

УДК 1(091)

**Богатырев Д. К., Богатырева Л. В., Преображенская К. В.\***

## **ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ ОТ ГЕГЕЛЯ ДО БЕРДЯЕВА**

В статье дается обзор масштабных линий влияния гегелевской концепции философии культуры как задача «постигнуть эпоху в мышлении». Объединяя макроисторические ракурсы с описанием внутренней ценностной иерархии, она стала импульсом для развития философии истории, историософии и философии культуры в западной и русской традициях рефлексии. Философия культуры Бердяева оригинально соединяет линии развития русской мысли, сохраняя главную гегелевскую интенцию понимания мировой истории как объективации духа.

**Ключевые слова:** культура, дух, религия, философия, история, формация, символ, миф, прогресс, смысл

*Bogatyrev D.K., Bogatyreva L.V., Preobrazhenskaya K.V.  
PHILOSOPHY OF CULTURE FROM HEGEL TO BERDYAEV*

The article provides an overview of the large-scale lines of influence of the Hegelian concept of the philosophy of culture as a task to «comprehend the era in thinking». Combining macrohistorical perspectives with a description of the internal value hierarchy, it became an impetus for the development of the philosophy of history, historiosophy and philosophy of culture in the Western and Russian traditions of reflection. The philosophy of culture of Berdyaev connects in an original way the lines of development of Russian thought, preserving the main Hegelian intention of understanding world history as the objectification of the spirit.

**Keywords:** culture, spirit, religion, philosophy, history, formation, symbol, myth, progress, meaning

---

\* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; [rector@rhga.ru](mailto:rector@rhga.ru)

Богатырёва Людмила Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; [bourlaka@mail.ru](mailto:bourlaka@mail.ru)

Преображенская Кира Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, начальник управления научных исследований и социальных проектов, Русская христианская гуманитарная академия; [kira459@list.ru](mailto:kira459@list.ru)

Гегеля нельзя назвать культурологом в современном значении слова, мы не находим работающего термина «философия культуры» в его системе. Тем не менее именно он создал первую систематическую версию таковой, а его вклад в развитие этой отрасли философского знания по-прежнему остается фундаментальным. Практически все линии последующего изучения культуры или продолжают идеи Гегеля, или пытаются их опровергнуть либо модифицировать, отталкиваясь от них. Он внес в рассмотрение культуры историзм, системность, построенную на анализе базовых категорий (которые в последующей философии стали опознаваться как универсалии<sup>\*</sup> и архетипы), а также разработал принцип формационности. Однако главное, пожалуй, заключается в том, что ему удалось обосновать — причем с привлечением, как это ни парадоксально, онтологических аргументов — культуроцентризм в понимании духовной деятельности. В последнем — аксиологическом — аспекте его вклад в современные штудии цивилизационных и социокультурных процессов является основополагающим для западной философии.

Философия культуры, а тем более культурология — вещь относительно молодая в истории мысли. Для античности культура была частью природы или надстройкой над таковой, само человеческое творчество рассматривалось как подражание природе. Софисты впервые поставили проблему искусственного, но свою детальную разработку она получает только в Новое время. В рамках дохристианского метанарратива, согласно которому «ничто не происходит из ничего», по-другому быть и не могло. Картина мира, инспирированная библейским откровением, имеет качественно иную категориальную структуру. Онтология обретает вертикальное измерение — в дополнение к плоскостной оптике, которая свойственна античности. «Под» сущим размещается Ничто, из которого создается мир, что делает его принципиально уничтожимым. «Над» сущим размещается Бытие, субъектом которого выступает абсолютная личность — Бог. В строение сущего вводится чудо: Бог творит мир из ничего свободным актом Своей Воли. Творение, осуществляющее божественной личностью, умножает в мире Благо через Красоту.

Человек в библейской картине мира рассматривается как венец творения, также наделенный демиургической потенцией. Она, однако, не реализуется в мире так, как это изначально определил Создатель. Причина — грех, который превращает творение, замысленное в качестве синергии Бога и человека, в моногностическую деятельность людей, подталкиваемых горделивым стремлением стать «яко бози». Абрисно очерченный метанарратив, породивший Средневековье как тип культуры, предопределил далеко не первое место человеческой креативности в ценностно-смысловой иерархии верующего христианина. Спасение, понимаемое в первую очередь как загробное избавление от вечных муks, выступало бесспорной аксиологической доминантой. Демиургические успехи людей могут подпитывать их гордыню, которая осложняет спасение. Легенда о докторе Фаустусе — продукт зрелого Средневековья. Однако познание и творчество, если убрать искажения, привнесенные грехопадением, в действительности суть библейские ценности.

---

\* См.: Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006. 1000 с.

Новое отношение к человеческому творчеству знаменует собой Ренессанс. Миф о человеке-творце, наиболее ярко изложенный Пико делла Мирандолой, становится эзистенциально-аксиологической основой новоевропейской («фаустовской», по Шпенглеру) культуры. Существенным в этой неомифологии человека-демиурга является то, что элиминируются не последствия грехопадения — как того требует христианство, — а сама идея падшести и догмат первородного греха. Ф. Бэкон формулирует грандиозную программу «великого восстановления наук». Появляются утопии, построенные на убеждении, будто бы человек «делает историю сам», и мечтах о земном рае, пути к которому пролегают через научно-технический прогресс. Просветители, вдохновляясь мифом о якобы «добром по своей природе человеке», который был наиболее ярко сформулирован Ж. Ж. Руссо, ведут борьбу против «реакционной» феодально-монархической государственности и пережитков средневекового «мракобесия», бережно хранимых в недрах христианских церквей. Революционные изменения, произошедшие в Новое время в обществе, культуре, религиозной сфере и экономике, наглядно подтверждают реализацию демиургического потенциала человечества. История и вправду ускорилась, и человек стал переживать себя ее творцом. Результатом исторических трансформаций стала новая культура. Начиная с первых гуманистов осознается различие эпох и концептуально оформляется членение европейской истории на древнюю, среднюю и новую. Назревала насущная для философии потребность «постигнуть эпоху в мышлении». Философия культуры Гегеля стала «духом эпохи, выраженным в мыслях».

