

# Проблема культуры в домарксистской философии

В. М. МЕЖУЕВ

Теоретический интерес к проблеме культуры, сыгравший весьма существенную роль в развитии домарксистской общественной и философской мысли, отнюдь не является отвлеченным. Сфера культуры, в каких бы идеологических обличьях она ни выступала, всегда понималась мыслителями прошлого как область подлинного существования человека, как сфера истинной «человечности» в противоположность сфере «животности», «природности», охватывающей как живую, так и неживую природу. Само возникновение проблемы культуры явилось результатом осознания качественно иной природы человеческого развития, лежащей по ту сторону естественной необходимости.

В культуре классики домарксистской философии видели наглядное выражение «нормального» развития человека, то есть такого развития, которое единственно приемлемо для него, соответствует его «сущности». В зависимости от того, в чем усматривалась «норма», «предел» человеческого развития, а в конечном счете «сущность» человека каждой определенной исторической эпохи, можно судить и о понимании культуры этой эпохой. Разумеется, такая «норма» отнюдь не являлась субъективной установкой того или иного мыслителя, а «задавалась» ему самой исторической ситуацией, всей совокупностью общественных условий и обстоятельств, предъявлявших человеку строго обусловленные требования, предписывавших ему границы его индивидуального совершенствования в рамках определенного общества, класса, государства, сословия и т. д. В постановке и последующей разработке проблемы культуры нашел свое теоретическое осознание факт зависимости человека от исторически возникшей действительности.

Если на ранних стадиях общественной жизни человек чувствовал и осознавал себя зависимым лишь только от девственной, естественно возникшей природы, что находило свое фантастическое отражение в обожествлении природы, в различных мифологических и религиозных представлениях, в народных верованиях и суевериях, то в последующий исторический период для общественного сознания становится все более ясной зависимость человека прежде всего от общественно сформированной действительности, или, как ее иногда называют, от «второй природы». Зависимость человека от своих собственных, социально развитых сил была истолкована философами-идеалистами в чисто фантастической форме — как господство над ним безличных, надиндивидуальных и сверхприродных сил (бог, мировой дух, абсолютная идея, государство и т. д.). С этой идеалистической точки зрения «нормальное» существование индивида означало лишь его полное подчинение вне его находящимся и независимым от него обстоятельствам, принудительно навязывающим ему характер и способ его индивидуальной жизнедеятельности.

В античном, а также в последующем — средневековом — сознании существование человека, как правило, вообще не мыслится изолированно, обособленно от той общественной формы, внутри которой он существует и которая во всех деталях определяет его индивидуальную «физиономию». Принадлежность человека к определенному целому (государству, сословию или корпорации) отождествляется здесь с его «нормальным», внутренне присущим ему состоянием, отличающим его от животного. Фактически культура отождествляется здесь со всей сферой человеческого бытия, фантастически понятой как результат приобщения индивида к сверхприродной, идеальной сущности мира, воплощенной в лице государства, бога и т. д. Отсутствие четко выделенной, самостоятельной проблематики культуры в этих условиях объясняется в конечном счете незрелостью общественных отношений, основанных на личной зависимости и подчинении. В этой исторической ситуации человек противопоставляет себя не столько обществу, с которым он непосредственно слился в своей практике, сколько вне его находящейся природе, от которой зависит существование этого целого. Абстрактное противопоставление природного и неприродного выступает здесь как наиболее общая и отвлеченная постановка проблемы культуры.

Лишь с возникновением буржуазного общества, когда общественные отношения людей приобретают независимый от них вещный облик и тем самым противопоставляются индивидуальному существованию человека, проблема культуры получает вполне самостоятельное теоретическое выражение.

В условиях все большего обособления индивида — обособления, имеющего место в системе товаро-денежных отношений, — на первый план выступает существование человека как самостоятельного «атома», как частного лица, сообразующегося в своих действиях и поступках с личными, интимными, эгоистическими желаниями и влечениями. По мнению просветителей — представителей исторически первой формы буржуазной идеологии, — этот буржуазный индивид отождествляется с «естественным», нормальным человеком, действующим сообразно своим природным инстинктам и наклонностям и образующим исходный пункт исторического развития.

