

Философия XX века

ВВЕДЕНИЕ

XX ВЕК И ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

1 раздел.

ФИЛОСОФСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ, ИССЛЕДУЮЩИЕ ОБЩЕСТВО И ЧЕЛОВЕКА

1.1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

1.2. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

1.3. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

1.4. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

1.5. ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ XX ВЕКА

1.6. ФИЛОСОФИЯ МОРАЛИ В XX ВЕКЕ

1.7. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

II раздел. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

2.1. СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2.2. НЕОКАНТИАНСТВО

2.3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

2.4. ПРАГМАТИЗМ

2.5. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ МАРКСИЗМА

2.6. ПСИХОАНАЛИЗ, НЕОФРЕЙДИЗМ. ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

2.7. РАЦИОВИТАЛИЗМ

III раздел. НОВЫЕ ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

3.1. ПОСТМОДЕРНИЗМ

3.2. ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ ВОСТОКА В XX ВЕКЕ

3.3. ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

3.4. ЭКОФИЛОСОФИЯ

3.5. СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА, (ФИЛОСОФИЯ ВСТРЕЧИ)

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа возникла как обобщение опыта чтения спецкурсов по философии студентам разных высших учебных заведений — будущим инженерам, учителям, врачам, экономистам и др.

Спецкурсы по выбору студентов читаются им тогда, когда они уже изучили так называемый базовый курс. При подготовке данного учебного пособия авторский коллектив исходил из того, что основные понятия курса философии студентам уже знакомы и главное внимание обращено на более углубленное понимание характерных черт и особенностей философского знания XX века, а также на школы и направления, которые или практически не рассматривались в советской философии или исследовались предвзято и тенденциозно. Среди них — философские школы, исследующие проблемы человека, его места и роли в современном мире; проблемы жизни и духовного творчества человека, изменяющихся ценностных ориентации и потребностей, нового понимания смысла и цели существования человечества.

Для того, чтобы дать возможность читателям, заинтересовавшимся тем или иным философским направлением более подробно ознакомиться с ним, в конце каждого раздела дается список литературы — преимущественно сами философские источники, которые наверняка представлены в соответствующих отделах научных и учебных библиотек. Работа завершается "Кратким словарем философских терминов", где дается истолкование наиболее сложных терминов, употребляемых в тексте. Для удобства читателей понятия располагаются в алфавитном порядке.

Данная работа — не научный трактат, а учебное пособие, созданное для того, чтобы в процессе учебной деятельности студенты получали философские знания, помогающие им ориентироваться в современном динамичном и плюралистическом мире.

XX ВЕК И ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

XX век в масштабах существования письменной истории человечества сравнительно-небольшой отрезок времени, если рассматривать его только с точки зрения тех ста лет, которые он в себя включает. Однако оценивать роль и значение XX века в общей истории планеты Земля необходимо, учитывая его научно-технические, социально-экономические, общественно-политические сферы бытия, равно как его духовную культуру и искусство, которые оказывают влияние на мир.

Многочисленная литература, посвященная анализу XX века, разноречива и тенденциозна. Это неудивительно, потому что современники, как правило, не могут объективно и непредвзято осветить многочисленные события этого века и, тем более, предугадать, какое из них окажет особенно сильное влияние на последующую историю человечества.

Двадцатый век называли веком прогресса науки, победы гуманизма и демократии, веком грядущего процветания человечества и всевозрастающего могущества над слепыми силами природы. Однако, уже в первые годы XX века не меньшее число ученых говорили, что грядущий век будет веком все большего озверения людей, роста их аморализма и беспринципности, что техника превратит человека в своего раба, а погоня за богатством и бесконечно сменяющимися друг друга удовольствиями при росте влияния тоталитарных режимов и уничтожении демократических свобод превратит человечество в послушное стадо потребителей-индивидуалистов, не нуждающихся в философской рефлексии. XX век завершается, но споры о том, что он дал человечеству не прекращаются. Одни называют этот век началом новой глобальной эры интегрирующегося человечества, другие, не менее справедливо напоминают о том, что XX век принес неисчислимы страдания всем живущим на земле: две мировые войны и множество локальных войн уничтожили миллионы людей, а еще были геноцид и концлагеря, атомные бомбардировки и др. Итак столетнюю историю Земли нынешнего века нельзя ценить однозначно.

Безусловно, на первый план в характеристике века необходимо поставить науку, которая достигла больших высот, практически во всех областях научного знания. Изучая космос и элементарные частицы, биосферу и гены, человечество в целом и его многочисленные культуры, — везде

наука XX века совершила новые открытия, революционизировавшие все научное знание. Созданы десятки новых наук, значение которых еще только раскрывается: кибернетика, экология, генная инженерия, синергетика и многие другие. Наука двадцатого века в своем абсолютном большинстве неразрывно связана не столько с тайнами природы или человеческого бытия, сколько с военно-техническими разработками, поэтому запасов вооружения сегодня хватит, чтобы уничтожить не только все живое, но и саму планету Земля.

Двадцатый век характеризуется развитием мирового рынка, а это формирует новые отношения между странами и народами. Гонка вооружений и создание разного рода военных блоков привели к резкой конфронтации. Мир поделен на бедные и богатые государства, обрекая целые континенты на выматывающие силы народов догоняющие концепции развития.

Особой остроты в двадцатом веке достигали общественно-политические отношения, как внутри стран, так и между ними. Если начало века было отмечено рядом революций и гражданскими войнами — в России, Венгрии, Германии, Китае и других странах, то затем началась эпоха становления авторитарных и тоталитарных режимов, называвших себя по-разному, но одинаково жестоко относившихся к любому инакомыслию или критике власть имущих: достаточно вспомнить фашистские режимы в Европе, годы культа личности Сталина в нашей стране. Конец века принес не меньшие испытания жителям планеты — это и "культурная революция" в Китае и режим Пол-Пота в Индокитае, революция и контрреволюция в Чили, падение коммунистических режимов в СССР и странах Восточной Европы; что, как правило, сопровождалось системным кризисом, усугубившим и без того тяжелое материальное положение бывших "стран социализма". Уход с политической арены коммунистических лидеров не улучшил политическую обстановку в большинстве постсоциалистических стран, а новый их приход к власти в 90-е гг. практически не способствовал разрешению социальных проблем, прекращению кризисов в экономической, финансовой, политической и социальной сферах.

Духовная культура и искусство XX века, как и все другие стороны жизни общества отличается мозаичностью, наличием самых разнородных течений и концепций: низвергающих традиции и восхваляющих их, беспощадно эпатазирующих слушателей и зрителей и заигрывающих с ними,

пропагандирующих самый смелый авангард и модернизм цинично готовящих "идеологическое пойло". XX век *создает* индустрию развлечений, рождает коммерческое искусство. Мощную основу для процветания массовое культуры, характеризующую XX век, создали успехи науки и техники.

Духовная культура Запада на рубеже XIX—XX вв. характеризовалась защитой традиционных ценностей буржуазного общества, с которыми оно пришло на смену феодальных отношений: свобода, равенство и братство рассматривались как основа и незыблемый фундамент европейской культуры. Однако критика этого общества была представлена целым рядом популярных философских школ самого разного направления. Европейскую культуру резко критиковали социалисты, в первую очередь, марксисты, не менее резкая критика раздалась из лагеря позитивизма (Г. Спенсер и О. Конт, заложившие основы классической социологии даже не представляли, как их сторонники будут препарировать социальные отношения капиталистического мира). Ницшеанская критика европейской культуры дополнялась критикой ее же сторонниками психоанализа интуитивизма, прагматизма и многими другими. Можно сказать, что этот период дал все наиболее значимые" подходы к философскому знанию, которые Затем достаточно плодотворно разрабатывались в многочисленных произведениях философов XX века.

Эволюция философского знания в XX веке. Непредвзятый и свободный от идеологических оценок анализ философии XX века показывает; что философское знание этого столетия проделало значительную эволюцию, которую можно охарактеризовать рядом отличительных признаков. В качестве первой, видимо, надо назвать отход философии от узкого, преимущественно

рационалистического философствования, как правило, ориентированного на определенные политические взгляды и религиозные (атеистические) убеждения. В течение столетия самые разные философские направления и Школы переходят к философствованию всё более плюралистическому и толерантному, основанному на принципах встречи или диалога, не отвергающему философских теорий, основанных на нетрадиционных для европейской философии принципах, будь то творческая интуиция, эзотерическое знание, концепция вчувствования и многое другое.

Философия XX века сформулировала целый ряд новых для философии проблем (техника и человек, человек и

6

природа, глобальное моделирование). Эти новые проблемы требуют теоретического разрешения, поэтому вслед за философским вопрошанием возникают в XX веке ряд новых наук. У истоков которых стояла философия. Математическая логика и математическая лингвистика, экофилософия и биосферная концепция культуры в данном случае могут выступать как примеры рождения философией новых исследовательских полей, обладающих не только большими эвристическими возможностями, но и имеющими непосредственный выход на практическую деятельность современного человека.

Философия XX века существенно пополнила свой теоретический потенциал, поставив и позитивно разрешив такие принципиально важные вопросы как соотношение между знанием и пониманием (на основе чего возникает герменевтика или учение о понимании и истолковании), между знанием и оценкой (что способствует оформлению аксиологии как специфической части теории познания), наконец, между знанием и истиной, решая эту проблему на основе научных данных, полученных естествознанием XX в. Это продвинуло философию вперед не только в традиционной области — теории познания или гносеологии, но и помогло найти новые исследовательские поля, что позволило создать принципиально новые концепции изучения различных явлений — например, понимающую социологию, эвристику, интегративный подход.

Особенностью философии XX века является то, что она долго и мучительно освобождалась от идеологического прессинга, от господствовавшего на протяжении десятилетий тезиса об ожесточенной борьбе материализма и идеализма, неразрывной связи передового класса и передовой философской теории. Особенно жестко эти позиции проводились в странах социалистического лагеря, и, прежде всего, советскими философами, послушно выполнявшими указания всемогущего партийного аппарата.

На протяжении десятков лет живущие в социалистических странах исследователи не имели возможностей заниматься теми вопросами философии, которые их особо интересовали и объяснять те или иные явления без множества ссылок на труды "основоположников марксизма" и партийные документы. Монопольное право на истину принадлежало советской философии, из СССР раздавались оценки трудам других философов. Работы Ж.-П. Сартра или М. Хайдеггера, П. Фейерабенда, Фанона — это были труды "агентов и слуг империализма" или "ревизионистов",

7

"мистиков" или "шарлатанов" и понадобилось немало времени для того, чтобы, хотя бы внешне, произошло "освобождение духа" и исследователи избавились от идеологических штампов и клише времен холодной войны. Не были свободны и западные философы в своей оценке работ советских исследователей, чаще всего упрекая их за излишний догматизм и плохое знание современной философской литературы. Только с начала 90-х гг. пошел процесс взаимного узнавания, результаты которого в трудах по философии еще только начинают сказываться.

Особенностью философского знания XX века является его четкая детерминация научным аппаратом современного естествознания (ЭВМ, компьютер, методы математических наук, системный подход, принципы синергетики). Следует подчеркнуть, что и философия своими собственными исследованиями также способствует позитивному развитию естественных наук, например, разработками в области

анализа психики, мотиваций человека, в изучении деятельности, действия, операции — составных частей поступков

Для философского знания XX века характерна эволюция к исследованию проблем сущности и существования человека, опираясь не только на позитивистские и марксистские взгляды, но и философские традиции христианства, буддизма, школ солипсизма и интуитивизма, экзистенциализма и других направлений, которые в начале XX века третировались как ненаучные, мистические и реакционные. В свою очередь, наиболее авторитетные представители этих философских направлений находят в позитивистских и материалистических работах такие положения, которые помогают более глубоко и разносторонне понять сущее человеческого бытия.

Тенденции интегративизма различных школ и направлений в самом философском знании в конце XX века стал особенно заметно сочетаться с интегративными тенденция ми самой философии с гуманитарными и естественным науками, благодаря чему создается новое философское знание и новые способы философствования.

В XX веке философия все дальше отходит от вульгарного и грубого материализма, от догматизированного и примитивного марксизма, она все больше стремится к тому, чтобы исследовать мир комплексно, опираясь на множество факторов, понимая происходящие в мире процессы как нелинейные, стохастические, происходящие в открытых динамических системах, каждая из которых имеет множе-

8

ство вариантов своего последующего развития, а также и истолкования.

Такое отношение к исследуемым процессам не тождественно "победе идеализма над материализмом", чем на протяжении десятилетий пугали в СССР, это — победа науки над вульгарноматериалистическим подходом к действительности. Именно в фундаментальных знаниях современности, основанных на успехах и достижениях экспериментальных и теоретических, становится возможным союз гуманитарного и естественнонаучного знания, обеспечивающий практические шаги по разрешению наиболее значимых проблем современности.

Философия XX века открывает и разрабатывает новые области философствования, такие как философия культуры, философия техники, философия жизни и др., современным языком описывает такие традиционные области философского знания как онтология и феноменология, эпистемология и методология, аксиология и философская антропология. Так, например, исследуя эстетический потенциал современного авангардизма и модернизма в различных областях искусства, философия прибегает не только к эстетическому знанию, но и использует эвристический потенциал интуитивизма, рефлексию о непознаваемом, а прибегая к миру современной науки и техники объясняет специфику "виртуальной реальности". Используя метод проектирования и конструирования современная эстетика создает не только новую окружающую среду, но и новые символы культуры, которые несут закодированную информацию зрителям и слушателям.

Философия XX века выдвинула как наиболее значимые и приоритетные проблемы современности целый цикл глобальных проблем, которые можно объединить в одну — это проблема выживания человечества, неразрывно связанная с новым решением вечного вопроса философии — в чем смысл жизни и предназначение человека.

Философия XX века — не усталый спутник, сопровождающий человечество на его тернистых и крутых дорогах, она вместе со всей духовной культурой современного мира, стремится помочь человеку в его исканиях истины, в обретении настоящего, а не ложного смысла жизни, в поиске своего Я и реализации своего творческого потенциала.

В отличие от предыдущих эпох и даже от начала XX века современная философия не навязывает одной-единственной точки зрения на мир, выдавая ее за истину в последней инстанции. Она научилась быть толерантной и не

9

наказывает за инакомыслие, более того” философия конца XX века предоставила человеку свободу в выборе своего мировоззрения. Однако это возлагает и ответственность за выбор мировоззрения на плечи самого человека. Современный человек свободен в своем выборе, но он обязан понимать и всю меру ответственности за будущее планеты и судьбы всего человечества.

Даже краткий обзор развития философского знания в уходящем от нас двадцатом веке показывает, сколь разительно эволюционировала философская мысль за истекшее столетие. Так, на место господствующих направлений материализма и позитивизма выдвигаются разнообразные философские школы, разрабатывающие философскую проблематику в традиционных или существенно обновленных школах идеализма. Рационалистический подход к миру, составлявший специфику европейской философской культуры в значительной мере потеснен разнообразными направлениями иррационализма и интуитивизма, а в самом незнании мира все больше используются принципы скептицизма и агностицизма, релятивизма и конвендиализма. которые привносятся в современную философию не столько сторонниками И. Канта и Д. Юма, сколько экспериментальной базой современного естествознания, стремящегося проникнуть в тайны мироздания.

На место традиции рассмотрения мира с позиций не-остановимого научно-технического и социального прогресса приходят концепции нулевого роста и сдерживаемого развития, а тезис покорения природы и переделки ее в интересах человека меняется под воздействием экологической науки на проблемы гармонизации взаимодействия природы и человека и коэволюции.

В этой связи становится понятным стремление философов второй половины XX века отойти от вульгарносоциологических подходов к бытию человека и их стремление анализировать бытие через аргументацию философии жизни, экзистенциализма и персонализма.

Философия XX века справедливо считает, что наука — значимый, но не единственный путь познания мира, обеспечивающий человечеству не только знание, но и социальный комфорт и личную безопасность, более того, философия XX века не отрицает ни мистического, ни эзотерического, ни экологического, ни ценностного подхода к миру. Поэтому философия XX века не только связана с наукой, она пытается заново осмыслить мистические учения Востока, найти смысл в примитивных религиях и в магии, в дав-

□ 10

но отброшенных средневековых трактатах алхимиков и врачей, в социальных утопиях самых разных времен.

На место воинствующей беспощадности позитивистской философии приходит толерантное отношение к любым формам осмысления мира, а на место борьбы соперничающих между собой философских школ принцип взаимооправдания и дополнительности философских направлений, основанный на стремлении к интеграции всего философского знания.

Философия XX века представляет собой многообразное и плодотворно развивающееся философствование человечества о коренных проблемах бытия Природы, Космоса, Человечества и Человека.

Литература

Сумерки богов. М., 1989.

Феномен человека М., 1993

Это человек. М., 1995

Проблемы человека в западной философии. М. 1988.

Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М., 1993.

Современная западная философия. Словарь. М., 1991.

Современная западная социология. Словарь. М., 1990.