Гегель вроде бы разделяет убеждения идеологов Просвещения о самостоятельности человека, прогрессе истории, значении науки и первостепенной роли разума. Однако он придает им глубину, которая самим просветителям неведома. Историю, согласно Гегелю, делает не человек, а дух. Дух у Гегеля — реальность божественно-ангельско-человеческая. Идея в целом несомненно правильная, хотя конкретные линии взаимодействия духовных иерархий прочерчены немецким философом и не верно. Человеческий род действительно творит историю и культуру, но эта демиургическая мощь имеет сверхчеловеческий онтологический источник. Подобная ситуация и с идеей Разума. Разум, о котором пишут просветители с восторгом подростков, осознавших свою способность принимать самостоятельные решения, не более как рассудок, «тусклый свет» которого и есть Просвещение. Согласно Гегелю, сам Бог — это абсолютный Разум. Он-то и правит миром, как это провозгласил еще Анаксагор. Новоевропейское Просвещение в такой оптике представляет собой необходимую ступень, но только ступень к более высоким стадиям разумности. Поскольку миром правит Разум, история и представляет собой прогресс. Откровение продолжается, Бог творит историю, смыслом которой является «прогресс в сознании свободы». Прогресс получает под пером великого философа благословение самого Господа Бога, а вовсе не инициаторов ребяческих наскоков на Церковь. Однако именно опора на нарративы Просвещения создала благоприятные условия для восприимчивости (хотя бы частичной и искаженной) гегелевских концептов.

Дух вечно творит-порождает (эти понятия у Гегеля спутаны) самого себя. Этому посвящена первая часть системы абсолютного идеализма — «Логика». Далее дух отчуждает себя в инобытие: Бог творит природу. Соответственно, вторая часть системы — «Философия природы». Наконец, в истории — через человека — дух возвращается к самому себе. Согласно Майстеру Экхарту, человек выступает «зеркалом», в котором Творец, созидающий мир, узнает самого себя. Гегель воспроизводит этот мифо-концепт «германской теологии», но уже не столько в мистическом, сколько в культурологическом ракурсе. Гегель подхватывает мысль, формулированную великими предшественниками Аристотелем и Кантом: мы познаем поистине только то, что сами создаем. Дух, согласно Гегелю, познает себя в процессе самовторения, которое у него равно саморазвитию. Точнее говоря, творчество «спрятано» у Гегеля внутри саморазвивающегося духа и будет осознано в качестве подлинной основы развития только Бергсоном и Бердяевым. Природа в системе абсолютного идеализма оказывается онтически «ниже» культуры. В природе дух скован, она его инобытие, а в истории он уже «у себя дома». Подлинным самосознанием духа является культурно-историческая сфера. Сама «Философия духа» у Гегеля подразделяется на а) субъективный, б) объективный, в) абсолютный дух. Объективный дух включает в себя осмысление собственности, семьи, морали, нравственности и государства, а также всемирной истории. Абсолютный — искусство, религию и философию. Искусству посвящены «Лекции по эстетике», религии — «Философия религии», а философии, помимо «Лекций по истории философии», — вся система. Гегелю удается создать нечто вроде философии самой философии, причем именно потому, что он трактует эту деятельность духа через рассмотрение ее места в культурном пространстве и историческом времени. Содержание объективного и абсолютного духа есть философия культуры Гегеля. Первым вариантом вполне можно считать «Феноменологию духа (Науку об опыте сознания)», поскольку культура и есть сознание, самосознание и разум в объективированном, опредмеченнем, символизированном состоянии.

Гегель впервые посмотрел на сущее, включая все перечисленные формообразования — природа, история, культура, — сквозь призму развития. Даже вечность выглядит у него динамично, представляя собой «процесс логического развития Понятия». Высшим в развитии природы выступает биологический организм. Но формирования, которые создает дух в истории, объективируя самого себя во внешних формах — феноменах, артефактах, традициях, институтах, учреждениях, — выше (сложнее, динамичнее, уникальнее), нежели порождения природы. Культура — это уже сфера явленной свободы, тогда как природа представляет собой реализацию низлежащих логических категорий — необходимости и случайности. Природа развивается, потому что Бог ее развивает (творит, созидает). Культура представляет собой ступень, на которой созданное сущее — человек — само включается в процесс самосозидания. Перед нами, как следствие, куда более сложная система, нежели живая материя. Формообразования духа не замкнуты в себе, наподобие биологических видов. Социальное животное, именуемое человеком, в течение всего одной биологической жизни исполняет разные функции, реализация которых про-

исходит в ряде соположенных формообразований духа — семье, государстве, науке, образовании, искусстве, религии. Отец семьи, например, и гражданин, ученый или педагог, любитель оперы и философии Канта, а также член Церкви. Именно в культуре человек становится личностью, носителем разных социальных ролей и функций. Тогда как заяц — только заяц, а медведь — всегда не более чем медведь.

О развитии культуры Гегель учит как в макроисторическом плане, так и в аспекте ее внутренней иерархии. В первом ракурсе он выступает создателем формационной концепции культурно-исторического развития, которая включает три стадии — восточный, греко-римский и христиано-германский миры. Формационная схема обрела влиятельных сторонников. В качестве ее модификаций следует рассматривать марксистское учение об общественно-экономических формациях, концепции позитивистов, опирающихся на идею стадий социального роста, где главным является прогресс науки и техники (от трех стадий, которые О. Конт представил в качестве якобы универсальной схемы исторического развития, до современных теорий постиндустриального общества). Даже Шпенглер, который вроде бы «разорвал» нить истории, не отказался от самого принципа формационности, лишь превратив «культурно-исторические типы» (термин Н. Данилевского) в подобие самозамкнутых монад. Тойнби предлагает уже более сложную модель, в которой сочетаются локальные эволюционные циклы и универсальность, фундированная идеей Промысла.

В иерархическом аспекте речь идет о ранжированности субъектов культуротворчества и о внутренней иерархичности самой культуры. Хотя и все входящие в поток истории народы создают государства, внутри коих реализуются институты семьи, собственности, нормы морали и нравственности, далеко не все из них способны к созданию нового субстанционального содержания, которое относится к области абсолютного духа. Не все народы способны к со-зиданию новых форм в области искусства, религии, философии. «Народ без метафизики — как храм без алтаря». Гегель использует разделение народов на исторические и внеисторические. Первые творят историю, а вторые в лучшем случае соучаствуют в этом процессе. Древние китайцы, индузы, египтяне, персы и евреи составили историю восточного мира, а греки и римляне — содержание второй формации. Гегелевская схема отличается от классического деления истории на античность, Средневековье и Новое время. Византийское и католическое Средневековье оказываются у него по их духовному смыслу еще в поле притяжения греко-римского культурно-исторического мира. Новую формуацию создают Реформация, выявляющая, по убеждению Гегеля, подлинное содержание христианства, и Просвещение. Если же говорить о народах, то «драйверами» новоевропейской культуры выступили англичане, французы и немцы, которые символизируют, соответственно, принцип единичного, особенного и всеобщего в логике Понятия. Если рассматривать (вслед за Гегелем) культуру в качестве смысла истории, то его рубрикация во многом оправданна (итальянцам, сформировавшим по преимуществу Ренессанс, и голландцам, вклад которых и в Северное Возрождение, и в Реформацию трудно переоценить, места не нашлось). Хотя можно из таких посылок сделать весьма различные выводы, вплоть до расовой неполноценности и изначальной склонности славян

(которые у Гегеля находятся «вне истории», а П. Чаадаев лишь повторил этот тезис от лица самих славян) к рабству. Надо, однако, заметить, что Гегель был далеко не единственным европейцем, рассуждавшим в таком ключе. Расизм все-таки изобрели англичане, а «бремя белого человека» можно рассматривать в качестве его культурного манифеста, излагающего «объективные истины» в легкой и доступной форме. Любимый Гегелем Аристотель высказывал сходные соображения о различных предрасположенностях разных народов, правда задолго до Рождества Христова.