Однако, по мнению просветителей, сколь ни эгоистичен человек сам по себе, сколь ни подчинен своему индивидуальному стремлению к личному счастью, реализовать это стремление он может лишь во взаимном общении с другими людьми. Стремление человека к тому, чтобы извлекать пользу только для себя, продиктованное ему его «естественной природой», есть движущий мотив всей человеческой истории, побуждающий людей объединяться в общество, создавать различные системы государственной организации, развивать промышленность, торговлю, науки и искусства, совершенствовать свои способности и умения, заложенные от природы физические и духовные задатки. Общественное развитие человека, совершающееся, согласно представлениям просветителей, в формах той или иной государственной организации общества и образующее цивилизованное состояние людей в отличие от их естественного, дообщественного состояния, составляет основной предмет первых исторических исследований культуры.

Уже Дж. Вико — один из основоположников исторической науки нового времени, — определяя задачу этой науки, писал: «Таким образом, наша наука оказывается одновременно Историей идей, обычаев и деяний человеческого рода. Мы увидим, что из этого тройного источника исходят Основания Истории Человеческой Природы, они же — Основания Всеобщей Истории, то есть основания, которых как будто до сих пор не было» (Дж. В и к о. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940, стр. 7—12). В том же духе высказывается и Вольтер. Как историк, он ставит перед собой задачу «показать, через какие

ступени люди пришли от грубого варварства прежних времен к культурности (Politesse) нашего». Аналогичным образом сводит историю человечества к истории его культуры и Гердер в своей философии истории. Таким образом, подлинный смысл теоретической постановки проблемы культуры в том ее виде, как она первоначально возникла в новое время, заключался в философской интерпретации истории, в исследовании и объяснении тех специфических форм, в которых происходит общественное (цивилизованное) развитие человека и которые определяются естественными потребностями его существования. Правда, такими формами для всех домарксистских мыслителей являлись лишь формы политической и духовной деятельности. Не зная и не понимая подлинного значения общественного труда, материальной практики, они поставили проблему общественного развития человека только как проблему его духовного развития, сведя к последнему все содержание исторического процесса. Такую «историю культуры» Энгельс квалифицировал как идеалистический способ понимания истории. «Старое, еще не вытесненное, идеалистическое понимание истории,— писал Энгельс,— не знало никакой классовой борьбы, основанной на материальных интересах, и вообще никаких материальных интересов. Производство и все экономические отношения упоминались лишь между прочим, как второстепенные элементы «истории культуры» (Ф. Э н г е л ь с. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1957, стр. 26). В том же смысле высказывается и Маркс: «Отношение прежнего идеалистического метода в истории к реальному. А именно так называемая история культуры, вся история религий и государств» (К. М а р к с. К критике политической экономии. Госполитиздат, 1953, стр. 223).

Однако уже просветители обнаружили реальное несоответствие между эгоизмом и своекорыстием отдельного индивида, его стремлением к собственной пользе и выгоде, с одной стороны, и его же обусловленной этим стремлением потребностью жить в обществе, вступать с другими индивидами в определенные взаимоотношения — с другой. Выступивший на поверхности цивилизации разрыв между всеобщими обязанностями граждан, вытекающими из их совместной жизни, и их частными интересами, между сознанием общественного долга и стремлением человека к собственной пользе, короче, между эгоизмом «естественного» (то есть буржуазного) индивида и бескорыстием и гражданственностью его общественного существования, приобретает в глазах просветителей характер парадоксов человеческой природы.

Противоречия между «природностью» естественного человека, всецело подчиняющегося требованиям своей телесной, биологической организации, и нравственным человеком, действующим согласно разумным предписаниям внутригосударственной жизни людей,— такова исходная задача, составляющая смысл и содержание культурноисторического процесса. Действительный смысл такой постановки вопроса заключался в отыскании средств, благодаря которым возможно «исправить» уже реально обнаружившиеся «недостатки» развития человека в буржуазном обществе.

Решить эту задачу, полагали просветители, возможно лишь средствами интеллектуального и эстетического воспитания личности. Сферу науки и искусства просветители рассматривают как единственно возможную сферу культурного развития человека, благодаря которому достигается разумное и справедливое устройство общественной жизни людей.