Краткая философская энциклопедия. М., 1994.

1 раздел.

ФИЛОСОФСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ, ИССЛЕДУЮЩИЕ ОБЩЕСТВО И ЧЕЛОВЕКА

1.1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

О. Шпенглер — А. Тойнби — К. Ясперс — П. Сорокин — Л. Гумилев

Философия истории - это не просто одна из ветвей философского знания, но и особый подход к историческому материалу, когда само содержание исторического процесса становится предметом специфического философского воззрения и истолкования. Человек в контексте изменяющихся времен, динамичных социальных структур, подвижных культур; человеческая судьба внутренне сопричастная этим историческим процессам и являющаяся их активным участником — вот, собственно, основное содержание философии истории как предмета. Развитие философских воззрений на человеческую историю разворачивалось на протяжении многих веков — со времен Конфуция и Лао Цзы, Платона и Аристотеля. Однако автономизация философии истории, ее конституирование как особой ветви гуманитарного знания происходит сравнительно поздно на рубеже XVIII—XIX веков. Именно в век Просвещения перед философской мыслью с особой актуальностью встают три вопроса — о связи человеческого сознания с социокультурной средой, о возможности соучастия человеческого сознания в процессе исторических изменений и о потенциальной возможности построения универсального человеческого общества: только тогда история становится особым философским предметным полем.

XX век, поколебавший устои самой истории как таковой, многократно усилил интерес к философско-исторической проблематике. Целостность истории в эпоху мировых войн, безжалостных диктатур, геноцида, экологических катастроф, оказалась под вопросом. Насколько существенна история человеческого общества для Бытия, для Сущего — что бы ни понималось под ним, божество ли, природа ли? Сводим ли собственно Бытие к своему хронологически-эволюционному, т. е. историческому, аспекту? Существуют ли в человеческом духе "сквозные", надисторические элементы — ценности, идеи, методы? Имеет ли сама история какой-то смысл, или же она суть стохастический процесс, развивающийся "в сторону" наиболее вероятных состояний? Возможно ли найти сегодня связь со всем тем творче-

Таковы примерно основные темы трудов разных и непохожих друг на друга мыслителей XX века— Анри Бергсона, Арнольда Тойнби, Освальда Шпенглера, Карла Поппера, Пьера Тейяр де Шардена, Карла Ясперса, Хосе Ортеги-и-Гассета, Льва Гумилева, Альбера Камю, Николая Бердяева Питирима Сорокина и многих других. Труды их во многом противоречат друг другу — но может ли быть иначе, ведь история во всем ее многообразии не может быть сведена к единому и постоянному набору базовых детерминант, который мог бы быть универсальным ключом к пониманию хода и сути исторического процесса. Попытки построения такого Универсального Ключа означают, по сути, попытку совершенного и полного управления ходом исторического процесса, неизбежно приводящие в тупик тоталитарного застоя. Многообразие оценок, таким образом, — не недостаток, а достоинство философии истории как научной дисциплины.

Освальд Шпенглер (1880—1936) обязан своей громкой известностью первому тому своего труда "Закат Европы", написанному им в разгар первой мировой войны. Шпенглера принято ругать за идеализм, за приверженность собственным взглядам на исторический процесс (которые не сопрягались с теорией исторического материализма), за "недооценку" технического прогресса, и т. д.

"Именно от Шпенглера берет свое начало традиция *дискретного* понимания истории. Для него мировая история не только не является единым, бесконечно текущим процессом, но и сама по себе неопределима. Она может быть понята только как совокупность соседствующих и чередующихся, различных локальных культур. Эти культуры в своем развитии подчинены жестким, но постижимым закономерностям, проходя стадии зарождения, развития, расцвета и упадка, что составляет концепцию *исторических* циклов. При этом Шпенглер рассматривает каждую культуру как живой организм, а Каждая из культур наделена собственной "душой". Такая концепция получила название **биологической философии истории**.

Время жизни культуры Шпенглер оценивает в 1000 лет, полагая его универсальной константой биологии культуры. Мировая история насчитывает всего 8 великих культур. Все они прошли, проходят или же пройдут эпоху собственного расцвета, и всем им суждено впасть в эпоху **цивилизации**, эпоху застоя и окостенения, эпоху, в которую созда-

13

ние - каких-либо великих творении духа (искусства; наук, религии, философии) невозможно. На этапе цивилизации культура способна лишь вырабатывать технику и организацию, что позволяет ей даже увеличить собственное могущество. Но могущество это эфемерное, кажущееся, и воздаянием за гиперболизацию их роли служит крах цивилизации, окончательный распад и впадение культуры в состояние, названное Шпенглером "феллахство" (это состояние предшествует рождению культуры и поглощает ее останки после ее краха. От "феллах" — беднейший египетский крестьянин).

Шпенглер уверен, что созданные им учение и метод столь же точны, как и естественные науки, могут быть применены не только для анализа историографического материала, пришедшего из прошлого, но и для анализа сегодняшнего состояния европейской культуры, и, более того, для выработки достоверных прогнозов на будущее. Исходя из этого, Шпенглер и предпринимает анализ современного положения европейской культуры.

И этот анализ удручает. Все достижения технического развития Нового и Новейшего времени наводят Шпенглера на мысль о том, что европейская культура вступила уже в фазу цивилизации. А это — фаза упадка за которой следует распад. Именно отсюда и название книги — "Закат Европы"...

Так прав Шпенглер или неправ? Ответа на эти вопросы нет и по сей день. Ясно, однако, одно— без изучения Шпенглера невозможно правильно понять состояние и самоощущение европейской интеллектуальной культуры XX века.

Арнольд Дж. Тойнби (1889—1975)—один из крупнейших философов истории XX века. Еще в возрасте 33 лет Тойнби, получившие блестящее образование и работавший в то время перспективным

чиновником министерства иностранных дел Великобритании, составляет краткий план своей работы, посвященной философскому рассмотрению хода исторического процесса.

Именно как автор "A Study of History", фундаментального двенадцатитомного труда, посвященного генезису, росту и распаду культур и цивилизаций, Тойнби и останется в истории гуманитарного знания.

Тойнби ставит перед собой задачу постижения действующих сил мировой истории — тех сил, которые способны как породить цивилизацию, так и уничтожить ее. А в том, что цивилизации смертны, сомневаться я начале XX века

14

уже не приходилось. Первая мировая война с ее химическим оружием, подводной и воздушной войной, пулеметами и танками сегодня — после Хиросимы и Освенцима — кажется нам чем-то старомодным, и мы забываем, что число жертв той войны исчислялось миллионами, и что она имела для современников поистине апокалипсический масштаб. Вопрос о генезисе, развитии и смерти культур обретал новую актуальность и особую остроту.

Тойнби начинает свое исследование с попыток определения умопостигаемого (т. е. такого, которое было бы доступно для человеческого понимания) предметного поля исторического исследования, и приходит к заключению, что в таком качестве не могут быть восприняты национальные государства. Рассматривая исторический путь Англии, Тойнби отмечает, что многие события национальной истории страны, оказываются не постигаемыми в отрыве от истории стран, с которыми Англия была связана тысячами социокультурных нитей, А это означает, что элементарной единицей анализа для историка должна быть сущность более высокого порядка общности, в которую и Англия, и страны, ее окружающие, могли бы быть включены в качестве структурных единиц целого. Такую сущность Тойнби определяет как "цивилизацию", а конкретно — как "цивилизацию христианского Запада", или просто "западную цивилизацию".

Однако очевидно, что западная цивилизация не есть ни единственная в мировой истории, ни первая в цепи своих сестер. Подвигая рассмотрение всю мировую историю Тойнби приходит к выводу, что число цивилизаций, существовавших на всем ее протяжении, не так уж и велико. Он насчитывает их, всего 21 (а включая цивилизации-спутники и застывшие цивилизации - 37), и именно их рассматривает как основной структурный элемент мировой истории, терминологическую и методологическую основу для-дальнейших рассуждений.

Цивилизации существуют как целостные в социокультурном отношении и ограниченные в пространстве и-времени человеческие общества. Они находятся между собой в достаточно сложных отношениях. Но что *именно* создает Цивилизацию? Как и почему она возникает?

Для того, чтобы понять. Тойнби, важно помнить что он — мыслитель религиозный. А для религиозного, христианского сознания, источником истины может быть как Разум, так и Откровение, наилучшим же является сочетание двух этих первоначал Истины. Именно поэтому в творчестве

15

Тойнби причудливым образом переплелись методы строгого научного познания и элементы рационалистического интуитивизма. История есть дело рук Творца, осуществленное через существование человека и человечества, и в этом смысле она является венцом божественного Откровения. Присутствие Откровения в истории внушает христианскому мыслителю некоторый оптимизм: история не лишена смысла, и человек должен только постичь его.

Тойнби стремится к Постижению Истории—всей истории в целом, и только для этого предпринимает попытку исследования ее отдельных частей, подобно врачу, исследующему отдельные органы больного. Целью исследования является попытка постижения механизма социогенеза, механизма, который был бы в высокой степени универсален для всех и каждой в отдельности цивилизаций — а

значит, и для всей истории в целом. При этом Тойнби не претендует на то, что он сможет выявить универсальные силы социогенеза. Он хочет всего лишь постичь механизм социальной реализации этих сил.

Тремя ключевыми компонентами генезиса цивилизаций, по Тойнби, являются **универсальное государство, вселенская церковь и движение племен**. Наличие этих компонент позволяет говорить о существовании цивилизации. Однако цивилизации не возникают сами по себе; необходима особая историческая ситуация для того, чтобы состоялось ее развитие. Подобную ситуацию Тойнби обозначает как ситуацию "Вызова-и-Ответа". И если налицо имеются даже все три базовых компонента генезиса цивилизаций, но отсутствует Вызов, то не будет и Ответа — то есть, развития цивилизации.

Вызов — это такая ситуация, при которой существование данного общества оказывается под некоей угрозой. Вызов может быть самым различным. В ситуации Вызова оказались древнегреческие города — государства, столкнувшиеся с нехваткой продуктов питания в связи с ростом населения и сокращением плодородных земель вследствие эрозии. Полисы ответили на этот Вызов по-разному: одни (Коринф, Халкида) начали колонизацию варварских побережий Средиземноморья; другие (Спарта) милитаризовали свою жизнь и покорили соседние (тоже эллинские) земли: третьи (Афины) переориентировали потребление сельхозпродуктов на импорт и приступили к форсированному развитию ремесел. Таким образом, на один Вызов было дано по меньшей мере три различных Ответа, озна-

16

чавших начало формирования трех принципиально различных обществ и культур.

Аналогично, возвышению Австрии, по мнению Тойнби, способствовало ее противостояние с Турцией, делавшее ее форпостом Европы. Развитие цивилизаций Междуречья в Египта было Ответом на Вызов природы — периодические и мощные разливы рек. Наличие Вызова абсолютно обязательно для начала генезиса новой цивилизации, и без него спонтанного развития цивилизации не происходит.

Отметим, что вполне возможна ситуация, когда Вызов, предложенный природой и/или людьми, останется без Ответа. Это означает, что данное общество или прекращает свое автономное существование, становясь частью другого целого, или погибает вовсе, не оставляя о себе исторического следа. Мы знаем о цивилизациях, например, Междуречья многое — но кто знает, сколько народов кануло в Лету в этом регионе, так и не сумев дать свой Ответ на постоянный Вызов природы?

Каков же механизм выработки Ответа? Благодаря каким стимулам новое решительно овладевает старым, подчиняя его себе и преобразуя его? Тойнби полагает, что в этом контексте ключевая роль принадлежит **творческому** меньшинству, создающему Ответ, а также **мимесису**, социальному подражанию, благодаря которому Ответ становится достоянием нетворческого большинства.)

Причины мимесиса могут быть различными, но Ответ непременно адекватен ситуации Вызова. И если Вызов настолько значим, что ощущается всем обществом, то есть, и его нетворческим большинством, то становится очевидным, что творческое меньшинство, нашедшее Ответ, лучше адаптировано к новой ситуации. Цивилизации, следовательно, живут и растут до тех пор, пока: а) творческое меньшинство способно давать адекватные Ответы на новые Вызовы и б) нетворческое большинство имеет волю к продолжению мимесиса.

Итак, Вызов и Ответ находятся у истоков цивилизаций. Нет никакой исходной для всех цивилизаций отеческой культуры; все цивилизации равно должны были пройти все этапы исторического пути культурогенеза. Различие заключается лишь в том, насколько адекватный Ответ был найден каждой культурой на предъявленный ей Вызов. Одни цивилизации смогли найти в себе достаточно творческих сил — и сама эта сила, в итоге, оказывается новым импульсом к культурному росту, что означает рождение нового общества, культуры, цивилизации. Но иногда Вызов

оказывается слишком отягощающим — и порождает лишь замедленный, колеблющийся, неуверенный Ответ. Культура, выработавшая такой Ответ, пребывает в состоянии застоя, в лучшем случае — замедленного развития. И, наконец, слишком мощный Вызов может остаться без Ответа что означает крах данного общества и дайной цивилизации.

Итак, ход истории определяется соотношением Вызов и Ответа, вечным колебанием между Сциллой гибели и Харибдой застоя. Вызов-и-Ответ пронизывают историю всех культур, вечно сменяя друг друга. Тойнби не стремится к поискам Универсального Ключа культурогенеза — он лишь описывает механизм этого генезиса, механизм, который каждая культура наполняет собственным содержанием.

Концепция Тойнби, поражающая как грандиозностью замысла, так и непоследовательностью его исполнения весьма неоднозначно воспринималась как на Западе, так и в нашей стране. У нас Тойнби было принято ругать как "представителя буржуазной истории и социологии, стремящегося переосмыслить все общественно-историческое развитие человечества в духе лжетеории круговорота локальных цивилизаций, опровергнутой марксистским учением". Западные историки не могли простить Тойнби недостаточную строгость изложения, столь свойственную его труду, а также мнимую претензию на универсальность. Однако без вдумчивого анализа "Постижения Истории" Тойнби духовная картина XX века не "Может быть понята. Его философия истории не является безупречной и — тем более — пророческой: Тойнби всего лишь; показал, что истории открыта для постижения и что человечество способно дать достойный Ответ на Вызов мироздания.

Карл Ясперс (1883—1969), выдающийся немецкий философ-экзистенциалист, происходил из обеспеченной семьи и получил блестящее медицинское образование в Гейдельбергском университете, даже получил степень доктора психологии. Однако, уже в 1919 г. он становится профессором философии в Гейдельберге, а к 1930-м гг. уже вполне заслуженно считается одним из ведущих философов Германии. В годы фашизма Ясперсу, женатому на еврейке, пришлось пережить многое, и только в 1945 год он возвращается к преподавательской работе и начинает публиковать работы, которые были написаны им "в стол" период, нацистского господства в Германии. В 1948 г. опубликует работы "Истоки истории и ее цель" и "Фило-

18

софская вера", где обращается к философско-исторической проблематике.

Предмет своих философских изысканий Ясперс неоднократно уточнял по мере того, как ему самому он становился более понятным. В конце концов этим предметом оказался человек и история как основное измерение человеческого бытия. Мир для Ясперса есть фактическая действительность, данная во времени, и каждая историческая эпоха отличается от другой своей специфической ситуацией. Историческая реальность поэтому однократна и неповторима, чтобы понять историю, надлежит познать человека, человеческое же бытие раскрывает себя во времени — через историю.

Рассматривая ход мировой истории, Ясперс, в отличие О. Шпенглера или А. Тойнби, полагает, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития, несмотря на кажущиеся отличия между отдельными обществами. Это положение принимается философом без доказательств, поскольку строго доказать его (как и его антитезис) невозможно. Но он не согласен и с материалистическим толкованием истории, выработанным марксизмом, где определяющую роль в истории играют экономические факторы: во мнении Ясперса, история, как человеческая реальность, определяется факторами духовной природы; экономические же факторы, при всей их важности играют подчиненную роль. Таким образом, мировой исторический процесс, согласно Ясперсу, обладает выраженным единством и основан на примате духовного начала. Ясперс провозглашает его постулатом философской веры. Ставя вопрос таким образом. Ясперс возвращается к старой христианской традиции философии истории, которая рассматривает историю как однонаправленный линейный процесс, имеющий начало и конец, причем кульминацией истории (по Гегелю — "осью мировой истории") является явление Христа.

Однако Ясперс отказывается принять Боговоплощение за "ось", справедливо полагая, что этот момент значим лишь для одних христиан. Реальная же ось мировой истории должна иметь значение для всего

человечества, а значит отвечать на вопрос — существует ли в мировой истории такой момент, который мог бы быть принят за основу большинства культур, народов обществ, мог бы продемонстрировать единство человечества и его истории.