Впрочем, согласно Гегелю, даже исторические народы уходят со сцены, исполнив миссию, предназначенную им Пророком, либо они останутся в истории на ролях прозябания, как современные ему китайцы и индуисты. И хотя вроде бы в XXI веке сбывается предсказание К. Ясперса о возвращении Индии и Китая в большую политику, это никак не опровергает тезис Гегеля о том, что доподлинно творческая роль дается народу во всемирной истории только один раз. В сочетании же с высказанной Гегелем идеей, будто «всемирная история движется с Востока на Запад», такой взгляд на историчность предполагает создание цивилизаций западнее Европы, хотя сам Гегель об Америке ничего путного не сказал. Интересно также его предсказание о том, что политика станет глобальной. Похоже, лидерство США в процессах глобализации латентно содержалось в гегелевской философии истории и культуры.

Говоря о структурной иерархии культурного пространства у Гегеля, следует отметить фундаментальное значение, которым он наделил семью, частную собственность и государство. Некоторые пассажи «Философии права» представляют собой прямо-таки гимны семье. Частная собственность — основа цивилизации, ведь во владении вещью объективируется принцип личной свободы. В этом Л. фон Мизес — прямой продолжатель дела Гегеля, однако в отношении к государству их взгляды, конечно же, разнятся. Мало кто из великих философов так высоко оценивал роль государства в культуре. Гегель даже называет государство «поступью Бога в истории» (Гегель, 1929-1959, 8, 27). Чиновничество, как следствие, оказывается лучшим из сословий. В любви к государству — расхождение Гегеля с либерализмом (хотя его вклад в развитие этой идеологии сложно переоценить) и, возможно, одна из причин влечения к Гегелю государствоцентричной русской культуры. Марксисты связывали исторический прогресс как раз с «отмиранием» вышеназванных институтов. Марксистская инициатива по радикальной трансформации семейных отношений, к счастью, воплощения в рамках ранних стадий советского цивилизационного проекта не обрела. Зато либеральные глобалисты активно приступили к демонтажу этих опор культуры (в первую очередь традиционной семьи) уже на почве самой «цивилизованной» изо всех мировых цивилизаций.

Высокая оценка института образования в гегелевской философии культуры вполне естественна. Здесь Гегель выражает дух эпохи Просвещения, но, как и в отношении других просветительских концептов, открывает глубину. Понятие к образованию обусловлено не только общей рационалистической установкой, восходящей еще к классикам античной философии, которые видели в образовании основу цивилизации, но и собственно гегелевским

представлением о формационном развитии духа. Образование у Гегеля — не только система учреждений, но сам процесс построения человеком самого себя в качестве личности. Вполне логично, что сама жизнь великого философа была неразрывно связана с образовательными институциями.

Разделы, посвященные абсолютному духу, представляют собой самые содержательные части гегелевской системы. Каждая из трех сфер заслуживает отдельного анализа, мы же остановимся только на оценке их места в строении культурного континуума. Показательна сама иерархия: искусство — религия — философия. Ведь Гегель излагает свои мысли по принципу восхождения от низшего к высшему. Искусство представляет собой дух, который объективирует себя в чувственных формах. Истина проявляется в искусстве, как Красота. Представления народов о прекрасном эволюционировали в соответствии с общей логикой развития духа, как она видится Гегелю. Символизм оказывается низшей формой искусства, свойственной древним. Классическое искусство представляет собой баланс формы и содержания, а романтическое образует переход к религии, поскольку содержательно уже не вмещается в чувственную сферу, разрушая ее.

Религия представляет собой сферу непосредственного общения со сверхчувственным. Важнейшим изъяном гегелевской философии искусства и религии является неправильное понимание и, как следствие, недооценка символа. Она обусловлена культурологически — Реформацией и Просвещением, но также и доходящим до логического гностицизма рационализмом самого Гегеля, претендовавшего на то, что он в своей философии якобы видит истину «без покровов». Религии рассматриваются Гегелем сквозь призму развития. Христианство выступает его вершиной, а протестантство — наиболее адекватной формой христианства как «абсолютной религии». Православие, как, впрочем, и все Средневековье, оказывается не столь и значительной ступенью в развитии духа, которая пройдена и осталась далеко в прошлом. Непонимание значения символа вкупе с уже отмеченным диалектико-логическим гностицизмом приводит Гегеля к положению, что основной формой проявления истины в религии выступает представление. Тем не менее, несмотря на все недостатки, философия религии Гегеля резко выделяется на общем фоне дискурсов эпохи Просвещения. Религия у Гегеля относится к самой сердцевине культуры. «Гибель богов», которым поклоняются народы, приводит к закату исторической эпохи. Нет культуры без религии, даже столь превозносимая Гегелем философия лишь возводит, по его собственному мнению, содержимое религиозных представлений к уровню понятия. Однако обоснованное Гегелем размещение религии внутри культуры создает плацдарм, с которого атакуют религию Маркс и Ницше, а их критика куда более серьезна, нежели поверхностный атеизм и антиклерикализм просветителей. Маркс относит религию вместе с философией и искусством к сфере идеологии, значение которой, надо признать, Гегель упустил. Поскольку идеология неуничтожима, сохраняются и ее извращенные религиозные формы, здесь корни постсекулярной гипотезы, вызревшей в неомарксистских кругах. «Сумерки богов» Ницше также вытекают из гегелевского историзма и растворения религии в культуре. Понятие символа дает возможность осмыслиения религии как реальности, с одной стороны,

внутри, а с другой — метакультурной. Этот ход был предпринят в русской религиозной философии у Н. Бердяева, П. Флоренского, А. Лосева.

