i>Краткие итоги главы</i> .....	74
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	75
<i>Литература</i> .....	76
Глава 5. КУЛЬТУРОЛОГИЯ ИСКУССТВА В УЧЕНИЯХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ .....	77
<i>Краткие итоги главы</i> .....	107
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	109
<i>Литература</i> .....	109
Глава 6. ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ .....	111
§ 1. Краткая характеристика эпохи и философских взглядов XVIII века .....	111

§ 2. Некоторые особенности науки XVIII века .....	116
§ 3. Развитие механики в XVIII веке .....	118
§ 4. Теплота и атомистика .....	121
§ 5. Электричество, магнетизм и оптика .....	126
§ 6. Краткая характеристика России XVIII века .....	129
§ 7. Учреждение Петербургской Академии наук и ее первые академики .....	131
§ 8. Механическая картина мира .....	135
<i>Краткие итоги главы</i> .....	137
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	137
<i>Темы рефератов и докладов</i> .....	138
<i>Литература</i> .....	138
<b>Раздел II. ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ</b> .....	139
Глава 7. КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ В «КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ» И.КАНТА .....	139
§ 1. «Критическая философия» как философия культуры .....	140
§ 2. Философская антропология как основа философии культуры .....	140
§ 3. Трансцендентальное понимание культуры. Культура и цивилизация .....	141
§ 4. Культура индивидуального бытия человека .....	144
§ 5. Культура родового бытия человека .....	145
§ 6. Философия истории как составная часть философии культуры .....	146
§ 7. Государство и «общественный договор» .....	151
§ 8. К «вечному миру» .....	152
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	153
<i>Литература</i> .....	154
Глава 8. ДЕЯТЕЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ И.Г.ФИХТЕ .....	155
<i>Краткие итоги главы</i> .....	169
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	170
<i>Литература</i> .....	170
Глава 9. ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА Ф.В.Й.ШЕЛЛИНГА В КОНТЕКСТЕ НЕМЕЦКОЙ РОМАНТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ .....	172
<i>Краткие итоги главы</i> .....	183
<i>Вопросы для самоконтроля</i> .....	185
<i>Литература</i> .....	185

Глава 10. СУБЪЕКТ И СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ.....	187
§ 1. Жизнь и творчество молодого Гегеля.....	189
§ 2. Жизнь и творчество Гегеля в зрелые годы.....	196
<i>Краткие итоги главы.....</i>	205
<i>Вопросы для самоконтроля .....</i>	207
<i>Литература .....</i>	207
Глава 11. ОГЮСТ КОНТ И КАРЛ МАРКС О ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ.....	208
§ 1. Основания эволюционистской парадигмы философии культуры.....	209
§ 2. Закономерности развития культуры в позитивной философии О.Конта.....	218
§ 3. Закономерности развития культуры в социальной философии К.Маркса .....	224
<i>Краткие итоги главы.....</i>	243
<i>Вопросы для самоконтроля .....</i>	244
<i>Литература .....</i>	245
<b>Раздел III. ИЗ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЙ И ФОРМИРОВАНИЯ СИБИРСКОЙ КУЛЬТУРЫ .....</b>	<b>247</b>
Глава 12. СИБИРСКАЯ СЛУЖБА СЕМЕНА РЕМЕЗОВА .....	247
<i>Краткие итоги главы.....</i>	258
<i>Вопросы для самоконтроля .....</i>	259
<i>Литература .....</i>	260
Глава 13. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ БИОГРАФИКА Г.Ф.МИЛЛЕРА — СИБИРСКОГО ИСТОРИОГРАФА XVIII ВЕКА .....	261
<i>Краткие итоги главы.....</i>	279
<i>Вопросы для самоконтроля .....</i>	280
<i>Литература .....</i>	280
Глава 14. ДЕКАБРИСТЫ В СИБИРИ .....	282
<i>Краткие итоги главы.....</i>	293
<i>Вопросы для самоконтроля .....</i>	294
<i>Литература .....</i>	295
<b>ЧЕЛОВЕК И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (вместо послесловия) .....</b>	<b>297</b>

*Учебное издание*

**ПРОБЛЕМЫ ЗАРУБЕЖНОЙ  
И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ  
XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА**

*Учебное пособие*

Редактор *Ш.А.Амади*  
Художник обложки *Л.П.Павлова*  
Компьютерная верстка *Е.С.Борзова*

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 28.12.2008  
Формат 60×84/16. Бумага для множительных аппаратов  
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 19  
Тираж 500 экз. Заказ 580

*Отпечатано в Издательстве  
Нижевартовского государственного гуманитарного университета  
628615, Тюменская область, г.Нижевартовск, ул.Дзержинского, 11  
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: ngripuc@wsmail.ru*