Ясперс убежден, что такой "момент" существует. Он называет его "**осевое время**" и относит на период между

19

избирают депутатом Учредительного собрания 2 января 1918 года. Питирим Сорокин вновь арестован — но арестован уже большевиками. Его освобождают, он заявляет о своем разрыве с партией С-Р. Новая власть позволяет ему вернуться к преподавательской и научной работе и он становится профессором социологии Петроградского университета. Однако, к 1922 году над его головой вновь стучатся тучи — Ленин поднимает вопрос о необходимости партийного контроля над содержанием обществоведческих курсов. "Буржуазную" профессию начинают отлучать от науки, по стране прокатывается волна арестов среди научной и творческой интеллигенции. 10 августа 1922 года более сотни блестящих российских ученых (среди которых — Бердяев, Осоргин, Кондратьев) были арестованы, а затем — выдворены за пределы СССР. Несколько позже покидает родину и Сорокин, и посла скитаний по Европе оседает в США, где уже с 1924 г. начинает читать лекции в университетах сразу трех штатов. Одна за одной выходят его книги. Наконец, в 1930 г. престижнейший Гарвардский университет приглашает русского эмигранта возглавить вновь создаваемый (у нас сказали бы создаваемый "под него") социологический факультет. На должности декана этого факультета он проработает около 30 лет — вплоть до ухода на пенсию.

Питирим Сорокин является автором колоссального научного наследия - более 50 книг, множества статей. Они были переведены практически на все языки мира, кроме русского. Лишь в 1992 г. какая-то часть его творчества стала доступной русскому читателю.

Рассматривая ход исторического процесса, Сорокин делает акцент на том обстоятельстве, что анализ исторического процесса есть по сути анализ социальной жизни данного общества. История — динамический процесс, а разрозненное собрание статичных фактов. В пределах данных постоянными физическими условиями, такими, как климат, географическое положение, и др., важнейшим фактором, способным повлиять на ход исторических изменений, становятся стабильность или наоборот, распад культурной сверхсистемы, определяющей доминантные черты поведения членов этого общества.

Вопрос о **доминантах исторического процесса**, в конечном итоге, сводится к **вопросу о детерминантах**, определяющих архетипы человеческого поведения. Сорокин полагает, что люди, вступившие в систему социальных взаимоотношений под влиянием комплекса факторов различной

22

природы, только тогда становятся обществом, когда оказываются способными к выработке общественно приемлемых стереотипов поведения, основанных на нормах и ценностях, равнозначимых для всех. Формируется некое конституирующее общество социальное "эго" — но это означает, что каждое общество можно понять и описать только сквозь присущую ему призму "значения, нормы, ценности". Эти элементы составляют основу системы, которая суть единовременное *культурное качество*.

Культурные качества остаются неизменными не только в спокойные периоды мировой истории, но также и в годы бедствий и лихолетья. Исследования позволяют выявить весьма длительные исторические периоды, в течение которых культурно-ценностные системы остаются стабильными. Ценностные системы же можно свести к четырем императивным идеалам: идеал когнитивной, познавательной деятельности — **Истина**, эстетический идеал — **Красота**, идеал социального действия — **Добро**; и, наконец, интегральный идеал социального целого — **Польза**. Любая социальная активность может быть объяснена в этих универсальных категориях.

Таким образом, вендральным понятием философии истории Питирима Сорокина становится понятие "ценность". Именно это определяет облик общества, типическое поведение его членов, а, в конечном итоге, его судьбу.

Теория конвергенции, то есть, сближения, синтеза двух противоположных социальных систем — демократии западного образца и российского (советского) коммунизма, была выдвинута Сорокиным в 1960 году Эссе, озаглавленное им "Взаимное сближение США и СССР к смешанному социокультурному типу" наделало немало шума, поскольку вышло в свет в годы, когда каждая из упомянутых в заглавии стран была абсолютно уверена в истинности собственной социальной системы и в беспредельной порочности таковой у своего антагониста. Сорокин же посмел выразить свое неудовольствие обеими социальными системами. С его точки зрения, на наших глазах разворачиваются два параллельных процесса — упадок капитализма (что связано с разрушением его первооснов — свободного предпринимательства к частной инициативы) и кризис коммунизма, вызванный его неспособностью удовлетворять элементарные жизненные потребности людей. При этом саму концепцию коммунистического — то есть советского — общества Сорокин считает глубоко ошибочной. Экономика такого общества и его идеология есть разновидности тоталитаризма по его мнению, к такому положению России привело кризисное состояние (в котором страна находилась перед революцией), завершившееся тоталитарной конверсией. Однако, ослабление критической ситуации ведет детоталитаризации общества, к восстановлению институтов Свободы. Следовательно, если в будущем удастся избежать кризисных состояний, то коммунистический режим в России неизбежно придет в упадок и рухнет — поскольку, говоря образно, коммунизм может выиграть войну, но не может выиграть мир. Напомним, что это было написано в 1960 году, когда СССР казался мощнейшим государством мира — и не только себе самому, но и своим врагам.

23

литаризма по его мнению, к такому положению России привело кризисное состояние (в котором страна находилась перед революцией), завершившееся тоталитарной конверсией. Однако, ослабление критической ситуации ведет детоталитаризации общества, к восстановлению институтов Свободы. Следовательно, если в будущем удастся избежать кризисных состояний, то коммунистический режим в России неизбежно придет в упадок и рухнет — поскольку, говоря образно, коммунизм может выиграть войну, но не может выиграть мир. Напомним, что это было написано в 1960 году, когда СССР казался мощнейшим государством мира — и не только себе самому, но и своим врагам.

Но суть конвергенции не только в политических и экономических переменах, долженствующих наступить после падения коммунизма в России. Суть ее в том, что системы ценностей, права, науки, образования, культуры этих двух стран — СССР и США (а если быть точным, то двух систем) — не только близки друг к другу, но и как бы движутся одна навстречу другой. Речь идет о взаимном движении общественной мысли, о сближении менталитетов двух народов. Словом, конвергенция вполне может привести к образованию смешанного социокультурного типа.

Эта концепция поначалу была встречена в штыки даже в США, не говоря уж о нашей стране. Имя Сорокина надолго стало табу, а теория социальной конвергенции неустанно проклинаясь ревнителями коммунистической идеологии. Но, во многом независимо от Питирима Сорокина и на другой фактологической и методологической основе, к выводу о неизбежности конвергенции приходит академик Андрей Дмитриевич Сахаров, что, естественно было ему поставлено в вину.

Уже на исходе перестроечных лет, эта теория получила своеобразное развитие в наделавшей много шума парадоксальной концепции Френсиса Фукуямы, американского ученого японского происхождения. Фукуяма, основываясь на теории конвергенции и исторических изменениях, происходивших в СССР, сделал вывод о том, что с крахом коммунизма как исторически значимой общественной системы, из мировой истории удаляется последнее глобальное противоречие, противоречие между двумя системами.

Мир становится монополярным, поскольку ценности либеральной демократии торжествуют там, где они ранее отрицались. А это означает, что история лишается своей движущей силы, поскольку только глобальное противоречие способно заставить вращаться колесо исторического

24

процесса. И, несмотря на то, что локальные противоречия и локальные конфликты вполне возможны, глобальная, общемировая история должна прекратить свое развитие...

Лев Николаевич Гумилев (1912—1990), сын Николая Гумилева и Анны Ахматовой, несомненно, одна из наиболее ярких, но и наиболее спорных фигур отечественного гуманитарного знания середины — конца XX века. Будучи сыном "врага народа", расстрелянного по приговору ВЧК, он многие годы провел в лагерях и тюрьмах, его научные труды в области истории и этнологии в советское время практически не публиковались. Лишь на закате жизни ученого, во времена перестройки (идеи которой, кстати, он так до конца и не принял), его работы были изданы массовым тиражом, создан "Фонд Л. Н. Гумилева", предприняты шаги по изучению его обширного наследия.

Предметным полем исследования исторического процесса Гумилев полагает не национальное государство, культуру или цивилизацию, а **этнос** — народ, обладающий самобытной культурой и создающий цивилизацию. С его точки зрения, только на этническом уровне рассмотрения исторического процесса возможно непротиворечивое постижение многих существенных сторон исторического процесса, и именно история и география этноса во многом определяют сам его ход.

С точки зрения Гумилева, **этнос** — это особая сущность, не сводимая к таким понятиям, как общество, раса или популяция. Этнос может быть подразделен на более мелкие таксономические единицы — такие, как консорции, нестойкие объединения, или группы людей, которые соединены общностью исторической судьбы — артели, секты, банды, и т. д.. Сохранившись на протяжении ряда поколений, они становятся *конвиксиями* — то есть, группами людей, объединенных общим бытом и семейными связями. Конвиксии неустойчивы, но уцелевшие из их числа вырастают в *субэтносы*, а в некоторых случаях — в особые этносы. Ключевым понятием при формировании конвиксии, субэтноса и этноса является комплиментарность — неосознанная, существующая на подсознательном уровне, симпатия к одним людям и антипатия к другим. На Уровне этноса комплиментарность перерождается в патриотизм.

Наиболее существенной характеристикой этноса, введенной Гумилевым, является **пассионарность**. Пассионарность — это особая энергетическая характеристика общества, определяемая как "характерологическая доминанта,

25

необоримое внутреннее стремление (осознанное, или, чище, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной)". Заметим, что цель эта представляется пассионарной особи иногда ценнее даже собственной жизни, а тем более жизни и счастья современников". Пассионарность имеет *модусы* — от гордости и тщеславия до ревности и алчности.

Пассионарность рассматривается им как энергетическая характеристика. Гумилев убежден в том, что человек суть существо, обладающее собственным энергетическим полем. Природа этого поля загадочна; рассуждая о ней, автор поневоле вынужден говорить общими фразами, и ссылаться на В. И. Вернадского и его концепцию биогеохимической энергии живого вещества биосферы, строго говоря, к гипотезе пассионарности имеющей весьма слабое отношение. Констатируется лишь то, что пассионарность, будучи формой энергии, должна вести себя так, как и положено энергии — переходить в иные формы, формировать энергетические (пассионарные) поля, и т. д. Человек же может обладать различной пассионарной энергией — высокой и низкой, качество это врожденное и не поддающееся никакой коррекции. Кроме того, уровень пассионарности может быть определен для этноса в целом — как сумма или суперпозиция индивидуальных пассионарных полей.

Как энергетическая характеристика, пассионарность описывает лишь такие качества индивидов и этносов, как воля к достижению цели, социальная активность, способность убеждать и вести за собой, упорство и т. д. Пассионарность не определяет ни моральных; ни интеллектуальных, ни каких бы то ни было физиологических характеристик индивида. Человек может быть сильным и слабым, умным и глупым, высокоморальной личностью и попросту подонком — но заряд пассионарной энергия всегда будет определять его социальную активность.

Изменение уровня пассионарной энергии в обществе, то есть пассионарной напряженности описано Л. Н. Гумилевым ” следующих терминах:

— на низком, субпассионарном уровне находятся люди и общества, неспособные удовлетворять и регулировать вождения;

— на среднем — гармоническом уровне находятся люди и общества, находящиеся в гармония с окружающей средой в полностью к ней адаптированные;

— наконец, на высоком уровне пассионарного напряжения могут быть выделены следующие доминантные типы

26

поведения: 1) *стремление к благоустройству без риска для жизни*, 2) *поиск удачи с риском для жизни*, 3) *стремление к идеалу знания и красоты*, 4) *стремление к идеалу успеха*, 5) *стремление к идеалу победы*, 6) *жертвенность*. При этом система может развиваться как вверх (пассионарное напряжение растет), так и вниз (пассионарность падает). Для каждого из уровней пассионарности один из доминантных типов является основным. Разумеется, в обществе всегда встречаются люди, находящиеся на иных пассионарных уровнях, но большинство пассионариев данного общества принадлежат к основному типу, определяя уровень пассионарной энергии этноса.

Уровень пассионарной энергии в данном этносе определяет его судьбу в любой данный исторический момент. Исходным состоянием общественной системы с низким уровнем пассионарности является *гомеостаз* — то есть, равновесие с окружающей средой. Такое состояние этноса может продолжаться очень долго и нарушается в связи с пассионарным *толчком* — резко ограниченной во времени и пространстве мутацией, результатом которой является рождение детей, обладающих высокой пассионарной энергией — *пассионариев*, подрастая они увеличивают пассионарный заряд данного *этноса* и изменяют его историческую судьбу.

Пассионарный толчок - явление достаточно редкое. Гумилев насчитывает их всего 9 произошедших на Евро-азиатском материке в историческую эпоху, причем каждый из них породил и изменил, историческую судьбу нескольких цивилизации., Так, первый толчок, датируемый xviii веком до .новой эры, сказался на исторических судьбах Египта и Междуречья, цивилизации которых к тому времени существовали **минимум** несколько веков; пятый (I век н. э.) — оказал влияние на огромной территории от Швеции (породив движение готских племен от Балтики к югу) До Красного моря вызвав в итоге Иудейскую войну и появление Талмуда), а .девятый, случившийся в XIII веке, привел к расширению Литовского княжества, возвышению Москвы, созданию Оттоманской Порты и росту могущества Эфиопии. Но существенным при понимании природы этих изменений является осознание того, что они первоначально происходят, ограниченных *зонах пассионарного толчка* — территориях, на которых отмечено появление-новых пассионариев. Эти зоны близки к геодезическим линиям и четко ограничены во времени — мутации продолжаются всего год-полтора. За пределами зоны пассионар-

27

ного толчка (ширина ее 200—300 км., длина может достигать многих тысяч километров) пассионарного всплеска не происходит.

Гумилев рассматривает четкую локализацию зон пассионарных толчков в пространстве я времени как аргумент в пользу космического происхождения сил, их породивших. По его мнению, пассионарные толчки вызваны к жизни либо солнечной активностью, либо излучением галактического происхождения. Сам он склоняется, скорее, ко второй гипотезе — т. к. космические лучи, отклоненные магнитным или гравитационным полем планеты, вполне могут быть сфокусированы в Геодезические линии. Но дело в том, что за год-полтора, которые длится пассионарный толчок, Земля, в силу своего суточного и годового вращательного движения, успеет многократно подставить всю свою поверхность

под мутагенные лучи, и никакой пространственной локализации зоны пассионарного толчка точно так же не произойдет. Одним словом, природа пассионарности, по-прежнему загадочна и непонятна...

События после пассионарного толчка разворачиваются следующим образом: общество, доселе находящееся в фазе гомеостаза, через 20—25 лет после момента толчка, вступает в *фазу подъема* — сначала скрытого, а затем явного. Фаза подъема продолжается около 300 лет, а пассионарная напряженность при этом возрастает с уровня гомеостаза до уровня, соответствующего стремлению к идеалу победы. На всем протяжении фазы подъема количество пассионарной энергии в данном этносе нарастает. Пассионарии ведь так активны... Общество при этом развивается сначала медленно, а затем все быстрее и быстрее. Этнос, зародившийся в начале фазы подъема, в конце ее уверенно вступает на историческую арену. Это первая фаза процесса формирования нового этноса — процесса *этногенеза*.

За фазой подъема следует акматическая фаза, характеризующаяся прекращением роста пассионарной напряженности. Ее уровень все еще очень высок и колеблется от стремления к идеалу победы до жертвенности. Но дальнейшего роста и накопления потенциала уже не происходит. Система испытывает *пассионарный перегрев*. Общество буквально раздирается на части неумной активностью пассионариев и, стремясь к самосохранению, "выплескивает" пассионарную энергию за собственные пределы. Начинается территориальная экспансия, и в ее процессе уровень пассионарной напряженности неизбежно снижается. События могут разворачиваться и по-другому, но этнос

28

избавляется от избытка пассионарной энергии, "сбрасывая" ее в многочисленных войнах и конфликтах. Акматическая фаза также продолжается около 300 лет.

Следующей является фаза надлома, для которой характерно быстрое снижение пассионарной напряженности вплоть до уровня поиска удачи с риском для жизни. Эта фаза продолжается всего 150 лет. Уровень пассионарного напряжения при этом достаточно высок, и именно эта фаза впоследствии осознается как "золотой век". В это время получают свое наивысшее развитие науки, ремесла, искусства. Этнос становится уже настолько зрелым, что оказывается способным породить высокую культуру. В Европе, например, фазе надлома соответствует эпоха Возрождения — со всей ее неоднозначностью и противоречивостью, время, когда достижения высокой культуры вполне уживались, например, со свирепостью Святейшей инквизиции. Жизнь в этой фазе нестабильна, конфликты часты.

После надлома следует инерционная фаза, когда уровень пассионарной напряженности колеблется, снижаясь с достигнутого ранее уровня до стремления к благоустроенности без риска для жизни. Эта фаза продолжается 300 лет, и главные изменения, происходящие в это время, связаны не с самим этносом, а с вмещающим его ландшафтом. Эта фаза характеризуется бурным ростом населения, что объясняется снижением пассионарной напряженности, и, следовательно, прекращением войн и конфликтов. Резко увеличившееся в численности население столь же резко увеличивает нагрузку на природную среду, причем результаты часто оказываются катастрофическими.