Место, которое у Гегеля занимает философия в культуре, совершенно уникально. Никто из великих философов не придавал ей такого значения. Вл. Соловьёв пишет, что Гегель может быть назван «философом по преимуществу потому, что только для него одного философия была всем... У других мыслителей она есть старание постигнуть смысл сущего; у Гегеля, напротив, само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление» (Соловьев, 1988, 2, 419). Это «всё» следует понимать в контексте культуроцентризма Гегеля, сводящего смысл духовной жизни к созиданию культуры. В философии сам Бог осознает себя в образах, которые создаются человеческим разумом. Точнее, следует вести речь о понятии. Понятие у Гегеля — совсем не то, что подразумевается в школьной логике. Оно — логос, являющийся образом и подобием Логоса, который сотворил мир. У Гегеля, и в этом суть его диалектико-логического гностицизма, сформулированный в Библии принцип подобия разума человека Божественному доходит почти до тождества. Именно философ оказывается «малым богом». Творцов истории и культуры, как ее объективации, — много, это политики, поэты, композиторы, художники. Но постигают дух, который ими всеми движет, полустихией, в адекватной ему форме понятия только «немногие одинокие», отторгнутые обществом в абстрактную стихию чистой мысли. Соответственно, вся культура, как плод коллективной демиургии человеческого рода, оказывается пронизана философией. Философия, таким образом, существует в двояком виде — как «душа культуры» (так позже переформулировал эту гегелевскую идею Маркс), то есть, то, чем дышат люди в качестве политических животных, и как «эпоха, постигнутая в мышлении» (Гегель, 1929–1959, 7, 9), то есть продукция профессионалов, способных прочитать «письмена духа», написанные «серой краской по серому» (там же, 17). Получается, что в системе абсолютного идеализма мир начинается с Мысли (что, в общем-то, недалеко от библейского: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1: 1) и заканчивается мыслью. Идея о пронизанности философией всей культуры здравая, так же как и о заимствовании базового содержания из религиозной сферы, проблема же — в неверной оценке понятия и символа. После Гегеля в Европе основные тенденции в понимании культуры заключаются, скорее, в отходе от библейских предпосылок.

\* \* \*

Практически все значительные европейские мыслители после Гегеля предложили свои варианты философии культуры. При этом какие-то идеи великого философа в этих построениях восприняты и модифицированы, другие оттогнуты. Марксисты и позитивисты совпадают с Гегелем в понимании человеческой истории как единого прогрессирующего развития от формации к формации, но не совпадают в объяснении механизмов движущих сил, а частично и целей. У классиков марксизма не было, также как и у Гегеля, философии культуры в терминологическом строгом значении, эту роль выполнял исторический материализм — диалектико-материалистическое понимание истории. В неомарксистской среде уже появилась собственная

философия культуры\*. Маркс переносит центр тяжести в такую сферу культурно-исторической жизни, которая Гегелем лишь обозначена. Речь идет об экономике, над которой надстраивается сфера политического, а над ней, в свою очередь, идеологического. Как и у Гегеля, культура пронизана противоречиями, однако их суть сужается до классовой борьбы. Коммунизм в значении высшей цели истории — это, конечно, не вершина духа в гегелевском его понимании, но, поскольку построение коммунистического общества предполагает «раскрепощение всех сущностных сил человека», ожидается, похоже, и взлет культуры.

Позитивисты на роль «драйвера» культурно-исторического прогресса выдвигают научно-техническую сферу. Она близка к экономике, но все-таки хозяйство зависит от техники, а та, в свою очередь, от науки, но не наоборот. Место общественно-экономических формаций, учение о которых определяет в историческом материализме понимание и социума, и культуры, в позитивизме занимают формации, так сказать, технико-хозяйственные. От «закона трех стадий» Огюста Конта до современных концепций перехода от аграрного к индустриальному и далее к информационному (постиндустриальному) обществу. Идеал либерально-позитивистских проектов связан с личной и социальной свободой и максимальным технологическим ростом, который опять-таки предполагает высокую человеческую креативность. Постпозитивизм отмечает влияние общего социокультурного контекста на науку и в этом по-своему воспроизводит Гегеля.

Иrrационалистические концепции культуры продолжают романтическую линию критического отношения к рационализму и прогрессистским упованиям Просвещения. Начало было положено еще при жизни самого Гегеля Шеллингом, который сумел концептуализировать и систематизировать представления немецких романтиков (насколько это, конечно, возможно при общем мистико-поэтическом настрое). Шеллинг — ставит искусство выше философии, а в ранний период и выше религии. Гений — малый бог, а сам Бог у романтического философа — творец красоты, поэтому мир в целом и есть произведение искусства. Шеллинг восстанавливает символ в его законных правах. Эта тема позже будет подхвачена как в Европе (Э. Кассирер), так и в России. Тему особого значения музыки, пифагорейскую по своему происхождению, будут развивать Шопенгауэр, Ницше, Бердяев, Скрябин, Лосев. Музыка станет ключом к онтологии. В поздней (позитивной) философии Шеллинг считает главным проявлением Абсолютного в культурно-исторической сфере уже миф, религию и Откровение. Значение мифа в последующих версиях философии культуры на Западе становится одной из базовых доминант. С религией, а тем более Откровением, не так. Скорее, заметна тенденция редуцировать их к мифу.

Наиболее рельефно иrrационалистические мотивы после классики выражены, пожалуй, в философии жизни. Идея развития сохраняется, но формируется иrrационально-стохастическая версия, альтернативная гегелианству,

\* См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997; Адорно Т. Социология музыки. М.; СПб.: 1999; Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 1994.

марксизму и позитивизму, но не тождественная при этом и мистическому эволюционизму позднего Шеллинга. Культура, скорее, застывшая жизнь, чем ее вершина. Объективация (как позже скажет Бердяев) неизбежна, а красота и совершенство творений культуры оказываются свидетельством скорой смерти породившей их эпохи. Это, впрочем, не так и далеко от идеи самого Гегеля, но эмоциональный настрой другой, более «осенний». Название известной книги Хейзинги — говорящий символ\*. Опять-таки центральным, как у Ницше, так и у Бергсона, который представили разные версии философии культуры, оказывается принцип свободы. Творчество духа освобождается от свойственной Гегелю логизации путем фактического умаления интеллекта до, можно сказать, «аппендикса жизни». Мистический эволюционизм Бергсона в чем-то подобен мистическому логицизму Гегеля. Человек и Абсолют сливаются так, что граница между ними неразличима. Ницше делает более радикальный шаг: если у Гегеля божественный дух отождествляется с человеческим, то Ницше предлагает его полную замену человеческим, что и позволит людям в конце концов достичь сверхчеловеческого состояния. Активно используются мифы (Аполлон, Дионис, Заратустра), начинается создание неомифологии. Из концепта «гибели богов» Шпенглер делает вывод об умирании «фаустовской» культуры.

Основным методом познания социокультурных явлений вместо диалектики становится герменевтика. Она была не чужда и Гегелю. Однако он претендовал на то, что за словами прозревал эйдосы, тогда как герменевтика в послегегелевском смысле куда более осторожна, вплоть до редукции сути исключительно к интерпретациям, которые обусловлены опять-таки исторически. Историзм в толковании культуры, например, у В. Дильтея прямо вытекает из гегелевского. Эволюция герменевтики обнажает потенциальный релятивистский исход, когда все в конечном счете тонет в истолкованиях и трактовках. Гегель выступал в роли оракула абсолютного духа, а последующие герменевты ведут себя скромнее, и релятивность исторического рассмотрения проявляется куда рельефнее.