Поясняя эту мысль на примере драматического искусства, Д. Дидро в своем «Парадоксе об актере» пишет: «Спектакль подобен хорошо организованному искусству, где каждый жертвует своими правами для блага всех и всего целого. Кто же лучше определит меру этой жертвы? Энтузиаст? Фанатик? — В обществе — это будет справедливый человек, на сцене — актер с холодной головой. Ваша уличная сцена относится

к драматической сцене, как орда дикарей к культурному обществу» (Д. Дидро. Собр. соч., т. 5. Academia, 1936, стр. 583).

Просветительская позиция исправления человека посредством науки и искусства находит свою наиболее радикальную оппозицию в лице самого Просвещения в лице Руссо. Для Руссо сам факт существования цивилизации с ее промышленностью, торговлей, государством, наукой и искусством отнюдь еще не свидетельствует о человеческом совершенстве, о гармоническом развитии личности. Более того, Руссо приходит к выводу, что достижения современной ему науки и искусства оказывают пагубное воздействие на нравы народов, служат целям их политического и духовного закабаления. «Цивилизованный человек» в своем моральном, умственном, физическом и эстетическом качестве стоит значительно ниже «естественного» человека. Это противоречие культурного прогресса, осуществляемого в формах социального и политического неравенства за счет целостного развития каждого человека, изображено Руссо с большой силой. Фактически Руссо показал, что развитие наук и искусств само по себе, вне политического переустройства общества, без революционной ликвидации «испорченного государства», не может осуществить задачу культуры — именно нравственное возвышение человека.

С победой буржуазной революции во Франции все то, что раньше считалось лишь парадоксальностью человеческой природы, получает вполне конкретное выражение. Просветительский идеал «естественного» человека оказывается лишь предвосхищением трезвой и пошлой, лишенной всякого поэтического и нравственного величия личности буржуазного мещанина, ограниченного узкими рамками своей деятельности и эгоистическими интересами. В буржуазном обществе происходит окончательный разрыв между миром отдельного человека, миром буржуа, где господствует частный интерес, и миром общественного целого, в котором всеобщий интерес, обособившийся от частного интереса, принимает по отношению к последнему все более иллюзорную форму существования.

Если сфера эгоизма и утилитарной полезности, сфера естественной необходимости и конкурентной борьбы находит свое теоретическое отражение в политической экономии, то противоположная ей сфера идеального существования индивида как существа нравственного выделяется как область культуры. В культуре буржуазные мыслители видят решающее условие примирения крайностей цивилизации, исправления уродующих последний разделения труда, достижения гармонии между свободой и необходимостью, чувственностью и разумом, обязанностями и правами, долгом и интересом, индивидуальным и общественным. Попытку такого примирения предпринимают немецкие просветители. Центр тяжести в решении этого вопроса они переносят на эстетическое воспитание личности. Задача культуры здесь полностью отделилась от каких-либо практических и политических задач социального переустройства общества.

Характерно решение этой проблемы, данное Шиллером. В культуре он видит основное средство достижения единства между чувственным наслаждением и общечеловеческим идеалом, между прозой действительности и поэзией духа. «Человеку, — пишет он, — свойственно соединять в своей природе самое высокое и самое низкое, и если достоинства его покоятся на строгом различии первого от второго, то счастье основано на умелом уничтожении этого различия. Культуре, должествующей привести в согласие его достоинство с его счастьем, надлежит, стало быть, позаботиться о наивысшей чистоте этих двух начал при теснейшем их союзе» (Ф. Ш и л л е р. Собр. соч., т. 6, Гослитиздат, М., 1957, стр. 334).

Шиллер дает блестящий анализ противоречий современной ему культуры, которая, по его мнению, может развиваться, лишь калеча физи-

чески, нравственно и духовно индивида. Шиллер учитывает, что подобное одностороннее развитие человека, к которому ведет разделение труда и ограниченно профессиональное применение им своих способностей, является необходимым этапом в развитии культуры. То, что проигрывает отдельный человек, выигрывает в целом род, общество, общечеловеческая культура. Однако пока человек ограничен в своих проявлениях и возможностях, пока он изнывает под бременем целого, почвы для существования действительной культуры еще нет. «Не было другого средства к развитию разнообразных способностей человека, кроме их противопоставления. Этот антагонизм сил представляет собой великое орудие культуры, но только лишь орудие, ибо, пока антагонизм существует, человек находится лишь на пути к культуре» (там же, стр. 268).