Наконец, наступает время обскурационной *фазы*. Число субпассионариев, бывшее примерно постоянным на всех фазах этногенеза, начинает увеличиваться в силу того, что снизившийся уровень пассионарного напряжения позволяет им конкурировать с остальными членами социума. Результатом является еще большее снижение пассионарности данного этноса, что приводит к социальному застою и культурному регрессу. Этнос достигает уровня гомеостаза, на котором он находился около 1200 лет назад, в момент пассионарного толчка, но не удерживается на нем, и скачивается на субпассионарный уровень. Иногда этносу удается стабилизироваться на уровне гомеостаза, и тогда он вступает в мемориальную фазу развития, и даже более того - он **может** испытать повторный пассионарный толчок, что приводит к *регенерации* этнического организма. Но чаще этнос продолжает существование в мемориальной фазе

29

как *реликт*, горесть памятник самому себе и своему былому величию И это еще лучший удел, альтернатива которому — распад и прекращение исторического существования.

Таковы общие фазы процесса этногенеза, которые этнос проходит от зарождения через расцвет и до гибели Общая закономерность исторического процесса целиком и полностью определяется вышеописанными этапами. Пассионарность оказывается одним из ключевых факторов человеческой истории, и скорейшее постижение ее природы становится настоящей необходимостью.

Природа пассионарности как *вида энергии* совершенно неясна Однако, даже если жизнь и опровергнет теорию этногенеза, созданную Л. Н Гумилевым, в одном его заслуга несомненна — благодаря его трудам интерес к вопросам как самой истории, так и ее философии стал достоянием куда более широких слоев народа, чем ранее

Мы рассмотрели несколько современных концепций философии истории Во многом они несходны друг с другом, во многом противоречат одна другой. Имеет ли история смысл? Есть ли у нее имманентные законы? Постижимы ли они? Каждый из рассмотренных нами авторов отвечает на эти вопросы по-разному Но тем и отличается истинная философия, что не предлагает простых и окончательных ответов на возникающие вопросы Мир вообще и история в частности бесконечно сложнее наших умозрительных схем, и истина — лишь движение к ней В числе, и в философии истории.

Литература

Гумилев А. Н. **Конец и вновь начало.** М., 1994. Сорокин П. А. **Человек. Цивилизация. Общество.** 1992.

Тойнби А. Дж. **Постижение Истории.** М., 1991

Шпенглер О. **Закат Европы.** М., 1993.

Ясперс К. **Смысл и назначение истории** М., 1991

1.2. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

В. Дильтей — Г. Зиммель — О. Шпенглер — А. Тойнби — А. Швейцер — И. Хёйзинга — Л. Леви-Брюль — М. Вебер — А. Вебер — Г. М. Маклюэн — Р. Гвардини

Философия культуры (культурфилософия) — это раздел философского знания, который связан с анализом культуры, ее сущности и значения в жизни человека а общества В истории философии особую остроту проблемы культуры приобретали в эпохи социальных кризисов, крутых исторических переломов, когда существенные изменения в самом бытии человека в культуры начинали основательно тревожить сознание общества. К культурфилософской проблематике обращались представители разных наук философии, истории, искусствоведения, этнографии, лингвистики, психологии и т. д — внося свой вклад в философию культуры, придавая ей особое своеобразие и направленность.

Развитие культурфилософской мысли XX века наиболее интенсивно происходило в рамках западной культуры так как именно здесь все явления "кризиса" проявились раньше и глубже. Кроме того, исторически сложившиеся традиции философского мышления явились предпосылкой нового этапа в

развитии философий культуры, ее различных направлений и школ. При всем многообразии последних можно выделить некоторые общие характеристики западной культурфилософии XX века.

1. Главенствующей темой стала проблема современного **кризиса культуры** и его первопричин. Картина кризиса дается, как правило, на основе анализа современных реалий — морали, религии, искусства, массовой культуры, наука и техники. В поисках же конечных, "метафизических" причин кризиса выделяются основания культурно-типологического порядка. Подчеркивается роковая связь сегодняшней ситуации с исторически сложившейся спецификой культуры Нового времени: ее рационалистическим характером, утилитарно-деятельным отношением к миру, далеким от созерцательности, индивидуалистическим типом личности и т. д.

2. Им всем присуще притязание на глобальное историко-социальное обобщение, когда вся история превращается в историю культуры в особом, широком значении слова: культура — историческая жизнь как она есть. При таком

31

обобщенном подходе, **культура** в ретроспективе совпадает с историческим процессом, а в синхронном плане — **с жизнью общества**. Современный же кризис культуры, чаще всего, воспринимается как общеисторический тупик в развитии целого ряда стран, близких географически и объединенных общностью культурных истоков.

3. Поиск новой методологии, что является следствием более глубокого проникновения философской мысли в сущность и специфику культурной жизни. Сама ситуация кризиса изменила ракурс видения культуры, а знакомство с новыми открытиями гуманитарного знания, исследующих различные феномены культуры, привело к крушению традиционных постулатов европоцентризма, панлогизма, "линейного" историцизма и др. в истолковании истории культуры. Кроме того, расширился интерес вообще к нерелексивным факторам культурной жизни, что усилило позиции иррационализма и субъективизма в концепциях культуры. Соответственно усиливаются и позиции идеализма, для которого экономические, политические и социальные факторы в истории культуры, составляющие объективную основу для культурного творчества, сами являются следствием ситуации в "истории Духа".

4. Философия культуры XX века — это преимущественно выражение **культурного самосознания западного общества**. Это живой, эмоциональный отклик на современную жизнь, а не холодное, демонстративно отстраненное от объекта, академическое размышление о культуре, которая уже состоялась. Они поражают неожиданностью ракурса и глубиной прозрения, искренней тревогой за настоящее и будущее культуры, умением мгновенно откликаться на тревожные сигналы времени, близостью к проблемам реальной жизни людей и, как правило, доступностью своих текстов для массового читателя. Некоторые работы пессимистичны в своих выводах, другие достаточно оптимистичны, но главная их заслуга не в решении всех проблем культурной жизни, а в постановке этих проблем, в формулировании вопросов, на которые еще предстоит искать ответы.

Из множества ярких имен в философии культуры XX века выделим те, которые оказались наиболее влиятельны в духовной атмосфере нашего столетия, стали "властителями" и выразителями дум эпохи, определили основные направления в культурфилософских исследованиях

"Философия жизни" и культурфилософские концепции XX века. У истоков западной философии культуры XX ве-

32

ка стоит плеяда блестящих европейских мыслителей, чьи мировоззренческие ориентации связаны, прежде всего, с "философией жизни". Многие из них пытались соединять разные философские подходы к истолкованию культуры, дополняя "философию жизни" другими, но все же мотив "жизни" как исходного начала всей конструкции культурной жизни, у них определяющий.

Вильгельм Дильтей (1833—1911) — представитель немецкой "философии жизни" — основоположник "понимающей" методологии в исследовании культуры, оказавшей огромное влияние на всю сферу культурологических изысканий.

Жизнь, пишет Дильтей, "в отдельных частях может быть и что-то ясное, но в целом нечто совершенно загадочное", так как любое событие здесь порождено сложным столкновением и переплетением "наших инстинктов и чувств в нас с окружающим и судьбой вне нас". Поэтому точные формулы здесь невозможны, а достоверность знания совершенно отличается от общезначимых истин в "науках о природе".

Именно это определяет специфику познавательной методологии в "науках о культуре". Понять "жизнь" можно только из нее самой с помощью герменевтики, то есть истолкования отдельных явлений культурно-исторической реальности как моментов целостной духовной жизни реконструируемой эпохи, интуитивно проникнувшись их своеобразием.

Историю культуры Дильтей рассматривает как ряд замкнутых культурных систем, не связанных друг с другом. Истолкование феноменов культуры должно осуществляться через реконструкцию мировоззрения, которое составляет их смысловое ядро и является основой целостности культурных систем. Поэтому история культуры, по Дильтею, это история мировоззрений.

Основной корень мировоззрения — жизнь" и "всякое мировоззрение оказывается интуицией, возникающей из недр самой жизни". Поэтому мировоззрение не является результатом познавательной деятельности людей, это лишь верхний слой" в процессе его формирования. Выбор же исходных мировоззренческих установок осуществляется в результате определенного жизнеощущения под влиянием жизненного опыта. Бесчисленное множество оттенков в отношении людей к миру образуют подпочву развивающихся на их основе мировоззрений. Дильтей указывает важнейшие среди элементов этой "подпочвы": "Климат,

33

расы, нации, созданные историей и тем или другим государственным порядком, обусловленные временем деления на эпохи и века, в которых живут нации".

Выделяя различные типы мировоззрения, Дильтей, прежде всего, указывает на их обусловленность теми областями культуры, которые их создают. Соответственно им выделяются религиозное, поэтическое и метафизическое (философское) мировоззрение.

Источником религиозного мировоззрения является первичный религиозный опыт и религиозное чувство, порожденные областью действительности, недоступной воздействию человека и непостижимой для его ума, но власть которой человек ощущает в своей повседневной жизни.

В отличие от религии искусство "утоляет тайную тоску человека, ограниченного судьбой или собственным решением, тоску по тем жизненным возможностям, которые оказались ему недоступными. И открывая ему их в образе фантазии, ..расширяет его самосознание и горизонт жизненного опыта". Понять жизнь из нее самой, дав ей свободно воздействовать на душу человека своими величавыми очертаниями, — вот цель искусства.

Развитие религии и искусства подготавливают появление философии или "метафизики" как высшей ступени постижения "жизни". Философия характерно рациональное осмысление единства культурной жизни. Философия старается сделать рациональную мысль двигателем жизни, сообщая ей одухотворенную мощь своей основной идеи. Но идеи эти различны.

Дильтей выделяет три вида метафизического мировоззрения в соответствии с основной идеей, которая раскрывает отношение человека к жизни: натурализм (человек определен природой), идеализм свободы (дух сознает свою сущность, отличную от всякой физической причинности) и объективный идеализм (индивид поднимается до осознания своей связи с божественным всеединством вещей).

Таким образом, Дильтей утверждает, что ни одна метафизическая система не может претендовать на объективную, общеобязательную картину мира А поэтому единственный путь постижения культуры — выявление структурной связи "жизненных единств", которая продолжает себя в уникальности духовной жизни общества и человека.

Продолжателем линии "философии жизни" в осмыслении феномена культуры был **Георг Зиммель** (1858—1918) который в своих исследованиях акцент делает на сложных

34

переплетениях субъект-объектных отношений в этой "форме жизни".

По Зиммелю, культура неразрывно связана с глубинным дуализмом мира, где друг другу противостоят объективный мир природы и мир человеческой культуры, где действует "Субъективный дух") "Человек не включается безусловно, подобно зверю, в естественную мировую заданность, но от нее отделяется, противопоставляет себя ей В середине этого дуализма пребывает "идея культуры".

Дать абсолютно точное понятие культуры, считает Зиммель, невозможно, но символически ее можно выразить как "путь души к себе самой" — путь от природного состояния души к состоянию культурному Культура существует там, где встречаются два элемента, душа индивида — и дух, обретший предметность", то есть некое произведение являющееся объективированием душевных сил и возможностей человека, который его создал Произведения искусства и моральные нормы, наука и техника, религия и право, целесообразно созданные предметы и манеры поведения, и т д — все это культурные феномены, которые ведут индивида к самому себе, но более совершенному

Культура, таким образом, это сложная, утонченная, наполненная субъект-объектными отношениями **форма жизни**, где происходит постоянный синтез субъективного развития и объективных духовных ценностей При этом, история культуры — это бесконечный процесс возрастания ценностного содержания жизни. Всякое творчество обогащает жизнь еще одним явлением духа, но тут-то, по Зиммелю, и скрыта трагедия культуры — возможность существования противоречия между конкретным и культурным значением одного и того же объекта, — некоего достижения человеческого творчества

Созданные человеком феномены "объективного духа" обладают относительной самостоятельностью по отношению к субъекту В них всегда есть момент смысла, который автор не вкладывал, но он может быть обнаружен другими а потому их дальнейшая эволюция от нас не зависит, и "объективный дух" в состоянии эмансипироваться от общих целей культуры Эволюция искусства, науки или техники может превратиться лишь в собственное усовершенствование, которое уже будет мешать их интеграции в Усовершенствование человеческой души

По мнению Зиммеля, в жизни существует парадоксальный факт "чем выше свершения в различных областях.. ,

35

тем больше убывает их культурная ценность". Люди таких "перегруженных культур" ощущают себя как "все имеющие, и ничем не обладающие".

Анализ современной культуры Зиммелем представляет особый интерес, так как он фактически был первым, кто положил начало исследованию феномена, получившего в литературе название "кризис культуры". Характеризуя современную эпоху как высокоразвитую, он подчеркивает ее внешние достоинства: огромный рост техники науки, бытового комфорта, индустрии развлечений и т. д. Но, оценивая эти достижения, с точки зрения интересов субъективного развития людей, он вынужден определить ее как эпоху "перезрелости и утомления", что несет в себе две опасности для человека. Первая — "средства жизни превосходят по своему значению ее цели" и они присваивают себе психологическое достоинство конечных целей". Поэтому интересы и надежды людей все более

начинают смешаться в сторону "культуры вещей", отклоняясь от значительно более узкой задачи приобщения индивидов к культуре. "Вся гонка, ненасытность и жажда наслаждений нашего времени — лишь следствия и проявления реакции, вызванной тем, что личных ценностей ищут в той сфере, в которой их вообще не бывает"

Другой опасностью является то, что "объективные образования культуры обретают самостоятельное, повинующееся чисто фактическим нормам развитие и тем *самым* становятся не только глубоко чуждыми субъективной культуре, но и прогрессируют с такой быстротой, что она догнать их не может". С этим связано ощущение кризиса культуры.

В своих работах Зиммель поднял очень актуальные проблемы в жизни современной культуры и определил возможные подходы к уяснению этих проблем. Поэтому и после Зиммеля концептуальные и методологические основы "философии жизни" были предпочитаемыми для многих культурфилософов.

Культура и цивилизация. Освальд Шпенглер (1880— 1936) — одна из самых драматических и противоречивых фигур в философии XX века; В работе "Закат Европы", которая стала почти бестселлером, он заглянул дальше своих современников, дав положительный импульс к развитию многих областей знания. Но сегодня практически у него нет последователей, только критики. Причина этого не только в откровенном консерватизме, но и в теоретико-методологических основах его концепции.

36

Определив цель своего исследования: "предопределить историю... проследить судьбу западноевропейско-американской культуры в ее еще не истекших стадиях", — шпенглер выступил против концепции единого всемирно-исторического прогресса. "Человечество", "прогресс", по его мнению, пустые слова, которые надо устранить из круга исторических проблем, и тогда глазу откроется паразитическое богатство "действительных форм" культурной жизни.

Охарактеризовав "птолемеевской системой истории" традиционное европоцентристское представление о развитии культуры, когда последняя вращается вокруг Европы как мнимого центра всего мирового свершения, Шпенглер называет свой взгляд "коперниканским открытием" в культурфилософии, так как здесь множество культур предстают как "отдельные миры..., имеющие одинаковое значение в общей картине истории, ...занимают соответствующее и нисколько не привилегированное положение".

История и культура у Шпенглера не дифференцируются. История предстает как "мир-как-история", которая охватывает все лики и движения жизни в их глубочайшем значении и становлении. Сама жизнь есть бесконечное зарождение и гибель культур, а их существование в разные времена и на самых отдаленных территориях планеты, для Шпенглера, свидетельство не единого мирового исторического процесса, а единства проявлений жизни во всем ее многообразии.

Шпенглер выделяет в мировой истории восемь культур, достигших предельной полноты осуществления своих возможностей: Египет, Вавилон, Китай, Индию, античность, а также арабскую культуру Средневековья (объединяет ее с византийской), мексиканскую культуру (майя) и культуру Западной Европы (начиная с X века). Каждая из этих культур отличается глубиной и совершенством самовыражения своей души, чистотой языка своих форм. Отказавшись от европоцентризма, Шпенглер оставляет в качестве главного объекта исследования культуру Европы. С ней он духовно связан, болеет за ее современное состояние и пытается предсказать западноевропейской культуре будущее.

Все культуры, по Шпенглеру, "живые существа высшего ранга", которые проходят все этапы эволюции любого живого организма: детство, юность, возмужалость, старость. На огромном историческом материале Шпенглер создает грандиозную картину жизни и развития разных культур, иллюстрируя свою теорию круговорота в куль-

37

турно-историческом процессе. Жизнь культуры, по его мнению, есть история "души культуры". Каждая культура при этом, "обнаруживает глубоко символическую и почти мистическую связь... с пространством, в котором и через которое она ищет самоосуществления". Способ существования культуры в этом пространстве определяет "стиль культуры, "стиль" ее души как только ей присущий способ внешнего проявления. Это мысли и поступки людей, их нравы и унастроение, выбор видов искусств, и форм общения и т. д. Все эти культурные формы оказываются сращены в единую целостность, которая пронизана определенной "идеей" и подчинена ее судьбе. Культуры совершенно не детерминируются внешними факторами, их судьба — саморазвертывание души, "идри". что придает всем ее элементам характер символов, имеющих особый смысл. Эти системообразующие "идеи", отличающие одну культуру от другой, по мнению Шпенглера, не подлежат познанию, но только "чувствованию". Культуры замкнуты и непроницаемы для посторонних, но их своеобразие можно ощутить в разных проявлениях. Прочувствовать душу культуры легче, когда она достигает стадии зрелости и насыщеннее становится язык ее форм яснее проявляются черты души.