Концепции культуры неокантианцев и представителей философии жизни объединяет акцентуация понятия ценностей. Эта идея концептуализирована преимущественно в неокантианстве, особенно у Г. Риккerta. Ценности трактуются как трансцендентальные (априорные, чистые) понятия — категории практического разума. Анализ категорий духа — сильная сторона философии культуры Гегеля, именно она придает ей системность. Однако у Гегеля категории духа чрезмерно зависят от категорий логики, их специфически надлогический статус порой малозначителен. Благодаря акцентуации иррационального и восстановлению значения символа ситуация изменилась в лучшую сторону, хотя имплицитно интенция рассматривать культуру как структурированную преимущественно аксиологически (и в первую очередь сквозь призму категории свободы) содержалась уже у Гегеля. Переход к рассмотрению социально-антропологической сферы сквозь призму именно аксиологических категорий, порядок которых образует «логику сердца», совершил уже Макс Шелер. Система

---

\* См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995.

аксиологических категорий, предложенная Шелером, по своим структурным параметрам — антитетичность; снятие; иерархичность — подобна гегелевской.

Символ и миф, вытесненные Гегелем в «седую древность», были как-то восстановлены в попранных Просвещением правах. В этом плане «Философия символических форм» Эрнста Кассирера казалась бы лучшим манифестом «нового курса». Но имеется значимый нюанс: символизируется не до- и не сверхчеловеческое, а глубина (в принципе нами не постижимая) самого человеческого. Отсюда и тезис Кассирера, который, собственно, и сделал возможным существование культурологии как самостоятельной науки: «Культура — функция от себя самой». Вечность (как позже скажет Э. Гуссерль) «выносится за скобки». Достаточно грустно. Гегелевская позиция (если вынести за скобки хотя бы позу оракула) давала все-таки галерею образов вечности, созданных Духом в его развитии-самосознании. Хотя в неокантианстве нет и редукции к «слишком человеческому», как у марксистов и позитивистов.

Линейный европоцентризм гегелевской культурфилософии трансформировался через предложенное Шпенглером радикальное отрицание, сопровождающееся редукцией религии к культуре, духа к «надстройке» над «душой народа», а души в конечном счете к мифу, первофеномену и первосимволу, к более сложной модели действия Промысла в развитии цивилизаций, предложенной А. Тойнби. Другое ответвление понимания соотношений формационности и уникальности представляет группа социально-философских концепций (Кондратьев, Сорокин), согласно которым типическое с завидной периодичностью воспроизводится в разные фазы истории. Сорокин предполагает говорить о разных типах цивилизаций\*.

Казалось бы, ничто не отстоит так далеко от абсолютного идеализма, как психоаналитические теории культуры. Тема пола, центральная для фрейдистов, действительно у Гегеля места не нашла, разве что в качестве еще одной иллюстрации противоречивости бытия. Иррациональное на терминологическом уровне у Гегеля вроде бы отсутствует. Однако фактически оно спрятано у него в зазорах между категориями, образуя скрытую энергию диалектических скачков. Психоанализ кажется ближе по онтологическим установкам к волонтаризму философии жизни. Психоаналитические и волонтаристские концепции культуры возникают в отталкивании от Гегеля. Но и это не совсем так. Можно найти точки соприкосновения. Ведь категории, которые, по Гегелю, фактически управляют развитием, наподобие «чистых духов» (Гегель так имеет категории, как в теологии называют ангелов), действуют по отношению к массе человечества бессознательно. Известен его афоризм о г-не Журдене, который всю жизнь говорил прозой, но не подозревал об этом. На уровень категориального осмысления культуры выходит, однако, только К. Г. Юнг.

Юнг не просто восстанавливает значение символа, но делает его центральным понятием. Для современной философии культуры идеи Юнга имеют первостепенное значение. Архетип стал одним из базовых концептов, наряду с ценностью, универсалией, экзистенциалом и эпистемой. Фрейдовского пансикуализма Юнг никогда не разделял, но главным является все-таки поворот

---

\* См.: Сорокин П. Социальная и культурная динамика. СПб.: РХГА, 2002.

к духовной трактовке бессознательного на основе онтологического понимания мифа. Ключевой фигурой в таком повороте выступает поздний Шеллинг. Архетипы, открытые Юнгом, можно трактовать по-кантиански — как некие полуиррациональные категории культурного бессознательного. Но можно и ближе к Гегелю — как универсалии, которые работают на дологическом уровне. Можно трактовать архетипы и духовно-онтологически — как некие существа, описанные в «Тибетской книге мертвых»\*, но это уже выходит за рамки философии культуры.

Экзистенциалистская философия культуры выглядит антиподом гегелевской. История уже отнюдь не является торжеством разума, бодро шествующего ко все более содержательным формациям. Она движется противоречием — как и у Гегеля, — но уже между смыслом и абсурдом. Религиозные экзистенциалисты акцентируют смысл, атеистические — абсурд. Смысл — в общении: человека с человеком и человека с Богом (Бубер М.; Бердяев Н. А.). Культура — среда этого общения — «место встречи личности с личностью». В свете категории абсурда культуротворчество предстает по своему итоговому смыслу сизифовым трудом, как в «Мифе о Сизифе» у А. Камю.

А линия рассмотрения культуры на основе ценностей конгениальна построениям Юнга и экзистенциалистов. Тему ценностей развивали неокантианцы, а подхватили феноменологи. Мы солидарны с концепцией М. Шелера, открывшего слой категорий сердца, специфика которого у Гегеля чрезвычайно редуцирована. Шелер не успел создать развернутую философию культуры, но сами подходы представляются перспективными\*\*.

После Второй мировой войны в европейской философии персоналистический пафос экзистенциалистов постепенно затухает, сохраняясь скорее в теологии, особенно в неотомизме. Приходит мода на структурализм. Понятие эпистемы, предложенное М. Фуко, можно рассматривать как трансформацию гегелевского концепта категорий духа с учетом марксистских, кантианских, феноменологических и психоаналитических трактовок культуры. Структуры, которые, по мнению структуралистов, пронизывают социально-культурную сферу от первобытности до современности, также подобны гегелевским категориям, но уже без диалектики и без иерархии. В первом случае исчезает горизонтальная динамика, что в принципе соответствует нарастанию скепсиса по отношению к мифу социального прогресса. Во втором случае наступает эра категориальной и аксиологической (уже Н. Гартман отказался от иерархии ценностей) «демократии». Структуры становятся подобны атомам Демокрита. Если у Гегеля центром категорий оказывается Бог, у Шелера — Святыня (фактически образ Бога в душе человека), у кантианцев и феноменологов — хотя бы трансцендентальное Эго, то в структурализме исчезает уже и сам трансцендентальный субъект. Следующим вполне закономерным шагом

\* См.: Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления (автобиография). Мн., 2003.