Шиллер пытается доказать, что человек даже во имя высших всеобщих целей не может жертвовать собой, что подлинная культура заключается не в отказе от собственной индивидуальности, а в гармоническом сочетании индивидуального и всеобщего, наслаждения и долга, чувственного и разумного, достигаемого посредством красоты и искусства. «Задача культуры состоит в том, чтобы охранять эти сферы и оберегать границы каждого из двух побуждений. Культура должна отдать справедливость обоим — не только одному разумному побуждению в противовес чувственному, но и последнему в противовес первому. Итак, задача культуры двоякая: во-первых, охрана чувственности от захватов свободы, во-вторых, охрана личности от силы необходимости. Первого она достигает развитием способности чувствовать, а второго — развитием разума» (там же, стр. 291).

Искусство призвано восстановить целостность человека, избавить мир от присущего ему антагонизма сил и тем самым осуществить конечную задачу культуры.

Идея чисто эстетического преодоления противоречий действительности находит свое окончательное оформление в романтизме — общеевропейском течении в общественной, философской и художественной мысли, возникшем в начале XIX века. С порога отвергая всю буржуазную цивилизацию как общественное состояние, враждебное человеку, несовместимое с изначальными основами его существования, романтики противопоставили ей в качестве идеала средневековую общину и соответствующую ей христианскую идеологию, с которой якобы отдельная личность находилась в неразрывном, внутреннем, неосознанном единстве. Эта духовная общность, единение отдельного человека и целого, внутри которого он существует, и составляет действительное содержание культуры, оказывающейся в резкой противоположности со всеми формами буржуазной цивилизации, лишь поэтическим отголоском ушедшего прошлого. Единственной сферой, позволяющей человеку уйти от действительности, подняться над ее реальными коллизиями и сохранить свою индивидуальную целостность и уверенность, является искусство, в котором находят свое осуществление высшие, иррациональные способности человеческой души. Мир подлинной культуры — это мир неосознанных, туманных, поэтических символов, мистических сновидений, фантастических грез, мир нереальный, великом сотканный поэтическим воображением. В этом мире человек полностью отрешается от всего общественного, житейского, земного, подчиняясь лишь власти художественного вымысла и интуиции.

Ориентация на художественную деятельность как на единственно возможную область культурного развития человека объясняется в конечном счете положением искусства в буржуазном обществе. По мнению романтиков, эстетическое творчество, требующее в качестве своего необходимого условия свободной индивидуальности, принципиально несводимо к вещным зависимостям от капиталистического производства. Власть вещи над человеком, осознаваемая философами как действие слепой

естественной необходимости, подчиняет себе всю сферу материально-практического существования людей. В этих условиях культура — и прежде всего художественная культура — истолковывается как средство преодоления вешней зависимости, как способ достижения подлинной нравственной свободы.

Однако в условиях прогрессирующего развития буржуазного способа производства надежда на спасение индивидуальности через искусство обнаруживает всю свою несостоятельность и иллюзорность, а сама свобода осознается идеологами буржуазии лишь как полный отказ человека от собственной индивидуальности, как его подчинение абстрактным и формальным предписаниям разума и воли. Сочетание общественного и индивидуального достигается лишь за счет рабского подчинения индивида независимому от него механизму целого.

В учении Канта провозглашается принципиальная невозможность примирения индивидуальной, эмпирической сферы существования, которая рассматривается им как сфера чистой «животности» человека, лишенная какого бы то ни было разумного, общего смысла и содержания, и сферы его разумного и нравственного существования. В кантовском понимании культура — это способность индивида преодолеть ограниченность своего эмпирического существования, возвыситься над эгоистическим стремлением к собственному счастью, продиктованным ему его животной природой, полностью подчинить свое поведение формальным предписаниям нравственного долга. Человек, по Канту, есть конечная цель природы. В качестве такового он делает целью самого себя, а всю окружающую его природу — лишь средством для удовлетворения своих целей. Но, чтобы полагать себя в качестве своей собственной цели, он должен обладать сознанием и свободой, то есть быть разумным и моральным существом. Моральный человек — это и есть конечная цель культурно-исторического формирования личности. В качестве морального существа человек свободен от всех частных, корыстных, эгоистических стремлений и мотивов, полностью независим от природы и от вне его находящихся вещей. «О человеке... как моральном существе, уже нельзя спрашивать, для чего он существует. Его существование имеет в себе высшую цель, которой, поскольку это в его силах, он может подчинить всю природу, или по крайней мере может не подчиниться никакому влиянию природы» (И. Кант. Критика способности суждения. Спб., 1898, стр. 334).