Шпенглер выделяет некоторые образы-символы, которые являются как бы первофеноменами разных культуру определяя смысловое значение всех проявлений культурной жизни. Таковы например, "дорога", таящая в себе неведомую даль (Египет); статуарность "тела" (античность); щемящее чувство от бесконечного "пространства" (Западная Европа) и т. д.

Предложенные Шпенглером образы-символы — это, чаще всего, воплощение переживаний, связанных с впечатлениями от произведений искусства, и в этом своем значении они точны и выразительны; Но когда Шпенглер делает их основой объяснения всех культурных явлений долгой эпохи (культуры живут 1200—1500 лет), то это уже выглядит вульгарным субъективизмом.

Слабой стороной его теории явилось и предельное обезличивание культурных процессов: индивидуальны только культуры как целое, но индивидуальность человека не играет абсолютно никакой роли. Воплощение "судьбы культуры" через пассивный человеческий материал, фактически есть вульгарный социологизм.

Согласно Шпенглеру, на последнем этапе своей эволюции, круговорота, культура превращается в цивилизацию.

38

Цивилизация — это "органически-логическое следствие, ...завершение и исход культуры... Цивилизация — неизбежная **судьба** культуры". Характеризуя этот этап "умирания" культуры, он отмечает его главные черты: город вытесняет деревню, народ превращается в массу; человек теряет связь с природой, с культурным творчеством, ему свойственны утрата религиозности, благоговения перед культурными традициями — на первый план в его жизни выходят инстинкты, жажда денег, холодный ум... Происходит обесценивание человеческой личности, утверждается "величие денег — в руках твердых духом... натур практического пошиба".

Цивилизация — это "закатывающаяся жизнь". Скепсис и пессимизм в отношении современного состояния европейской культуры пронизывают "Закат Европы", но для самого Шпенглера это было лишь подготовкой, преддверием последующей открытой апологии технократизма и "римского духа" в жизни Германии. Подобная противоречивость Шпенглера, его мировоззренческих ориентации, в определенной мере, была бессознательным выражением эпохи кризиса, что соответствовало и его теоретическим положениям о культурной обусловленности научных взглядов. Двойственность позиции Шпенглера определила трагизм его личной судьбы: он готов был стать идеологом "третьего Рейха", ниспровергая гуманистические традиции европейской культуры. Но и нацистами он был отвергнут из-за излишней теоретичности и мрачности своих технократических построений.

И все же работа О. Шпенглера "Закат Европы" — одно из самых интересных культурфилософских исследований XX века, и оно оказало существенное влияние на западную философию культуры и культурологию в целом.

Английский историк и философ **А. Тойнби** (1889—1975) поддерживал идею циклического развития множества культур в истории человечества. Он утверждал, что тезис о единстве всемирно-исторического процесса — великое заблуждение. По Тойнби, всемирная история представляет собой совокупность историй самостоятельных "цивилизаций". Последние — своеобразные "культурно-исторические монады", то есть автономные культурные образования, проходящие в своем развитии стадии возникновения, роста, надлома и разложения, после чего каждое гибнет и уступает место другому. Однако, в отличие от Шпенглера, Тойнби допускал, что в жизни всех этих цивилизаций есть связующие звенья, обеспечивающие поступательное разви-

39

тие рода человеческого, его духовное совершенствование.

Тойнби, многое заимствуя у Шпенглера, видел однако существенное отличие своих теоретических построений. Тойнби профессиональный историк, претендующий на точное, конкретное обоснование Теоретических обобщений эмпирическом материале — пытался вывести некоторые "эмпирические законы" повторяемости культурно-исторического развития, позволяющий предвидеть будущее Одним из таких законов Тойнби является закон "Вызова-и-Ответа", согласно которому каждый шаг вперед в развитии цивилизации связан с адекватным Ответом на Вызов исторической ситуации. Тойнби констатирует способность человеческой личности влиять на ход событий, так как подобный адекватный "Ответ" — заслуга "творческого меньшинства", которое выступает носителем мистического "жизненного порыва" Своеобразие Вызовов и Ответов определяет специфику каждой цивилизации, ее ценностных ориентации и мировоззренческих концепций. Оказавшись однажды неспособной решить очередную задачу творческая элита превращается в "господствующее меньшинство", которое утверждает свою власть уже не авторитетом, а силой. Масса же населения в этом случае становится "внутренним пролетариатом", который и разрушает цивилизацию, если она прежде не гибнет от военного поражения или естественных катаклизмов.

В какой-то мере с идеей многолинейного развитие культур Шпенглера пересекаются и культурфилософские воззрения А. Швейцера. **Альберт Швейцер** (1875—1965) — великий гуманист XX века, человек-легенда в современном западном мире. Будучи Глубоким мыслителем, он жил на манер древних мудрецов: не отделял своих взглядов от поступков. Швейцер предложил новый образ личности и соответствующий образ жизни, проверив его своей собственной жизнью. Его называли "гением человечности", но для многих он остался непонятным чудаком, который в 30 лет бросил вполне благополучную жизнь и карьеру музыканта искусствоведа, теолога и философа — и получив медицинское образование, уехал врачом в Экваториальную Африку ради "служения человеку". Этот поворот судьбы неразрывно связан с его философскими взглядами.

Швейцер-философ был близок "философии жизни" в понимании культуры, но и достаточно оригинален в истолковании причин кризиса западноевропейской культуры Главной чертой кризиса он считал господство материальной жизни над духовной, общества над человеком, обезли-

40

чивание и деморализацию последнего, так как человек попадает в современном обществе в зависимости, организующие его "бездумье", обращающие во зло его добрые намерения. Человек становится воплощением слепой воли, которая растоптала последние остатки человеколюбия, и заставляет человека обслуживать совершенные средства уничтожения людей, не разбирая воевавших и не воевавших.

Причина такого трагического состояния европейской культуры коренится, по мнению Швейцера, в распространении ошибочного мировоззрения, которое неверно трактовало смысл культуры, сближая ее с безличными явлениями естественной эволюции и не уделяя должного внимания этическому моменту в культурном процессе. "Культура, — пишет Швейцер, — совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному

совершенствованию индивида... Стремление к прогрессу... человек черпает в оптимистическом мировоззрении, которое утверждает мир и жизнь как нечто само по себе ценное".

Главная задача сегодня, считает Швейцер, обосновать оптимистическое мировоззрение, и сделать это можно только утвердив в качестве исходного принципа "благоговение перед жизнью".. Это — основа для разработки норм универсальной "космической этики", способной возродить человека, восстановить творческую активность, направленность на заботу о подлинной культуре.

Игровая концепция культуры. Своеобразно представлена "философия жизни" в трудах еще одного знаменитого культурфилософа XX века Й. Хейзинги. Голландский историк и культурфилософ **Йохан Хейзинга** (1872—1945) — автор так называемой "игровой концепции" культуры. В своем фундаментальном труде "Homo Ludens. Опыт исследования игрового элемента в культуре" Хейзинга предложил переосмыслить понятие культуры, исходя из наличия игрового элемента в культурной жизни. Интерес к игре не случаен в культурфилософии XX века — это своеобразная форма самосознания эпохи, когда в самой жизни необычайно возрастает спрос на игру (спорт, викторины, кроссворды и т. д.), что является попыткой уйти от крайней политизации и идеологизации жизни.

Хейзинга рассматривает историю культуры как сменяющие друг друга культурно-исторические целостности, в которых взаимодействует множество элементов, связанных с духовной жизнью и творчеством человека. Различие их

41

проявляется в соотношений в них "игры" и "серьезности". По мнению Хейзинги. именно игре, в большей степени, нежели труд. была формирующим элементом человеческой культуры, так как выполняла более широкую витальную функцию, чем практические, утилитарные виды деятельности Игра — "выражение жизненной борьбы", самое глубинное проявление жизни. Игра "обретается в поле деятельности духа, в созданном для себя духом собственном мире, где вещи имеют иное, чем в "обычной жизни", лицо и связаны между собой иными, не логическими, связями.. Она стоит по ту сторону серьезного..." Задолго до того, как человек накопил в себе силы изменять окружающий его мир, он создал свою "среду" в сфере игры. Функция игры, утверждает Хейзинга, "старше и первозданнее всей культурной жизни".

Игра, как ее понимает Хейзинга, это — "действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы или необходимости. Настроение игры есть отрешенность и воодушевление — священное или просто праздничное Само действие сопровождается чувствами подъема и напряжения и несет с собой радость и разрядку". Игра — это всегда свобода человека, а не гнетущая зависимость от обстоятельств, и воодушевление от своих возможностей, что дает простор жизненным силам, стимулирует совершенствование человека, и все это на грани шутки, развлечения, необузданности человеческих страстей и эмоций.

В архаических культурах, считает Хейзинга, игра охватывала все сферы жизни, и потому противоположность "игры" и "серьезности" еще не имеет значения

В более поздние эпохи происходит разделение сферы "игры" и "серьезности" Происходит это за счет бесконечной дифференциации культуры

В XX веке, утверждает Хейзинга, происходит почти полная утрата игрового элемента, культура становится слишком серьезной, и потому сегодня налицо все признаки упадка Одним из таких признаков является, например, "пуэрилизм" (ребячливость) современного западного общества, когда происходит смешение мнимой серьезности и неправильно понятой игры Это, с одной стороны, бесконечная псевдосерьезная политическая возня (предвыборные компании, интриги, падения кабинетов и т. д), а с другой — распространение игр, которые перестают быть просто развлечением (профессиональный спорт).

Осуществляя "диагностику зла нашего времени", Хейзинга отмечает, что отсутствие подлинной благородной игры деформирует личность, отвращает ее от разума. Происходит иррационализация культуры, поворот к культуре инстинкта. Игровая концепция культуры Хейзинга, в определенной мере, дерзкая гипотеза гуманиста, который на собственном опыте знал страшную сущность фашизма и пытался защитить личность в современном мире.

Социологические подходы в философии культуры XX века. Наряду с культурфилософскими концепциями, ориентированными на иррационалистические основания культуры в философии культуры XX века получили распространение и направления, сближающие естественнонаучное и гуманитарное познание на основе выделения надличностных структур в культурной жизни, связанных с организацией общества. Такие концепции можно обобщенно назвать: "социологический подход" в философии культуры.

Французский философ и психолог-позитивист **Люсьен Леви-Брюль** (1857—1939) исследовал первобытную культуру и архаическое сознание с позиции социологического подхода к феномену коллективного сознания. Он явился автором концепции первобытного "дологического" мышления. Выступая против признания одного-единственного типа мышления, свойственного человеку во все эпохи, Леви-Брюль выдвинул гипотезу, что тип мышления человека задается коллективным сознанием, зависящим от характера социальной организации. На большом этнографическом материале он исследовал тип мышления первобытного общества, сравнивая его с мышлением современного человека и в итоге пришел к выводу, что в эволюции человеческой культуры существовало как минимум два различных типа мышления — "дологическое" и "логическое".

Понятие "коллективные представления" составляет основу его концепции. По мнению Леви-Брюля, это — представления, присущие всем членам социальной группы. Они, во-первых, независимы от отдельной личности и проявляют черты, которые невозможно осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида. Так, например, язык, хоть он и существует лишь в сознании личностей, которые на нем говорят, является, **тем не менее**, несомненной социальной реальностью, базирующейся на совокупности коллективных представлений. Язык навязывает себя каждой из этих личностей, он предшествует ей и переживает ее. Во-вторых, коллективные представления навязываются индивидам, пробуждая в них определенные

чувства и побуждения к действиям. И, в-третьих, они передаются из поколения в поколение, как определенные схемы мышления и поведения.

Таковыми "коллективными представлениями" являются верования, язык, обычаи и другие элементы архаической культуры. Их главная особенность в своеобразной ориентированности мышления и поведения, где слиты три момента: образ объекта, его переживание и действие по отношению к нему. События, чувства, движения в современном мышлении различаются и анализируются даже в случае самого внезапного восприятия. В архаическом сознании первобытных людей все слито: изображение и то, что изображено; человек и его имя; явление и его часть; явления и вызванные им переживания и т. д. Характеризуя в целом первобытный тип мышления, Леви-Брюль называет его мистическим и дологическим.

Но каково сознание людей, таков и мир для этого сознания; это сказывается в особенностях верований, культов, языка и т. д. — во всей культуре. Проследив эволюцию первобытного общества и культуры, Леви-Брюль пришел к выводу, что по мере дифференциации социума эволюционируют мифы, развивается сфера логического мышления и, соответственно, формы культурной жизни... Однако, и в более поздних, "высоких" культурах элементы "дологического" мышления сохраняются, сохраняется сама структура "дологического" мышления.

Социологизм, в исследовании культуры Леви-Брюля, во многом способствовал развитию **структурализма** как направления в культурологии, связанного с использованием системно-структурного принципа исследования. Такие структуры существуют во всех сферах культуры: языке, искусстве, религии и т. д. Структурализм расширил применение объективных рационалистических методов естественных наук в сфере исследований культуры. При этом исходное философское понимание человека и культуры было различно, что определяло выделение различных структур. Так, **французский структурализм** подчеркивает базисное значение языковознаковых структур. Теоретики **структурно-функционального анализа** в качестве определяющей структуры фиксируют совокупность общественных норм и ценностей, которые принуждают человека выполнять функциональные требования социальной системы. **Марксизм** исходит из признания базисного значения материальной, экономической структуры общества по отношению к духовной жизни. Но все эти подходы предполагают,

44

прежде всего, рассмотрение культурного объекта как системы с собственной внутренней организацией и выявляют закономерности ее функционирования и взаимосвязи элементов.

Макс Вебер (1864—1920) — немецкий социолог, философ, историк, был автором теории **идеальных типов**. Ее смысл сводится к разработке метода социального познания, в том числе познания культуры, с помощью конструирования особых образов-схем исследуемых феноменов, где их наиболее характерные и важные для исследователя черты взяты в идеальном виде, то есть очищенном от наслоений и переплетений в реальной жизни. Этот метод позволяет осмысливать эмпирический материал не только в его "объективно-возможных" связях, но и в аспекте индивидуального интереса исследователя. Таким образом, М. Вебер проводит обобщение эмпирического материала, выявляя повторяющиеся в своеобразных, индивидуальных культурно-исторических явлениях.

М. Вебер, не отрицая влияния экономики на духовную жизнь общества, концентрирует внимание на формировании духовных предпосылок различных историко-культурных феноменов. При этом он тщательно избегает выводов о том, какие стороны в жизни общества являются определяющими и чаще говорит об "адекватности", "внутреннем родстве" разных явлений материального и духовного порядка. "Капиталистическая форма хозяйства, — пишет он, — и дух, в котором оно ведется, находятся.. в отношении постоянной адекватности друг к другу..."

Центральная проблема в исследованиях М. Вебера — анализ хозяйственной жизни общества, материальных и идеологических интересов различных социальных групп и религиозного сознания. В работе "Протестантская этика и дух капитализма" он исследует влияние протестантизма на формирование того психологического типа личности, без которого невозможно было развитие капитализма.

Постоянно подчеркивая, сколь многосторонне обусловлено такое сложное духовное образование как "хозяйственная этика", он выделяет и детально моделирует "коренящиеся в психологических и прагматических религиозных связях **практические импульсы к действию**". В частности он отмечает, что "влияние религии на образ жизни... очень различны в зависимости от **пути** к спасению и — в тесной связи с этим — от психического качества спасения, к которому верующий стремится".

Так, идея предопределенности потусторонней жизни

45

сильно отличается в исламе и в протестантизме Кальвина. В исламе считалось предопределенной вся **земная жизнь** человека, поэтому практическим следствием магометанского фатализма могла быть лишь военная рыцарская храбрость, но не трудолюбие. Кальвинист же в земной жизни свободен, предопределена только потусторонняя его жизнь: испытание же "избранности", "угодности Богу" происходит в труде, который приобретает характер служения Богу, и ценность его уже не в его результатах, а в нем самом. М. Вебер называет это "мирским аскетизмом", который всех (и богатых, и

бедных) принуждал к постоянному, систематическому труду как "религиозному долгу" — "Только на Западе — в аскетическом протестантизме — произошло перемещение рациональной аскезы в светскую жизнь" — пишет М Вебер, связывая с этим причину своеобразия современной западной цивилизации. Он считает, что само своеобразие религии связано (но не обусловлено) с социально-психологическими особенностями тех социальных групп и слоев, которые их когда-то и создали или, по крайней мере, оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии.