\*\* См. Богатырев Д. К. Ценности как проблема европейской и российской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — СПб., 2017. — Т. 18, № 4. — С. 75–90.

станет постмодернистское видение культуры сквозь призму концепта «ризомы», структуры без центра и периферии. Ценность святости ничем не отличается от ценности пользы, а истины — от удовольствия. Полное торжество аксиологической и экзистенциально-смысловой демократии представляется вполне логичным завершением культуроцентризма в понимании духа, обоснованного Гегелем.

\* \* \*

Философия культуры в России — тема, которая заслуживает отдельного рассмотрения. В данном случае мы завершим ею обзор гегелевских культуро-софских идей, поскольку отношение к Гегелю и в этом случае выступает очень показательным зеркалом. Русская философия культуры является продолжением идей Гегеля и в то же время, как это следует из гегелевского понимания развития, их отрицанием. Мы ограничимся преимущественно религиозно-идеалистическими концепциями, поскольку материалисты и позитивисты в данном вопросе малооригинальны и зависимы от западных влияний.

Наследуются важнейшие концепты гегелевского понимания культуры — пневмо- и логоцентризм, развитие, ключевая роль христианства. Отрицается культуроцентричность в понимании работы духа в истории, понятиецентризм, европоцентризм (германофильство). Культура у Гегеля есть плод деятельности мыслящего духа в истории, а мышление пронизывает все сущее в качестве его бытийной основы, поскольку сквозь него просвечивает Логос, сотворивший мир. При этом формообразования абсолютного духа суть максимум, выше которого, собственно говоря, ничего и не предполагается. Происходит, можно сказать, полная имманентизация трансцендентного, получающая к тому же под пером великого философа теологическую санкцию. Сквозной интуицией русской религиозной философии, особенно ярко выраженной Соловьевым и Бердяевым, является представление культуры в качестве онтологически срединного мира. Культура — не вершина духа, а плод его усилий в земной жизни, путь от зверочеловека к Богочеловеку. Онтологически выше культуры — Царство Божие, наиболее зримым воплощением которого на земле выступает Церковь. Как следствие, частным выводом из этой общей посылки оказывается критика философиицентризма. У русских мыслителей не философия, а религия оказывается центром абсолютного духа в его земных воплощениях. Справедливости ради заметим, что у Гегеля религия тоже находится «в центре», но, так сказать, в пространстве духа, а не по иерархии. Философия же, поскольку она достигает стадии Понятия, выше религий, которые, конечно же, дают философствующему разуму материал, но адекватной ему формой понятия не обладают, а значит, и не достигают подлинного совершенства, которое состоит в единстве формы и содержания.

Для большинства представителей русского идеализма религия, конечно же, не тождественна Царству Божию, не исключая и самого христианства. Религия сама развивается, как учат Гегель и Шеллинг, от низших форм к высшим. Но при этом религия выступает наиболее приближенным к трансцендентному, реальность которого никоим образом не редуцируется к имманентному и человеческому. Религии суть символы, а точнее говоря, первосимволы бого-

человеческих отношений, развитие которых представляется не как эволюция, а как полисубъектная драма.

Православие с его мистицизмом и неотмирностью, а также с учетом российской специфики, вовсе не создает предпосылок для чрезмерной сосредоточенности на культуротворчестве. Скорее наоборот: внимание к «наукам и искусствам гибнущего века сего» отвлекает от молитвенного делания, возбуждает гордость и самомнение, а «составление собственного разума» и вовсе духовно опасно. Просвещение в России, начиная с Петра I, было делом по преимуществу государственным. Надо сказать, что в целом русской религиозной философии удалось пройти между Сциллой религиозного обскурантизма и Харибдой гуманистического культуропоклонничества.

Символ не ниже, а выше понятия. В основе отечественной культурфилософии лежит мистическая онтология символа. В этом аспекте ключевыми фигурами выступают Вячеслав Иванов, Павел Флоренский, Сергей Булгаков и Алексей Лосев. Искусство, в силу его символизма, отчуждение от которого разлагает самое искусство, оказывается, по мнению Булгакова, ближе к религии, чем философия. Философия строится на рационализации, которая, говоря языком Макса Вебера, «расколдовывает» мир. В этом процессе надрываются корни древа культуры, которые тянутся, по образному выражению П. Флоренского, «вверх, к небу» — к вечности. Понятие дает нам возможность овладеть информацией, сделать ее своей и послушной. Тем самым создается иллюзия, что сущностное содержание превращается в собственность. Но эйдосы сами по себе невозможно «приватизировать». Если низшие идеи еще можно «присвоить», пользуясь их энергией в обустройстве земной жизни, в чём и заключается, собственно говоря, сущность научно-технического прогресса, то высшим идеям и ценностям можно только подчиняться и служить. Новоевропейская наука действительно стала эффективным инструментом овладения миром. Вавилонская башня цивилизации, кажется, вот-вот уже достигнет Неба, а гегелевская философия культуры с ее пафосом Понятия, которое позволяет человеку не только «видеть Бога, как он есть», став его живым зеркалом, но даже и стать «малым богом», является одной из главных идеологических пружин этой горделивой интенции господства над миром вместо Бога. Гегель, если бы дожил до наших дней, вряд ли одобрил бы то безудержное потребление, сущность которого Жак Мартен справедливо характеризовал как «демиургический империализм по отношению к материальным ресурсам». Тем не менее, обоснованные им (что особенно важно — с привлечением теологических аргументов) проникающие друг в друга культуроцентризм и понятиецентризм оказались духовно важным обоснованием новой Вавилонской башни. Первыми это увидели увлекшиеся его философией, но и переболевшие ею ранние славянофилы Киреевский и Хомяков. Философия, замыкающаяся в процессах рационализации, превращается в хождение по кругу. Рационализация мистического и духовного опыта неизбежна, без нее невозможно построение культуры. Но она не цель, а средство, которое делает доступным содержание онтически высших слоев духовной жизни людям, к ним непосредственно не приобщавшимся. Рационализация превращает откровения и открытия в правила, механизмы социального действия и культурного вос-

производства. Но не она открывает их, это дело духовного опыта. Тем более понимание не создаёт сам эйдос, только формулирует его концепт.

Идея развития сыграла с Гегелем, приложившим к сотворению этого концептуального кумира современности едва ли не основные усилия, злую шутку. Символизм действительно был распространён в Древнем мире. В логике новоевропейской мифологии прогресса новое лучше старого. Гегель оставил символизм в прошлом, тогда как на самом деле он оказался на обочине лишь для новоевропейской культуры, выросшей из Реформации и Просвещения.