Человек может достигнуть морального существования через способность действовать в различных целях, то есть через способность ставить себе самому цели, вообще «пользоваться природой как средством». Способность к целесообразной деятельности — это и есть культура (следовательно, в его свободе) — это культура (см. там же, стр. 329).

Таким образом, культура понимается Кантом как средство преодоления (но уже не примирения) эмпирического, чувственного существования человека (при котором цель его поведения полагается внешним миром, вещами, природой) и перехода к моральному существованию, где человек полагает себя в качестве цели.

Каковы же, по Канту, условия культурной, то есть свободной и целесообразной, деятельности человека? Ловкость, умение являются первым условием — правда, чисто субъективным, еще не определяющим способность человека самостоятельно выбирать цели. Здесь Кант говорит о значении труда для культурного формирования личности, о необходимости воспитания и развития его деятельных способностей. Эти способности развиваются в человеке в процессе его соревнования и конкуренции с другими людьми и направлены на удовлетворение его естественных, обусловленных его природным началом потребностей. Применяя свою силу и ловкость, осуществляя ту цель, которая заложена в него

природой, а не свободно им предопределена, человек тем самым стремится к собственному счастью, и в этом причина бесконечных раздоров и столкновений между людьми. Кант великолепно улавливает дух взаимной вражды и беспощадной борьбы, характерный для буржуазного общества, заставляющий одних трудиться в поте лица, а других благодаря этому пользоваться и наслаждаться плодами культуры. «Ловкость не могла бы развиваться в человеческом роде как-либо иначе, а не под влиянием неравенства между людьми; ибо большинство людей, не нуждаясь для этого в особом побуждении, как бы механически работает над потребностями жизни и обеспечивает удобства и досуг для других, которые занимаются не такими неотложными делами, делами культуры, науки и искусства, и которые держат первых в состоянии угнетения, суровой работы и минимального наслаждения, хотя и на этот класс малопомалу распространяется кое-что из культуры высших классов» (И. Кант. Критика способности суждения, стр. 330).

Ловкость, практическое умение, развивающиеся у человека в результате неравенства, доставляющего одним наслаждение, а другим — тяжелую и механическую работу, являются существенным, но недостаточным условием культуры. Они делают человека способным к выполнению любых целей, но не дают ему возможность свободно выбирать их и ставить перед собой. Свобода, определяющая подлинно моральное поведение людей и позволяющая им всесторонне раскрыть свои задатки и способности, достигается в разумной и справедливой организации общества, как втором и основном условии культуры. «Формальное условие, при котором только природа может достигнуть этой своей последней цели (культуры. — В. М.), есть то устройство взаимных отношений между людьми, где столкновению взаимно противодействующих друг другу свободных личностей противопоставляется закономерная сила в целом, называемая *гражданским* обществом, ибо только в нем возможно наибольшее развитие естественных задатков» (там же, стр. 330).

Именно в правовом государстве — этой идеальной, по Канту, организации общества — люди освобождаются от тирании естественных и необузданных влечений, приобщаются к более высоким целям, чем те, которые диктуются лишь животной природой человека, согласуются в своей деятельности лишь с требованиями разума и морали.

Моральное существование личности в государстве осуществляется путем прямого подчинения отдельного индивида всеобщим и необходимым, априорно установленным принципам разума и воли, путем аскетического отказа от собственного счастья и наслаждения как цели человеческого поведения. Счастье и культура, чувственное наслаждение и долг рассматриваются Кантом как взаимоисключающие и несовместимые друг с другом цели. В принципе Кант точно выразил основной порок современной ему цивилизации: то, что на одном ее полюсе выступает в виде необузданного разгула низменных страстей, вызываемых жадной обогащения и лишенных какого бы то ни было нравственного, общечеловеческого содержания, то на другом полюсе оборачивается мертвящим однообразием и формализмом стандартизированных предписаний, законов, норм, принципов и пр., составляющих духовный арсенал буржуазной культуры.