Близок к "социологическому" пониманию культуры и его брат **Альфред Вебер** (1868—1958), который расчленял культурно-исторический процесс на **социальный** (формирование социальных форм организации общества), **цивилизационный** (развитие рационального познания и связанных с ним науки и техники) и **культурный** (осознание человеком своей связи с Абсолютом — в сфере искусства, религии и философии) Если первые два — сфера биологической целесообразности в приспособлении к условиям жизни, то культура — это сфера человеческого творчества, направленного на "обретение целостности нашего собственного внутреннего бытия вместе с целостностью всего внешнего мира" Следовательно, это — сфера духовного возвышения человеческой личности над биологической жизнью Все они связаны в истории, но протекают по различным законам, социальный и цивилизационный прогресс — восхождение по ступеням практического знания и средств внешнего, рационального оформления бытия, духовное развитие абсолютного прогресса не имеет — тут присутствуют периоды взлета и упадка.

В своей основе духовная жизнь есть выражение иррационального чувства и стремления человека к духовному возвышению, но каждый раз новые жизненные условия ставят новые задачи и возможности в "прорыве" в духов-

46

ной сфере Исследовать это можно на примере тех предметно-объективированных воплощений культуры, каковыми являются художественные произведения и "идеи" (в религии и философии), а также "культурный тип" человека, который является воплощением духовного облика времени. А Вебер негативно оценивает современного человека в западном мире, так как у него пропало "четвертое измерение" (стремление к духовному возвышению) Это — трезвый, деловой человек, который, по мнению А.Вебера, придает чрезмерно большое значение "мелочам жизни" и материальным удовольствиям и утратил самое ценное свое качество — деловитость

А.Вебер избегает давать оптимистические или пессимистические прогнозы культурного развития общества, он "объективно" констатирует современное состояние и высказывает надежду, что "человек, помещенный в высокоорганизованную, каменную, скудную, наполненную машинами среду нашего сегодняшнего бытия, является, как любой из его предшественников, не только исчисляющим и волящим, но и чувствующим". Задача осознания специфической природы всего связанного с такой культурой падает на духовную элиту — "образованный слой" общества. Именно "образованный человек", будучи примером для подражания, изменит и "усредненный культурный тип народа".

Приоритетное значение в культурно-историческом процессе технических средств получения, переработки и передачи информации утверждает другой культуролог XX века — канадский философ и социолог **Герберт Маршалл Маклюэн** (1911—1986). Он обосновывает тезис о том, что смена эпох в истории человечества определяется господствующими средствами коммуникации (язык, дороги, печать, телевидение и т. д.) Каждая эпоха, согласно Маклюэну имеет свои особенности Архаическая эпоха варварства имела устные средства коммуникации, что связывало людей крепкими узами общественной, коллективной культуры Человек здесь является прямым участником всех событий, что обеспечивает нерасчлененное единство человека и общества Появление письменности переместило человека в "визуальный" мир. Знание и опыт передаются письменными или другими визуальными способами. Люди дистанцируются друг от друга и от дел общества. Наступление господства печатного станка, изобретенного в XV в. Гутенбергом, выразилось в информационном взрыве, что в итоге привело к усилению индивидуализма и национализма (это-

47

му способствовало национально-государственное оформление языка, образования, творческой деятельности и т. д.). Религиозные войны XVI в., по его мнению, тоже связаны с революцией в сфере массовых коммуникаций.

Современные средства коммуникации — телеграф, радио, телефон, телевизор, компьютер — все более "расширяют сферу" общественной жизни, "упраздняют" пространство и время на планете, вовлекая человека во все происходящее, возвращая его в мир целостного восприятия, где, он как бы становится участником происходящего в "глобальной деревне". Это способствует совершенствованию человека и духовного климата в обществе. Вместе с тем, Маклюэн уподобляет социокультурное развитие воплощению католической концепции "мистического тела" Христа "электрическими" средствами общения, утверждая грядущий "вечный мир" на основе "полного человеческого смирения" и покорного созерцания. Очевидный утопизм с оттенком религиозности не устраняет, однако, глубоких выводов Маклюэна о влиянии технических средств на формирование культуры.

Религиозные концепции в современной философии культуры. Значительное место в философии культуры XX века занимают представители религиозной философии. Главная особенность их культурфилософских концепций заключается в констатации неразрывной связи культуры, культурно-исторического развития общества, с религией. Обоснование этого тезиса, конечно, у разных авторов различно, но есть и общая христианская направленность. Например, Романо Гвардини (1885—1968) в работе "Конец нового времени" осмысливает и объясняет кризис культуры, переживаемый человечеством в XX веке, с христианской точки зрения. Вывод, который он делает, неутешителен: европейская гуманистическая культура, корнями уходящая в эпоху Возрождения, пришла к своему концу. Причина этого в утрате христианской религиозности, которая одна только может дать человеку гарант тех ценностей, что свойственны культурной традиции нового времени. Гвардини называет "двойной игрой" нового времени то, что, с одной стороны, эта эпоха отвергала свойственную средневековой картине мира и устройства жизни, основанные на Божественном откровении, а с другой — стремилась присвоить то, что христианство дало человеку и культуре. Однако устранение религиозного элемента из человеческой жизни, формирование секуляризованных форм социального бытия привели к тому, что множество культур-

48

форм жизни, опиравшихся до этого на религиозное чувство, веру в Бога и Откровение, оказались без этой соотнесенности "пусты внутри", потеряв смысл, убедительность, внутреннюю обязательность для человека. Общество, например, нуждается в клятве. Но что значит "фраза, если она не соотносится с высшим, Абсолютом? Она превращается в пустую формулу, не слишком осмысленную и абсолютно недействительную. А события человеческой жизни, с ней связанные (свадьба, судебное разбирательство), оказываются лишенными глубинного значения. И тут уже ничто не заставит человека быть верным клятве, если это противоречит каким-то сиюминутным его интересам, житейской пользе.

Эта ситуация приобретает особую опасность, считает Гвардини, в условиях кризиса традиционной европейской культуры, когда распадаются все организующие жизнь человека идеи, качественно меняется картина мира, само жизнеощущение людей. Современная техника и власть мощного государства создают условия опасного злоупотребления властью во вред природе, человеку, культуре. С развитием социальных организаций подавляется творческая личность и формируется "человек массы". Он считает его человеком будущего, так как он самой формой жизни приучен к ограничению своего самоволия. "Масса в сегодняшнем смысле слова... это не множество неразвитых, но способных к развитию отдельных существ; она с самого начала подчинена нормирующему закону, образцом для которого служит функционирование машины... масса... не есть проявление упадка и разложения... это историческая форма человека, которая может полностью раскрыться как бытие, так и в творчестве". Именно такой человек способен осуществить то, в чем так нуждается современный мир.

Большой вклад в развитие религиозно-философской концепции культуры внесли русские религиозные философы начала XX века, чья жизнь и творчество еще раз доказали общность культурной жизни России и Европы, и в то же время, своеобразие духовных исканий русских мыслителей, неразрывно связано с историей России. Для русских культурфилософов всегда было характерно не только

обращение к общим проблемам культуры, культурно-исторического развития, но я к животрепещущим проблемам российской культурной жизни, острый интерес к сравнительному анализу русской и западной культуры и поиск фундаментальных основ российского менталитета.

49

1.3. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Ф. Ницше—А. Бергсон—В. Дильтей—Г. Зиммель

Философия жизни, родоначальником которой является **Фридрих Ницше** (1844—1900), сформировалась во второй половине XIX века в Германии и Франции. К данному направлению относятся В. Дильтей, А. Бергсон, О. Шпенглер, Г. Зиммель и многие другие философы.

Начальный толчок развитию философии жизни дало осмысление идеи А. Шопенгауэра, изложенных в его знаменитом сочинении "Мир как воля и представление". В данной работе предпринималась попытка выйти за рамки панлогизма, классического рационализма и культурно-исторического оптимизма. Представления А. Шопенгауэра о воле как основе мира, о мире как представлении о жизненной силе как детерминанте человеческого бытия оказали существенное влияние на становление философии жизни. Можно сказать, что для философии жизни отправной точкой мышления были не бог, дух, идеи, но "действующий человек".

В рамках данного направления была предпринята попытка объяснить мир из человека, из особенностей его экзистенции и ценностных ориентации. Такая установка определила круг проблем, наиболее значимых для философии жизни: вопросы антропологии, культурологии, философское осмысление жизни в творчестве. Ведущими категориями данного направления являются "жизнь" и "воля", которые, фактически, заменяют собой категорию бытия. Жизнь трактуется как первичная реальность, целостный процесс, дальнейшая дифференциация которого дает все разнообразие явлений и событий. При этом в данном философском направлении категория жизни достаточно неопределенна и допускает многочисленные варианты понимания от определения жизни как воли к власти (Ф. Ницше), жизненного порыва (А. Бергсон), до ее понимания как потока переживаний (Г. Зиммель). В трактовке категории жизни проявляется одна из особенностей этого направления философии: попытка сочетания философской рефлексии с конструктивными идеями естествознания.

Философия жизни изначально была нацелена на критическое переосмысление всей прошлой философии, исходя из примата жизни над истиной. При этом утверждалось, что как нет ни одной безусловно ценной истины, так нет и ни одной безусловно истинной ценности. Истина — лишь

51

одно из средств, ступень в процессе актуализации ценностей, создаваемых нашей волей. При таком понимании гносеология и онтология обретали смысл лишь в своей соподчиненности с этикой. Интеллект в философии жизни выступает как орудие воли, а познание — как специфическое

проявление воли к власти. Конечной целью человека является не истина, польза, красота, благо, а сама жизнь.

Жизнь в данном философском направлении трактуется как единственная цель воли. При этом идея прогресса, как идея совершенствования жизненных форм, отвергается, заменяясь идеей воли к власти, понимаемой в том числе и как методологический принцип истолкования процессов становления жизни.

Жизнь, являясь творческим процессом, бесконечно разрушает уже ставшее.

Специфика жизни, как бесконечно становящегося, исключает возможность ее адекватного познания. Отсюда антисциентизм представителей философии жизни: научное знание трактуется ими только как практически-утилитарное, рецептурно-целесообразное. Схватить суть жизни можно не при помощи логических рассуждений— понятий, категорий, рассудочной деятельности, а благодаря интуиции, символизации, иррациональным прозрениям. Познать жизнь — значит не объяснить ее, а понять, почувствовать погрузившись в ее становление и изменение. Разум, язык только скрывают истинное звучание жизни. Культура же, связанная с рациональным оформлением жизненной стихии, требует, прежде всего, словесной фиксации, и, следовательно, должна стать предметом критической философской рефлексии, в первую очередь. Такая ориентация ставила в центр интересов данного направления вопросы культурного бытования языка, мифа, символа, что с особой силой проявилось в творчестве Ф.Ницше.

Понимая мир как абсолютное и бесконечное становление, представители философии жизни определяли его как бессубстанциональное Ничто, хаос, в котором отсутствуют порядок, единство, логика, целесообразность.

Становление мировой жизни лишено смысла, оно не имеет никакой цели и изначально противоречиво.

Становление жизни - это борьба воли, равно претендующих на господство. Во всех проявлениях жизни можно найти волю к власти, которая и определяет эволюцию мира. Генезис воли к власти непознаваем, сама она необъяснима. Воля к власти выступает как дифференцированное единство, как совокупность волевых центров - динамиче-

52

ских образований, характер взаимодействия которых друг другом определяет жизнь во всей ее полноте. Взаимодействие "волевых центров" обуславливается их энергетическим потенциалом, силой действия, которое они производят, и мерой сопротивления со стороны других взаимодействующих центров. Процесс становления стремится не к устойчивости, а к постоянному росту каждый "волевой центр" пытается распространить свою силу и энергию на все окружающее пространство. Побеждает сильнейший. подчиняя себе менее динамичные центры на основе принципа сродства и образуя систему сил. К таким системам относятся человек, человечество. Вселенная. Пространство, заполняющееся системами сил, ограничено, но время их существования — вечно. Это ведет к тому, что через огромные временные интервалы возможно повторение уже проживших комбинаций, возвращение уже бывших систем. Поэтому при всем разнообразии жизни ее отдельные элементы, "картины" будут воспроизводиться бесконечно. Данная трактовка процесса становления получила название вечного возвращения.

Разработка идеи вечного возвращения, которая встречалась уже у Пифагора, стоиков, Эпикура, Лукреция и многих других более поздних мыслителей, была вызвана в философии жизни необходимостью этического обоснования закономерности принятия и приятия жизни, как заданного человеком самому себе идеала. Противоречие между устремленностью жизни, как становящегося вперед и вечным возвращением, снимается благодаря концепции сверхчеловека, в котором актуализируется высшее воплощение воли к власти как воли к свободе. Сверхчеловек своей волей творит себе законы жизни и добровольно подчиняется им Поэтому вечное возвращение — это приятие человеком жизни в вечности, в полноте осуществления воли к власти.

Анри Бергсон (1859-1941) - один из крупнейших представителей философии жизни и интуитивизма, Нобелевский лауреат - полагал, что жизнь как становление начинается в результате первоначального взрыва ("жизненного порыва"). Сама жизнь выступает как поток качественных изменений, сродни творческим активациям. Первоначальный взрыв вызвал к жизни интеллект и интуицию как формы жизни и познания. Эволюция в дальнейшем привела к их взаимному отчуждению, к приобретению ими противоположных качественных характеристик. Жизнь, как специфическая целостность, в результате своего распада порождает дух и материю. Сама жизнь может быть постиг-

53

нута только интуитивно, симпатически. При этом снимается противоположность познающего и познаваемого, жизнь как бы познает саму себя. Самопознание выступает как последовательное постижение определенных "длительностей", понимаемых как субъективно переживаемые состояния жизни. Интуиция "схватывает" живое, становящееся в его длительности. В то время как интеллект познает мертвые вещи, утратившие длительность, в обмен на *пространственную* фиксацию. В конечном счете жизнь выступает для А. Бергсона как специфический метафизический процесс, поток творческих энергии. Он полагал, что способность к творчеству имманентна жизни и свойственна человеку. Однако способность к творчеству является индивидуальной, а не родовой характеристикой человека. Вслед за Ф. Ницше А. Бергсон разрабатывал элитарную концепцию культуры и творчества.

Проблема метаморфоз жизни и форм их воплощения неизбежно рождала у представителей философии **жизни** вопрос об историко-культурных воплощениях жизненного порыва.

Один из крупнейших представителей философии жизни **Вильгельм Дильтей** (1833—1911) определял жизнь прежде всего как культурно-исторический феномен. Для ее постижения В. Дильтей предлагал использовать метод понимания, как непосредственного постижения целостного переживания по поводу какого-либо объекта, и метод самонаблюдения, который развивал еще Ф. Ницше. Тракту культуру как уже ставшее, как застывшую жизнь, В. Дильтей начал разрабатывать метод герменевтики, который он определял как искусство понимания фиксированных проявлений жизни. Идеи В. Дильтея оказали большое влияние на другого представителя философии жизни Г. Зиммеля.

Георг Зиммель (1858—1918) полагал, что жизнь дифференцируется и обретает устойчивость ставшего благодаря создаваемым ею формам, которые ограничивают хаос становящегося. Жизнь существует, выступает на органическом и надорганическом уровнях. На первом уровне она "оформляется" смертью, имманентно присущей самой жизни. На надорганическом уровне жизнь обретает формы "более — жизни" и "более — чем-жизни", которые можно понимать как формы культуры. Порожденные жизнью формы культуры, становясь со временем препятствием для развития жизни, уничтожаются и заменяются новыми. Осознание неизбежности смены форм культуры, которая отражает конфликты между душой и духом, формой и со-

54

держанием, личным и общим и т. д., вырастает в трагедию культуры. Г. Зиммель полагал, что борьба жизни против своего оформления потенциально выступает как борьба против культуры вообще. Помимо форм культуры жизнь реализуется в творческом создании индивидуальных законов - априорных личностных норм, которые определяют поколение индивида и его творческую саморегуляцию. Для Г. Зиммеля, таким образом, "формы" становятся универсальным средством закрепления и воплощения постоянно изменяющихся культурных содержаний, связанных с исторически обусловленными способами, целями и мотивами человеческих взаимодействий.

Установка на трактовку человеческой экзистенции как спонтанной творческой реализации, свойственная представителям философии жизни, привела к тому, что смысл человеческого существования виделся ими в креативной актуализации сверхличности.

Понимание человека как волящего и творящего субъекта обусловило повышенный интерес к проблемам исторического и культурного времени, которое трактуется в философии жизни как поток становления и

саморазличения, исбавленный от метрического членения, имеющего определяющее значение для физического, "раскадрованного" (А Бергсон) времени.

Бытие человека в историческом и культурном времени включало психологическую составляющую, изучение которой в историко-культурном контексте получило в философии жизни достаточное развитие.