Критика рационалистического культуроцентризма органично дополняется в России более приземленным аспектом, нагруженным прагматически и идеологически. Речь идет о европоцентризме, который у Гегеля приобрел также и форму германофильства. Гегель решил оставить в прошлом не только православие с его мистицизмом, неотмирностью и символизмом, но даже и католичество, как форму христианства, которая еще недостаточно развилась для вмещения всей полноты его содержания. Немецкий философ не отрицает, что именно христианство является в качестве «абсолютной религии» смысловой пружиной всемирной истории. Но и здесь идол прогресса корчит свои гримасы. Протестантство, как исторически последняя форма, оказывается вершиной Откровения. Вклад немцев в Реформацию и правда невозможно переоценить. Французы возвели на пьедестал Разум, идеологически обосновав Просвещение, — англичане обосновали опыт и эмпиризм, без которого не состоялась бы наука, сделавшая Европу, собственно говоря, «новой». Новоевропейская культура в такой оптике — высшая стадия развития духа. Культурологически эти суждения вполне обоснованны. Европейцы, как справедливо отмечал Бердяев, соглашаясь в этом с Гегелем, это «народы культуры». Но это, в оптике, контуры которой заданы еще ранними славянофилами, отнюдь не тождественно богоизбранности. Европейцы действительно одарённые и трудолюбивые люди, однако их творческая энергия заземляется, постепенно истощая свой духовный потенциал в обустройстве «временной хижины», пригодной лишь для земного странствия. По мере исторических успехов происходит забвение должных оставаться непреложными для христианина слов апостола: «ибо не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Евр. 13:14).

Средневековые теократии жили верой в то, что их «Град земной» является символическим отблеском «Града небесного». Новое время применяет к этому чрезмерно мудреному концепту «бритву Оккама». Из кальвинизма можно сделать вывод, что земной град, построенный верующими христианами, и есть Град Божий в его временном воплощении. США возникают в том числе из этой неомифологии избранности по принципу успеха. М. Вебер, опосредованно через Маркса, вытекает из Гегеля. Цивилизационный флагман Запада можно трактовать, как это предлагал со свойственным ему обаянием Рональд Рейган, в качестве «светлого города на высоком холме, открытом всем ветрам», а можно и уже в качестве сугубо «Мирского града», как Х. Кокс\*.

\* См.: Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995.

Славянофилы предсказали переход западноевропейской цивилизации к постхристианскому состоянию за сто пятьдесят лет до того, как А. Тайнби предложил этот термин. За сто лет был предсказан и «Закат Европы», хотя и по другим основаниям, нежели предложил О. Шпенглер. По Шпенглеру, религия выступает неотъемлемым атрибутом любой культуры, однако ноумеральных оснований у нее нет. За гибелью богов, которые существуют исключительно в пространстве веры, следует деградация культа, а за ним и разложение цивилизационного организма. Таков удел не только христианской, но и всякой культуры.

Согласно славянофилам, кризис Запада обусловлен расколом внутри христианства: православие, католичество, протестантство. То, что Гегелю казалось основой прогресса, на самом деле было таковой только в оптике западного христианства, заземленного Ренессансом, тогда как в духовном плане стало причиной деградации Запада. Православие, промыслительно хранимое Россией, сохранило в чистоте догматическую истину и мистическую практику, центром которой является таинство Евхаристии. Однако русским не удалось построение цивилизационного тела. Учреждения и социальные практики в значительной степени оставались языческими. Если западники предлагали опираться на уже установившиеся модели социокультурного строительства, по-разному разделяя обоснованный Гегелем европоцентризм и апеллируя к здравому смыслу и пониманию, то славянофилы предлагали двигаться своими путями, совершая при этом необходимые заимствования.

Проблема, однако, заключается в том, каковы же эти своеобычные пути и какова мера желаемых заимствований. Первые славянофилы по духу были близки к классическим европейским (особенно английским) либералам, и заимствования у них предполагались в области образования и социального устройства. Целью была ограничивающая произвол законность, построенная на принципах естественного права в тех его трактовках, которые восходят к схоластам и первым гуманистам. Такой закон, охраняемый монархом, должен стать предпосылкой развития просвещенного и просвещаемого народа. Правительство, закрывшее журнал «Европеец», нутром почуяло запах чаемой Конституции.

Позиция поздних славянофилов в большей степени антизападническая и изоляционистская. Православие для Данилевского уже не фундамент культуры, а скорее ее атрибут (в спинозовском смысле неотъемлемой сущности). Заимствования малореалистичны и даже опасны, лучшим примером чему являются реформы Петра Великого, суть которых следует выразить емким словом «псевдоморфоза». Можно сделать довольно-таки радикальный вывод, что православие и западные христианские исповедания представляют собой даже не конфессии, а разные религии. Если православие сблизить с исламом, как это делал К. Леонтьев по принципу государствоцентричности, а также еще и с азиатским язычеством, то можно уже переходить от славянофильства к евразийству.

Почвенники занимают более лояльную позицию по отношению к Западу. Жесткого отторжение нет, идеи Гегеля притягивают каждого по-своему — и Страхова, и Достоевского. При этом «почва» — концепт достаточно мутный

с рациональной точки зрения, он представляет собой синтез земли, из которой произрастает национальная культура, и души этой культуры, толкуюмой эмоционально-интуитивно. В русском почвенничестве сохранялось мощное православно-христианское влияние, однако опыт Германии свидетельствует, что наличие религиозного компонента не является конститутивным признаком почвеннической идеологии. Мысль об особом призвании народа, возделывающего ту или иную почву в культуре, является важнейшей для любого почвенничества. Это объединяет почвенничество с различными народническими и националистическими идеологиями.

Таковые можно было бы оценить с позиций философа, вещающего от имени Духа, в качестве самомнения особенного, возомнившего себя всеобщим (на свой народ, то есть немцев, это не распространяется). Народники в России, как и многие популисты на Западе, придерживались философии материализма или позитивизма. Мы помним, что славянофилы объяснили возвышение этих идеологий, в том числе исходя из анализа философии Гегеля. Социал-демократия в России имела не только народнические, но и гегелианские корни. Такова социальная философия Белинского, Герцена, Бакунина. Вряд ли в ней удастся найти значительную оригинальность, скорее национальную специфику левогегелианского поворота. Надо заметить, что Герцен, пожив в Европе, в Западе разочаровался, причем в довольно характерным ключе: якобы это царство мещанства.

Программы преобразований на основе заимствований, предложенные и обоснованные русскими школами философии культуры, не сбылись. В конечном счете победила линия Ленина, который модернизировал Маркса, соединив его с народничеством и русским мессианизмом. Место православия в этой проективной философии общего дела заняла большевистская идеология. Сохранилась вера в особую историческую избранность русского народа в форме российского пролетариата, призванного возглавить борьбу трудящихся всего мира против попирающих правду-справедливость эксплуататоров. Критика европейского рационализма отошла от символизма, приняв форму ленинской доктрины примата практики над теорией.