Такая же постановка вопроса характерна и для философии Фихте. У Фихте область свободы, «полного согласия человека с самим собой», как «последняя, высшая цель человека», также находится в резкой противоположности с областью эмпирического существования индивида, зависящего «от чего-то вне нас», «определенного внешними вещами». Область природы и область свободы принципиально несводимы друг к другу. Культура и выступает как человеческая способность, «навык», позволяющий преодолеть вещную зависимость путем модификации, изменения вещи, согласно нашим понятиям, и подавления «порочных склонностей», вызываемых в индивиде этими вещами.

Этот бездушный в своей основе механизм и формализм буржуазной культуры в ее отношении к человеку, полностью подчиняющей его действию неведомых для него, за его спиной действующих сил, с особой последовательностью раскрывает Гегель. Он показывает всю бесплодность и иллюзорность романтической попытки спрятаться от действительности в пределах искусства. Искусство, требующее в качестве своего необходимого условия наличия свободной и целостной индивидуальности, несовместимо с развитием современного общества, с его разделением труда и превращением человека в односторонний придаток общественного механизма. Самое лучшее, что может в этих условиях сделать человек, — это сознательно подчинить себя требованиям этого механизма, заставить себя действовать и думать в полном соответствии с потребностями целого, в котором воплощается развитие подлинно разумного начала мирового духа. В этом, собственно, по Гегелю, и заключается культура. Гегель дает глубокую критику буржуазного общества, показывает несовместимость и противоречивость сталкивающихся интересов различных лиц, сословий и корпораций. В буржуазном обществе, говорит Гегель, каждый для себя — цель, все другие суть ничто.

Общественное и личное хотя и предполагают здесь друг друга, но они отделены друг от друга, распались, взаимоотрицают. Буржуазное общество «представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоем физического и нравственного вырождения» (Гегель. Соч., т. VII, стр. 215). Принцип буржуазного общества — «удовлетворение своих потребностей, случайного произвола и субъективного каприза» — ведет к нравственной и умственной деградации человека, к его полной зависимости от внешней случайности и произвола, от вне его находящихся обстоятельств, которые ему неподвластны и им не контролируются.

Задача культуры в этой ситуации и заключается в том, чтобы освободить человека от его субъективного каприза, от произвола его индивидуальных страстей и влечений, поднять его до всеобщих формальных принципов разума и воли, которые, собственно, и должны определять все его поведение и сознание как общественного существа. «Интерес идеи, не присутствующий в сознании этих членов гражданского общества как таковых, состоит в процессе поднятия их единичности и природности через естественную необходимость, так же как и через произвол потребностей, до *формальной свободы* и *формальной всеобщности* знания и воления, процесса превращения субъективности, взятой в ее особенности, в культурную субъективность» (там же, стр. 214—215). Это образование индивида, развитие его до всеобщности и разумности, приобщение его к нравственной жизни государства, целого и есть культура. «Культура в своем абсолютном определении есть поэтому *освобождение и работа высшего освобождения*, а именно, абсолютный переходный этап на пути к больше уже не непосредственной, естественной, а духовной, также поднятой на высоту образа всеобщности, бесконечно субъективной субстанциональности нравственности» (там же, стр. 215—216).

Теоретическая и практическая культура человека, формируя его рас-судок, сноровку, умение и т. д., вместе с тем ограничивает его индивидуальную самостоятельность, превращает его в послушный и дисциплинированный винтик общего механизма. Гегель схватывает основное противоречие культурно-исторического процесса в условиях буржуазного разделения труда, заключающееся в том, что развитие целого, «рода», всеобщих форм общественной жизнедеятельности происходит за счет утраты целостности и всесторонности каждым отдельным индивидом. за счет полной стандартизации человеческого поведения и сознания.



Человек только в абстракции, в сознании может преодолеть калечащее и уродующее его разделение труда. Это и выдается Гегелем за культуру. «Это раздробление содержания посредством абстракции создает разделение труда. Привычка к этой абстракции в потреблении, в познании, в знании и в поведении и составляет культуру в этой сфере,— вообще формальную культуру» (Гегель. Соч., т. III, стр. 310).

Таким образом, уже в домарксистской философии было установлено — правда, это была скорее догадка,— что капиталистическая форма труда с характерным для капитализма господством овеществленного, мертвого труда над живым находится в вопиющем противоречии с существованием полноценной, целостной личности, целиком подчиняет человека как средство производству овеществленного, капитализированного богатства. Это противоречие буржуазные мыслители и пытались разрешить в сфере культуры и морального, интеллектуального, эстетического воспитания индивида. В результате духовные формы человеческой деятельности, те самые, которые политэкономия считала малоинтересными с точки зрения производства капитала, оказались в центре внимания теории культуры.