Признание значимости психологической детерминации историко-культурных процессов повлекло за собой необходимость исследования отличий и специфики методологии наук о духе" и "наук о природе", что философию жизни сближало с неокантианством. Исследование психологической доминанты осуществляется в философии жизни в рамках развития описательной методологии, связанной не с объяснительной традицией и рациональными методами, а воссозданием механизмов духовной преемственности в историко-культурном процессе, вычленением духовных феноменов общечеловеческого характера.

Описательная психология рассматривается в философии жизни как методологическая основа "наук о духе". Отсюда главное требование историко-культурного познания — понимание, переживание ученым тех историко-культурных событий, которые он исследует. Истинное понимание требует не объяснения, а интерпретации, адекват-

55

ность которой определяется глубиной и интенсивностью "переживания" и "проникновения" исследователя в суть изучаемых событий.

Проявлением убежденности в том, что жизнь не может быть отражена адекватно при помощи понятийного мышления, становится попытка представителей философии жизни найти новый стиль философствования, в котором мысль фиксировалась бы с моментальностью возникающих жизненных впечатлений: афористически-метафорический. Вчувствование в историко-культурные контексты требует интуиции, которая дает непосредственное знание о развитии культурных организмов, возрастные изменения которых и составляют содержание исторического процесса. Редукционизм философии жизни дал возможность рассматривать культурные организмы по аналогии с организмами биологическими, проходящими в своем развитии ряд обязательных этапов: зарождение, юность, зрелость, упадок. Согласно философии жизни в мире культуры господствует случайность, рок, здесь нет причинности и объективных закономерностей.

Философия жизни была попыткой найти интегральные основания для поливариантной творческой реализации человечества, проявляющейся в разных формах существования, в разных типах культурной самобытности. Исконное противоречие между рефлексией и интуицией в познании и отражении мира, между рассудочно-расчленяющим и интуитивно-целостным его постижением, воплощаемое в создаваемой данной культурой картине мира, отразилось и в понимании феномена самой культуры. Культура трактовалась либо как сфера, враждебная жизни как таковой, либо как сама жизнь.

Антиномичность такого подхода была в полной мере выражена в философии Фридриха Ницше.

Являясь родоначальником "философии жизни", выразившим "трагедию культуры" на переломном этапе конца XIX — начале XX вв., Ницше попытался осмыслить кризисные явления современной ему эпохи, опираясь на общеполитический и конкретно-исторический анализ. В результате он дал развернутую критику основ западноевропейской цивилизации (античная культура и христианство), рассмотрел проблемы и проявления кризисов буржуазной культуры и разработал типологические основания для анализа общекультурного процесса. Сложность и противоречивость немецкого мыслителя в полной мере отразились на его философиях, изложенной в афористичной форме в мно-

56

гочисленных сочинениях и эссе: "Антихристианин", "Так говорил Заратустра", "По ту сторону добра и зла", "Воля к власти и др. Его современник **Г.-Х. Файхингер** (1852—1933) писал о Ницше: "С одной стороны, учение Ницше разрушительно и в руках неосторожных и незрелых может действовать как умственный и нравственный динамит. Но с другой стороны, оно... может вывести нас из "догматической дремоты" и принудить пересмотреть и заново обосновать наши интеллектуальные и моральные блага и ценности". Философские взгляды Ницше базируются на имморализме, на сильной антирелигиозной, антихристианской тенденции, на интуитивизме, антидемократизме, индивидуализме, волюнтаризме.

Современную ему культуру немецкий философ критикует за пессимизм, нигилизм, распространение социалистических идей (т. к. они подчиняют индивида общему, государству), господство массовости, феминизм, религиозность.

Развитие культуры — результат адаптации человеческого существа к условиям своего существования. Человек, являясь изначально "слабым животным", вынужден использовать в этом процессе не волю, а интеллект и фантазию. Рациональность, заложенная в основе культуры и проявляющая себя прежде всего в символотворении, несет гибель основанной на этом культуре. Культура создавалась посредством языка, логических законов. Язык же не может выразить богатство мира, лучше всего фиксируемого в дологическом переживании. Язык, система значений и символов оторваны от реальных объектов, в то время как истинное схватывание сущностей не требует рефлексии, не нуждается в символической деятельности интеллекта.

Символы и язык конституируют иную реальность, чем она есть на самом деле. Они приводят к созданию сферы тождественных смыслов, фиксированных значений, повторяющихся регулянтов. Этот мир разума ведет к формированию поведенческих стереотипов, годных лишь для массы — "слишком многих", как называет нетворческое большинство Ницше. Язык и связанный с ним интеллект создают условия, гасящие инстинктивную волю к жизни, что приводит к деградации человеческой личности. Иное дело — чувственно-образное отражение действительности, фиксированное в искусстве. Это — "страна" фантазии, интуиции, целого схватывания действительности.

Человеческая культура пытается примирить два способа видения и объяснения мира, два стиля жизни. Поэтому культура всегда антиномична, это попытка обуздания хао-

57

са, попытка его оформления, упорядочивания. Ницше полагал что могут существовать два типа культурной ориентации, два типа культуры. Первый связан с оформленностью, дискурсивностью, рационализмом, сознательным противостоянием миру. Это "аполлонийская культура". Ее Бог — Слово, ее цель — упорядоченность мира ценой его упрощения, схематизации, в конечном счете, — отрицания. Предельное развитие аполлонийского начала ведет к стереотипизации культуры, к утере самосознания как ценности. к манипулированию лишенными воли индивидуумами, к культу посредственностей, что со всей силой очевидности проявляется в западноевропейской культуре.

Второй тип связан с творческим отношением к миру, с проявлением всех возможных человеческих свойств, что требует оптимального развития индивидуальности, основанной на волевом начале, на личностных качествах, непосредственно влияющих на динамику культуры. В основе этого типа культуры лежит трагическое отношение к миру, эмоционально-чувственное "схватывание действительности". Второй тип культуры Ницше называет "дионисийским".

Если первый тип культуры, воплотившийся в спекулятивной философии, христианстве с его аскетической моралью, губит индивидуальность и искажает мир, то дионисийская культура строится на мистическом "схватывании" целостности и гармонии Вселенной и предполагает культурное бытие сверхличности.

Культура, раз рожденная человеком, бесконечное число раз рождает самого человека. При этом человек может относиться к культуре двояко, он может искать в культуре знакомые ценности, парадигмы,

идеалы, воспроизводя вокруг себя уже освоенную культурно-социальную ситуацию при помощи "культурных костылей" — стереотипов Эвристическая деятельность человека сводится к минимуму, заменяясь механически-поисковой. Это "лабиринтный человек". С другой стороны, человек может не искать "нить Ариадны" (т. е. привычных ориентации) в лабиринте культуры, а сам создавать культурные ценности, становясь сверхличностью, отвергнувшей власть духовных и социальных авторитетов. Ф. Ницше убежден, что культура зиждется на отдельных личностях, подчиняющих себе массу, ибо люди существуют в его глазах лишь для повиновения и нуждаются в могучих, властных натурах.

Культура — область и результат деятельности элитарного человека, наделенного волей к жизни и свободного

58

предустановленной морали. Сверхчеловек — абсолютно свободная личность, сознательно берущая на себя ответственность за свои поступки и прокладывающая путь в истории и культуре. Он создает, а не потребляет, творит, а не разрушает Его деятельность не нуждается в "нити Ариадны", так как всякие стереотипы и клише чужды ему. Он сам творит эти клише для иных — для ведомых "лабиринтных" людей.

Сверхчеловек сознательно изолируется от толпы. Сфера его бытия — эстетизированный воздух элитарной культуры, существующей для немногих, обращенной в будущее, создающей поле для всестороннего развития личности Идею сверхчеловека и сам этот термин Ницше заимствует у Гердера и Гете, применяя ее для описания высшей породы людей, "людей-господ". Сверхчеловек у Ницше выступает в двояком плане, как идеал социокультурного развития человечества и как уже исторически воплощенный феномен, олицетворенный выдающимися личностями (Наполеон, Август, Цезарь, Александр Македонский и т. п.). Особенность сверхлюдей — в исповедовании принципа "любви к превратностям судьбы". Они принимают жизнь такой, какая она есть, со всей болью и скорбью, которые отражаются в человеческой истории и культуре. Сверхчеловек любит жизнь, защищает ее, опровергая безволие "массы". Вместе со своим специфическим отношением к жизни как к высшей ценности сверхчеловек привносит в культуру героический пафос, свободу духовной самореализации, стихию полифонических чувств и эмоций, апофеоз деятельного самоутверждения. Культура как истолкование жизни базируется на истолковании аффектов, на мире влечений и потребностей, которые, уже истолкованные, приобретают власть нормы." В элитарной культуре господствуют нормы волевых изъявлений сверхличности, которая при помощи воли гармонизирует хаос мира аффектов. В массовой культуре царит "коллективная воля массы слабых", обосновывается право на приспособление и сострадание Поэтому массовая культура не возвышает человека, не задает ему уровень духовного развития, а низводит его на ступень серой посредственности без лица. В массовой культуре все узнаваемо, все привычно, она тешит иллюзией, сказкой, мифом, она обласкивает ничтожество ограниченных людей. Но когда тонкий слой культуры спадает, ограниченная скотина предстает взору. Аристократическая (элитарная) культура, противостоящая культуре рабов, характеризуется изысканностью, исключительностью,

59

обособленностью. Ницше доказывал, что в истории нет права равных, человек неравен другим изначально. Поэтому и культура не должна уравнивать, она должна подчеркивать естественное неравенство, культивировать дистанцию зависимости для одних и свободную силу для других. Культура — способ сохранения определенной формы жизни Вот почему она — лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом. Ценности культуры всегда относительны, они — результат адаптации человека к вызовам социоприродного существования. Ценности культуры могут быть истинными, ложными, просто предрассудками, на их не может не быть, так как родовые признаки человеческого существа диктуют утилитарно-постоянный характер некоторых из этих ценностей (так называемые "вечные истины", некоторые морально-этические нормы, философские категории и т. п.). В этом смысле культура двигается как бы в круге вечного возвращения, вынужденная воспроизводить раз удачно найденные формы жизни и адаптация к ним. Только авангард культуры в лице новой популяции сверхлюдей может прорвать этот круг, создавая принципиально новые формы жизни Сверхчеловек—

сплав врожденных черт гениальности с целенаправленным воспитательным процессом. Сверхчеловек Ницше, идущий на смену людям старой западноевропейской культурной традиции, — это Ребенок. Именно новая раса "людей-детей" разрешит противоречия современного социокультурного развития, преодолеет кризис культуры, ее упадок, гиперразвитие отдельных сфер цивилизации, подавление и отчуждение личности. Люди-дети принадлежат к миру и жизни, растворены в них, а не противостоят им, они обладают жизненной энергией и неограниченным творческим потенциалом, они чувствуют, а не холодно размышляют. Они веселы и радостны Ницше рисует воображаемую страну "детей будущего". Подобные люди суть земные боги, это — созидающие существа, которые сами берут в руки свою судьбу и свое будущее. Ибо никто не может снять с человека эту обязанность: нет богов, творящих или мешающих нам творить.

Создавать ценности должен сам человек, чтобы дать смысл земле и истории. На человеке будущего, освобожденном от иллюзий прошлого и ясно, холодно и светло смотрящем в глаза Вселенной, лежит огромная ответственность. Эта ответственность состоит прежде всего в том, чтобы преодолеть негативные последствия развития культуры Западной Европы, критическому анализу которой

60

Ницше уделяет особое внимание. С его точки зрения, европейскую цивилизацию можно назвать культурой варварства. В ней науки служат идеям нигилизма, разрушения и политического господства. Ее закономерное развитие приведет к эпохе борьбы за власть над земным шаром, которая будет вестись во имя основных философских учений. Это эпоха потрясений и страшных войн, кризисов политической власти и национальных катаклизмов.

Социокультурную эволюцию в будущем Ницше связывал прежде всего с надеждой объединения двух великих исторических и культурных традиций — немецкой и русской. Уважение к славянской культуре, к культурам иных народов заставляет Ницше поставить проблему культурного синтеза на основе утверждения "истинно человеческих оснований культуры", на основе реализации "высокой одаренности разных наций".

Философия жизни имела большое значение для развития персонализма, экзистенциализма, неотрейдиизма. Пройдя период наибольшего интереса к себе в первой четверти XX века, философия жизни переживает сегодня свое возрождение, своеобразный ренессанс. В последние десятилетия XX в. ежегодно издается около 20 монографий по проблематике философии жизни, выходит огромное количество статей, проводятся десятки международных научных конференций. Можно сказать, что проблемы, поднятые философией жизни, и решения, ею предложенные, актуальны до сих пор и требуют разностороннего переосмысления.

Литература

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990.

Сумерки богов. М., 1990.

Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.

61

1.4. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Л. Витгенштейн — Д. Дьюи — М. Шлик — Р. Карнап — К. Поппер

Философия науки, **как** относительно автономная отрасль философской рефлексии, появилась тогда, когда знания в области естественных наук стали считаться достоверными. Философы объявляли, что знания, приобретенные с помощью точных и надежных, как математическое рассуждение, исследовательских методов, или обращающиеся к подтвержденным опытом фактам, свободны от личных убеждений, предвзятости и интересов. Только такие знания настоящи (в смысле абсолютной истины) и пригодны. Уважение, с каким относились к естественным наукам с Нового времени, привело к тому, что в XIX веке для многих философов наука, воспринимаемая как "готовый" продукт культуры, стала также особым предметом рефлексии. Для обозначения поднимаемых проблем был введен термин "философия науки".

Философию науки нельзя считать отдельным философским направлением, скорее это — относительно автономная и многогранная отрасль философской рефлексии. Ее специфический характер является источником затруднений при установлении как объема содержания, так и определения самого термина "философия науки". И, хотя имеется согласие относительно того, что она должна устанавливать критерии правильности и правомочности научных суждений и теорий, а также выявлять место и роль, которую наука выполняет в современной культуре, но ее предмет бывает определен очень по-разному. Иногда философия науки отождествляется с метанаукой, иногда — шире — попыткой конструирования идеальной модели науки. Бывает и так, что она понимается как социо-психологическое исследование науки или этический анализ вопросов исследовательской практики.

Проблему добавочно осложняет тот факт, что, кроме рефлексии над общей наукой, существуют философии отдельных наук, такие как философия математики, философия физики, философия права и т. п. Их возникновение является следствием сужения исследований, их обращения к одной отрасли науки, причем открытым остается и сам вопрос об отношениях между общей философией науки философией отдельных наук.

Истоки современной философии науки. Философия науки — несмотря на то, что свою основную задачу усматри-

62

вает в исследовании науки, ее принципов и целей, не представляет собой однородного, философского течения. Это вытекает из двух групп причин: одна имеет свой источник в самой науке, особенно в процессах развития, как достижениях так и кризисах, происходящих в дедуктивных, эмпирических и гуманитарных науках. Вторая имеет философскую родословную и связана со способом решения основных проблем эпистемологического характера. Вид предпринимаемых вопросов и способ их представления философией науки зависит как от состояния самих знаний, так и от принятой данным конкретным исследователем философской ориентации. Иначе говоря, на почве философии науки сама наука является не только предметом философской рефлексии, но и полем, на которых ведутся традиционные философские споры.

Нет сомнений, что **основное** влияние на форму современной философии произвел **позитивизм**, особенно такие мыслители, как: О. Конт (1798—1857), Д. С. Милль (1806—1873), Р. Авенариус (1843—1896), Е. Мах (1838—1916). Основным предметом их интересов была проблема познавательной ценности человеческих знаний. Они считали ценным такое познание, которое должно опираться на опыт, а единственной, познавательной ценной формой знаний, по их мнению, является эмпирическое описание фактов. Все то, что выходит за пределы опыта (напр., традиционные философские онтологические проблемы, проблема объективности познания, наличие ценностей) является излишним и не имеющим никакой научной ценности. Образцом такого "правильного" познания являются отдельные науки, прежде всего, естественные науки.

Принимаемый позитивистами принцип эмпиризма, утверждающий, что источником знаний является опыт, имел двойной смысл генетический (психологический) и методологический. В аспекте психологическом, характерном для раннего позитивизма, предполагалось, что познание происходит из опыта, в подходе методологическом, что оно опытом проверяется и контролируется. Несмотря на разницу в способе интерпретации принципа эмпиризма по отношению к принимаемому

предположению, он представлял собой своего рода норму, позволяющую установить научную ценность суждения. Этот принцип выполнял функцию критерия демаркации между научными и метафизическими суждениями.

Позитивисты всю действительность сводили к фактам; по их мнению чистый факт и является элементарным явле-

63

нием. В таком смысле единственной задачей науки остается описание фактов и приведение их в порядок. Исследовательский процесс должен было проходить согласно следующей директиве сперва наблюдай и собирай данные а потом обобщай их в виде законов и научных теорий.

Согласно методу индукции предписывающему поведение исследователя, развитие науки проходило бы кумулятивным способом, путем постоянного прибавления к группе тезисов новых понятий и законов. А это означает, что позитивистам чужды понятия научной революции, переворотов, замены одной теории другой, то есть ситуаций, которые имели место в области физических наук, когда теория Эйнштейна заменила теорию Ньютона.