Революция заставила многих русских мыслителей, оказавшихся в эмиграции, переосмыслить сформировавшуюся в России философию культуры в аспекте утопичности, осознав прежние мечтания в качестве утраченных иллюзий. Эмигрантская философия культуры, с одной стороны, ностальгическая, с другой стороны, в еще большей степени замотивированная идеологически и аксиологически. Вера-любовь к России сохранилась, как и убеждение в ее особом историческом призвании. Социальная ангажированность объяснима вовлеченностью в политическую ситуацию борьбы большевизма, фашизма и либерализма, потребностью осмыслиения судьбы христианства и его исторических разделений. Однако и в этом сохранился принцип понимания социальных реалий в качестве символизаций духовной жизни.

Возникли оригинальные концепции, сопровождающиеся систематической и аргументированной аналитикой феноменов мировой истории. Укажем на Л. Карсавина, А. Лосева, М. Бахтина. Карсавин был под сильным влиянием Гегеля, но образ Средневековья, которое всё-таки неизбежно приходит к сво-

ему завершению, у него, однако, другой. Важен, как у Л. Карсавина, разбор *Filioque* в разрезе его культурно-исторических последствий. Это же можно сказать и о философии античной культуры, созданной Лосевым. Своеобразно трактуются и миф, и символ, и диалектика. Концепция Бахтина представляет собой оригинальную версию философии диалога, которая была представлена в Европе мыслителями разной религиозной ориентации (Бубер, Розенцвейг, Мунье). Бахтин предлагает всё-таки секулярную, так сказать, горизонтальную версию полифонии как основу жизни и творчества культуры. Диалог в определенном смысле — антигегелевская позиция.

Философия культуры Бердяева наилучшим образом демонстрирует преемственность и разрыв с гегелианством. Она оригинально соединяет многие линии развития русской мысли: восходящее к Вл. Соловьеву понимание творчества как теургии, трактовку смысла культуры как «борьбы за Логос», свойственную В. Эрну и П. Флоренскому, критику эгалитаризма К. Леонтьевым, славянофильскую веру в особое предназначение России. При этом основой концепции выступает философское переосмысление базовых теологических категорий. Культура представляет собой объективацию духа, творящего историю. При этом творчество понимается уже не как развитие, за логику которого Гегеля удалось «спрятать» творческий акт, представляющий собой, по сути, чудо. Бергсон акцентирует иррациональность творческих актов, Бердяев, скорее, всё-таки метаатериальность. Творчество, по Бердяеву, диалогично, представляя собой ответ человека на зов Бога. Это вертикально структурированный диалог, в отличие от Бахтина, и в сходстве с Бубером. Бердяев разделяет предложенный еще Шеллингом образ истории как непрерывно продолжающегося откровения Бога в мире. Мотив диалогичности при этом выражен у него сильнее, четче, чем у Гегеля, Шеллинга и Бергсона.

Объективация в экзистенциализме Бердяева подобна гегелевскому объективированию, но только в аспекте ощущения. Бердяевская объективация представляет собой авторскую транскрипцию доктрины грехопадения. Такое Гегель вписывал в логику развития: Бог и дьявол в конечном счете делают одно дело, пусть и на разных этажах в иерархии сущего. Бердяевское толкование восходит к православным представлениям о грехе как онтологической болезни. Первичное грехопадение подобно родовой травме, отсюда трагедия человеческого творчества: продукт не соответствует замыслу и никогда не будет соответствовать. Человек был призван Богом к участию в созидании новых форм жизни, а грех приводит к объективации порыва в произведениях культуры.

В этой онтологической оптике культура вполне логично выступает «средиенным миром», царством феноменов, которые носят сугубо онтический характер. Ее судьба в вечности — большая проблема. Культура при этом — не пустая суета, объективация человека в качестве «бесполезных страсти» (Ж. П. Сартр). У нее имеется онтологическая основа. Культура — символика духа. Она выражает ценности и ноумены, не редуцируемые к человеческому, но не более, чем в форме символов. Символика застывает, и для новых поколений, приходящих в пространство культуры, воплощения ценностей и универсалий образуют априори (не трансцендентально-логические, о которых писал Кант, а социально-исторические, о которых стали массово говорить благодаря

Фуко и структуралистам). Культура — вовсе не функция от себя самой, хотя внутренняя преемственность, безусловно, имеет место. Она символ и ступень познания трансцендентного. В этом плане религиозный опыт, высшей формой которого выступает мистика, онтологически превосходит культуру. При этом он не является отношением лишь к потустороннему. Революции и войны, фашизм и коммунизм по сути духовны и религиозны. Русская культура сколь национальна, столь и универсальна, синтезируя Восток и Запад (хотя порой и не в лучших характеристиках). Историческая миссия России еще не раскрылась.

Воззрения Бердяева претерпели эволюцию, их неправильно сводить к «заметкам на полях «Смысла творчества»», как это предлагал Б. Парамонов. Без зрелых работ, написанных в Париже, их оценка будет однобокой. В «Смысле творчества» Бердяев сильно похож на Гегеля своей мечтой о воплощении идеалов в действительность, похож и на Ленина своим напором, и на Ницше чрезмерной верой в креативность человека. Похож и на Соловьева, создавшего свой вариант теократической утопии. «Опыт эсхатологической метафизики» — концептуальный итог духовной эволюции Бердяева. Творчество культуры не является прямой реализацией абсолютного духа, но оно и не сизифов труд, как думали атеистические экзистенциалисты. Оно либо помогает спасению, либо отдаляет от него. Работа на культуру оправданна не сама по себе, это было бы новым язычеством, а как соучастие в деле искупления. В этом суть «активно-творческого эсхатологизма», отличающегося и от пассивной апокалиптики, и от гуманистического культуроцентризма. Абсолютный дух проявит себя в полноте за пределами истории и культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гегель 1993 — Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.  
Гегель 2018 — Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Директ Медиа, 2018.  
Гегель 1929–1959 — Гегель Г. В. Ф. Сочинения. в 14 т. М. Л.: Соцэкиз, 1929–1959.  
Т. VIII.  
Соловьев 1988 — Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1989.

## REFERENCES

- Gegel' G. V. F. Lektsii po filosofii istorii. SPb., 1993  
Gegel' G. V. F. Nauka logiki // Gegel' G. V. F. Soch. — M.: Direkt-Media, 2018. — T. 5  
Gegel' G.V.F. Sochineniya, v 14 t. M.-L.: Sotsekigiz, 1929–1959.  
Solov'ev Vl. S. Soch. v 2-kh tt. T. 2. M., 1988