Культура была целиком сведена к духовному развитию человека. Сама деятельность, как подлинное содержание культуры, оказалась понятой как чисто духовная (теоретическая, художественная и т. д.) деятельность и в этом смысле противопоставлена труду как деятельности, направленной лишь на удовлетворение биологических потребностей человека, имеющей узкоутилитарный, ограниченный характер.

Такая постановка вопроса основывается на реальном положении вещей в капиталистическом обществе, при котором, как указывал Маркс, самодеятельность человека, то есть его существование в качестве свободного и творчески проявляющего себя существа, полностью отделена от производства материальной жизни, от труда, причем последний представляет собой только средство по отношению к материальной жизни как цели и поэтому «отрицательную форму самодеятельности».

Марксистское понимание сущности культуры целиком исходит из действительно существующего человека, непосредственно осуществляющего процесс производства и воспроизводства своей материальной жизни. Маркс подчеркивает, что способ производства материальной жизни, человеческий труд, есть не только и не столько воспроизводство физического существования человека, но прежде всего способ его жизнедеятельности, его «определенный образ жизни», благодаря которому человек производит и воспроизводит себя во всей полноте и всесторонности своих специфических человеческих проявлений, то есть не только как физическое существо, но как существо, практически действующее, мыслящее, чувствующее и т. д. Труд не просто средство удовлетворения биологических потребностей человека, не просто условие его физического самосохранения и выживания (в этом смысле, замечает Маркс, и животное трудится), но главным образом способ универсального развития самого человека, проявляющегося в универсальном освоении и переработке им окружающей природы.

В своей деятельности человек воспроизводит себя как существо общественное, то есть воспроизводит все богатство и многообразие своих общественных связей, отношений с другими людьми. Общественное содержание человеческой деятельности, отличающее последнюю от простого физиологического акта приспособления к действительности, и составляет реальное содержание человеческой культуры.

Из сказанного ясно, что культура существует в двух основных формах: во-первых, в форме предмета, готового результата независимо от того, являются ли этими результатами орудия производства, технические сооружения, научные знания, зафиксированные в языке, художественные произведения, нормы морали и права и т. д.

Во-вторых, культура существует в субъективной форме, в форме субъективных деятельных человеческих способностей, в форме активного содержания человеческой жизнедеятельности. И предметная форма существования культуры (как совокупность результатов материальной и духовной деятельности людей) и ее существование в формах субъективных человеческих способностей являются лишь двумя внешними формами выражения культурно-исторического процесса. Развитие культуры выражается в том, что человек, с одной стороны, создает разнообразный и богатый мир предметов, создает материальные и духовные предпосылки своего собственного существования, а с другой — осваивает эти предпосылки, формирует свои собственные человеческие способности, формирует себя как специфически общественное существо. Другими словами, человек существует в культуре двояким способом: объективно, предметно, и субъективно, деятельно. И предметная форма существования культуры и субъективная, деятельная форма ее существования есть лишь две диалектически переплетающиеся, взаимно переходящие друг в друга формы развития общественного человека. Культура, приобретая то форму покоящегося предмета, то беспокойную форму активной человеческой деятельности, оказывается тем самым процессом общественного развития и формирования человеческой личности.

С этой точки зрения содержание культуры раскрывается как процесс постепенного исторического развития человеческих сил и способностей в ходе трудовой деятельности людей, находящего свое внешнее и непосредственное выражение во всем богатстве и многообразии создаваемой ими предметной действительности. Культура тем самым представляет собой истинно человеческое отношение к окружающему миру — не биологическое приспособление к нему, как у животных, не пассивно- созерцательное его отражение, а его активное изменение и преобразование, совпадающее по своему содержанию с общественным развитием и формированием самого человека. Будучи рационально понята в своей самой общей, исходной основе, культура оказывается не чем иным, как специфически человеческим способом освоения мира, охватывает все многообразные формы этого освоения — и материальные и духовные. Но это означает также, что культура представляет собой наиболее соответствующий природе человека, адекватный ему способ общественного, деятельного существования.

---