Разыскивая корни современной науки, нельзя не упомянуть значительного участия в этом поиске **логистического** течения. Создатели этого течения, определяемого как британская аналитическая школа, А. Н. Уайтхед (1861—1947) и Б. Рассел (1872—1970) стремились создать идеальный язык науки. Они утверждали, что, так как математические теоремы выводятся из аксиом логики, то любой разговорный язык можно свести к новой понятийной системе. Конструкция этой системы должна опираться на формальную логику и главные выражения натурального языка. Таким образом логика, которая определяет основные структуры нашего мышления, становилась бы моделью для всех философских конструкций.

Значительное влияние на философию науки произвели взгляды австрийского философа — представителя аналитической философии — Л. Витгенштейна (1889—1951). Его семантико-эпистемологические анализы отношения между мышлением, как эпистемологической структурой, и языком, как логической структурой, опубликованные в 1922 году в произведении *Логико-философский трактат*, являлись своего рода библией для этой школы, позволяющей понять суть философии и направление ее реформирования. А знаменитый тезис 5.6 трактата: "Границы моего языка обозначают границы моего мира" кажется составляют смысл предпринимаемых ими действий в пользу сведения проблематики всей философии к анализу языка науки. В этом тезисе заключается убеждение Л. Витгенштейна, что связь между миром, который является совокупностью фактов и описываемым этот факт предложением, является разумной только тогда, когда она совершается "внутри" языка и мира. Значит, разумными (правдивыми) становятся только предложения, формулируемые в пределах естест-

64

венных наук, а всякая философская рефлексия, касающаяся этого соотношения выходит за рамки вне языка и мышления, нарушает логическую границу мышления. В этой ситуации единственной разумной, как пишет автор *Трактата* в тезисе 4.112, деятельностью философа является "логичное разъяснение мыслей".

Просматривая концепции, которые повлияли на форму современной философии науки, приходится учесть и предложения представителя прагматизма или **инструментализма** Джона Дьюи (1859—1952). Этот представитель американского прагматизма заявлял, что познание зависит от действия, идеи не копируют бытие, но являются орудием действия. Их ценность зависит не только от соответствия с описываемым предметом, но, прежде всего, от эффективности. Он критикует традиционную философию за ее убеждение о возможности достигнуть с помощью чистой мысли полной уверенности, имеющей одновременно статус идеального добра. "Когда мы говорим — пишет он, — что целью философии должна быть правда, то даем какое-то нравственное суждение, которое применяется в каждом исследовательском действии. Но отсюда ничего не вытекает на тему вида правды, к какой следует

прийти: должна ли она иметь чисто теоретический или практический характер, или касаться взаимного отношения между теорией и практикой. Когда же говорим, что высочайшим идеалом является созерцание правды для нее самой, то мы сами вводим какой-то императив. А использование аподиктического веления как орудия установления заданий философии нарушает принцип, чтобы все исследования подчинить своей тематике". По мнению Дьюи, это противоречие может победить признание, что всем нашим поведением управляют ценности (желания и цели). Тогда, однако, следует одобрить тезис о взаимной связи философии с практической деятельностью, знаний и расценивания, познания и оценок.

Принятая Дьюи рефлексия о науке была в значительной степени критикой классической фундаменталистской эпистемологии (теории познания). Главным ее предметом является вопрос об объективности, рациональности и подлинности познания и установление независимых от исследовательской практики принципов познания. В настоящее время Оптика традиционной эпистемологии развивается в более радикальной форме создателем американского постмодернизма Рихардом Рорти.

Прагматизм не является единственным философским

65

течением, тезисы которого выросли из критики классической эпистемологии. Таким течением является также **Конвенционализм**, а его самыми знаменитыми представителями были А. Т. Пуанкаре (1854—1912), П. Дьюгем (1861-1916). Эти философы на почве эпистемологии выступали как против позитивистских решений, так и против картезианского объективистского идеала познания. Подчеркивая изобретательную и творческую роль ума в познании действительности, они заявляли тезис приблизительного и подлежащего аннулированию характера человеческого знания. По их мнению, аксиомы математических теорий, а также положения естественных наук являются конвенциями, научные теории — просто полезными орудиями практической деятельности. В такой ситуации не существуют "чистые", "нагие" факты, о которых говорили позитивисты. Неправильным также — по их мнению, с чем также согласны инструменталисты — является убеждение традиционного индукционизма в возможности проведения экспериментов, которые могут через определения дефинитивно опровергнуть данную гипотезу или теорию, поэтому так называемый кризис эксперимента не существует.

Презентацию корней современной философии науки свели к философским концепциям, возникшим на грани XIX и XX веков. Надо, однако, помнить, что эти корни уходят значительно глубже. Некоторые вопросы, которыми занимается Современная философия, пыталась исследовать уже классическая эпистемология. О науке говорили Платон и Аристотель, затем стоики и скептики, в средневековье — номиналисты, а в эпоху ренессанса — праксисты. На форму современной философии науки существенное влияние произвели работы таких философов, как Ф. Бэкон, Г. Галилей, И. Ньютон, Р. Декарт, И. Кант, Д. Юм. Это они начали продолжающуюся до сегодняшнего времени дискуссию о методах исследовательского действия, они спрашивали о возможностях, ограничениях, смысле и цели задач научного знания.

Современные споры о науке. Многие теории, сформулированные философами науки в XIX и в начале XX веков все еще вызывают оживленные дискуссии. Современная философия науки, начало которой определяет неопозитивистский философский манифест "Научное мировоззрение" венского кружка (1929), добавляет к ним новые идеи и проблематику.

Проводимый с 1922 года **Морисом Шликком (1882— 1936)** в университете в Вене философский семинар, объединив-

66

ший многих знаменитых представителей тогдашнего научного мира, главной целью своей деятельности считал образование и развитие научной философии. Результатом работы участников этого семинара,

названного Венским кружком, была новая философия, определяемая названием неопозитивизм или **логический эмпиризм**. Взгляды неопозитивистов не являются однородными, но их соединяет многое — проблематика, бескомпромиссный эмпиризм, неприязнь к "метафизике", культ науки, использование логического аппарата в проведении анализа, а также общая цель — найти пригодные в науке правила признавать и отбрасывать предложения и теории. Они предлагают существенно изменить самый характер философии. Вместо традиционного объяснения сути действительности, хотят, чтобы философия сосредоточивалась на деятельности, анализирующей познание Предметом философии, подчеркивал М. Шлик — является исследование значения, предметом же науки — искать правду.

Образование научной философии неопозитивистами заключалось в создании современной версии эмпиризма. принцип эмпиризма они развивали в аспекте методологическом — искали методы эмпирического обоснования знаний, как аксиому принимали, что в познавательном плане ценными являются лишь эмпирические знания, т. е. искали критерий научности, который позволил бы отделить научные теории от метафизических. Этим критерием — по мнению М. Шлика и Р. Карнапа, является эмпирическая возможность проверять теории, то есть так называемый критерий или метод верификации, позволяющий установить правдивость предложений путем их сравнения с фактами опыта.

Эпистемологический антипсихологизм заставил неопозитивистов отбросить тезисы генетического эмпиризма, согласно которым составными элементами знаний являются простые, воспринимаемые чувствами, впечатления. По их мнению, эту роль играют элементарные повествовательные, протокольные предложения, описывающие простейший опыт. Их протокольность состоит в том, что они содержат данные, касающиеся времени, места, обстоятельств, а также описания феномена. Предложения эти представляют собой фундамент науки, а их положительной чертой является то, что они поддаются непосредственной проверке во время опыта, а, значит — служат способом доказать их правдивость или неверность.

Тезисы науки имеют характер общих теорий Поэтому,

67

по мнению неопозитивистов — их проверка должна происходить в двух плоскостях: эмпирической и логической. Эмпирическую проверку можно осуществить после сведения общих предложений к протокольным предложениям. Верификация же логическая состоит в проверке, является ли правильным логическое соотношение между общим предложением и элементарным (или рядом предложений) в формальном плане.

Для неопозитивистов возможность проверять предложения становилась не только критерием дифференциации между наукой и метафизикой, но также условием истинности предложений Согласно с их так называемой верификационной теорией все предложения, которые не подвергаются и, тем более, не могут быть подвергнуты эмпирической проверке, лишены значения. Как таковые — они мнимые, так как не содержат эмпирическо-сенсуалистического содержания Значит они не являются ни фальшивыми, ни правдивыми — они бессмысленные.

Концепция протокольных предложений была источником разногласия среди неопозитивистов. Не все разделяли мнение **Рудольфа Карнапа** (1882—1945), сформулированное им в работе "Логическая конструкция мира" (1928), о том, что протокольные предложения являются непосредственно и окончательно проверяемыми. Они показывали, что эти предложения не могут считаться научными, так как не выполняют условий intersubjectively подтверждаемости. Они описывают только непосредственные чувственные ощущения или интроспекции, а, значит, являются субъективными. Их правдивость зависит от конкретных условий.

Под влиянием этой критики Р. Карнап одобрил заявленную О.Нейратом **теорию физикализма**, согласно которой язык физики должен быть универсальным языком науки Только тогда протокольные предложения могут стать intersubjectively проверяемыми, так как приобретут форму единичных

сообщений о физических фактах. Однако практически невозможно применить вышеназванный постулат, особенно в таких отраслях, как социология, психология, этика.

Другой трудностью, которую не одолевали неопозитивисты, была проблема проверяемости общих предложений, например, прав природы. Права природы являются универсальными положениями, нельзя их полностью редуцировать к протокольным предложениям, а любое количество примеров, подтверждающих данный закон не устанавливает окончательно его достоверности. Следовательно, со-

68

гласно эмпирическому принципу проверяемости, эти положения должны считаться метафизическими. Этой дилеммы не решает принятый позже Р. Карнапом и Г. Райхенбахом менее ригористический принцип подтверждаемости научных теорий.

Неопозитивизм, стремясь создать максимально "точную" философию, понимаемую как логика науки, формулировал очень ригористические тезисы. Многие из них он сам ослабил в процессе развития своих теорий. Фальшивость других (например, теории об универсальном языке науки, об уничтожении метафизики, о сведении всякой науки к физике) доказали их "внешние" критики.

Критиком неопозитивистской, или шире, позитивистской концепции науки был Карл Р. Поппер (1902—1994). Как эмпирист и реалист он не соглашался с индукционистической моделью эмпирических наук, то есть с положением, что гипотезы эмпирических наук возникают в результате индуктивных выводов, а также с антиисторическим, статическим образом науки. Он подвергал сомнению также возможность реконструкции логики научного открытия, то есть логики "наткнуться" на новые идеи. Вслед за Райхенбахом, он признал, что процесс создания научных знаний надо разделить на два этапа. Первым этапом является формулирование гипотез ("контекст открытия"), другим — проверка и обоснование гипотез ("контекст обоснования"). С точки зрения философа науки, интересным является именно этот второй этап. Контекстом открытия, по его мнению, должна заниматься эмпирическая психология. Поэтому в ряде работ он пытался найти ответ на вопрос какой вид умозаключения позволяет признать гипотезу?

К. Поппер разделял убеждение Д Юма о том, что индуктивное умозаключение не представляют собой никакой обосновывающей ценности. Кроме того он доказывал, что в науке не применяется ни логическая, ни психологическая индукция, а развитие знаний совершается гипотетически-дедуктивным методом, который состоит в том, что ставятся смелые, с большой информационной наполненностью гипотезы, дедуктивно вводятся логические последствия и они сравниваются с предложениями, которые можно высказывать на основании наблюдения и эксперимента. Констатирование, хотя бы в одном случае, несоответствия между последовательными и "базисными предложениями" обозначает — согласно закону логики *modus tollendo tollens* — Фальсификацию гипотезы, то есть необходимость ее откло-

69

нения. В случае, когда этого несоответствия нет, данную гипотезу можно принять обоснованной, но ее фальсификацию следует продолжать до момента проявления несоответствия вывода с наблюдением. Он писал, "все законы теории являются предположениями или пробными *гипотезами* (...) мы можем отбросить закон или теорию на основании нового опыта без необходимости отвергнуть *прежний* опыт, который вначале привел к признанию этого закона. Принцип эмпиризма вполне сохраняется, так как судьбе теории, ее признания или отклонения решает наблюдение и эксперимент — результат теста. Как долго теория выносит суровейшие тесты, какие можем запланировать, так долго она признается, если не выдерживает -отбрасывается. Но никогда она не становится выведенной любым значением по данным опыта" Поэтому нравственной обязанностью ученого является постоянно критиковать гипотезы, подвергать их все более суровым проверяющим тестам и "искренно" стремиться к их опровержению.

Какими суровыми должны быть эти тесты? Когда и каких условиях признание не опровергнутой гипотезы является правильным и рациональным? На эти вопросы Поппер не дает четкого ответа. А проблема признания гипотез все еще является предметом оживленных дискуссий в философии.

Научные знания — по мнению Поппера — не являются абсолютно уверенными, но к этой уверенности постоянно стремятся. Научные положения, законы, теории всегда являются гипотезами, которые мы принимаем "на пробу", временно. Поэтому необходимым является их перманентная проверка и замена гипотезами, которые являются богаче содержанием, которые располагают большим информационным содержанием, большей логической простотой большей объяснительной силой. Поппер писал. "теория сильнее, теория богаче содержанием будет также теорией стоящей ближе к правде, *разве что ее ложное содержание тоже будет больше* Эта констатация представляет собой логичную основу научного метода смелых гипотез и попыток их опровержения. Теория становится тем смелее, чем богаче имеет содержание, но возникает опасность, становится более вероятно, что она окажется фальшивой. Попробуем найти ее слабые стороны и опровергнуть ее. Если это не удастся или если опровергающие ее факты опровергают также слабее ту теорию, которая была ее предшественницей, то мы имеем основу подозревать или предполагать, что ее фальшивое содержание не является больше

70

чем этой более слабой предшественницы, и в связи с этим наша теория в большей степени становится ближе к правде итак, гипотетически-дедуктивный метод образования научных знаний является одновременно методом эволюционного приближения к правде.

Попперовский метод развития науки возник в результате критики позитивистского подхода к научным знаниям. Но находит ли он подтверждение в истории науки? Неужели подлинное развитие науки, замена одной теории другой происходит согласно предлагаемому Поппером фальсификационизму? Всегда ли в случае предусмотренной несогласованности результатов опытов наука руководствуется принципом *modus tollendo tollens*? Переход от одной теории к другой совершается ли согласно логическим и методологическим правилам, и рациональным исследовательским процедурам? Это только часть проблем, которые вызывает фальсификационизм Поппера. Над их решением работают многие современные философы и логики. Есть среди них защитники идей, содержащихся в теории Поппера, но есть также его ярые критики: С. Е. Тулмин, Т. Кун, Р. К. Фейерабенд, И. Лакатос.

Все они стремятся к одной и той же цели, хотя каждый делает это свойственным ему способом. В их концепциях находятся и общие элементы. Таким общим элементом является убеждение, что развитие науки совершается под влиянием как рациональных исследовательских процедур, так и внешних по отношению к ней факторов, например, определенной философии, исследовательской традиции, парадигмы, общественно-экономических условий и т. п. Они разделяют также убеждение, что развитие науки не состоит в накоплении истин.

Предметный диапазон философии науки очень широк. В настоящее время его определяет соотношение: философия — наука — теория культуры. Очевидным становится факт что ее основной чертой будет тематическое разнообразие, множество решаемых проблем. В настоящее время чаще всего обсуждаются и возбуждают больше всех разногласий следующие вопросы.

- Что можно и следует исследовать — факты или Ценности?
- Какова структура и динамика узнаваемой действительности, то есть что принять субстанциализм или про-

71

□ цессуализм, феноменализм или структурализм, детерминизм **или** индетерминизм, редуционизм или холизм, т. п.?

- Какие цели наука должна предпочитать — познавательные или прикладные?
- Какие есть познавательные цели у науки: истина приближение к ней или верность объяснения?
- Какие нужды удовлетворяет наука — познавательные, общественно-экономические, политические, гуманистические?
- Каково отношение научных теорий к описываемой ими действительности: описание, объяснение, интеллектуальная констатация или инструмент конвенционного упорядочения опытного материала и предусматривание фактов?
- Как функционирует наука в культуре — является ли она гармоническим элементом культуры или рождает кризисы?
- Какая этика должна быть обязательной для ученого, каковы приоритетные ценности — нравственные или познавательные?

Задачей философии науки было определить принципы рационального исследовательского поведения, принципа опираясь на которые, можно приобрести какие-то знания обо всей действительности; дать науке теоретическую основу для рациональных действий. Однако вместо этого философия науки открыла исследователям новые трудности и ограничения научных знаний.

Литература

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.

Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.

Рассел Б. Человеческое познание, его сферы границы. М., 1957.

Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. 1990.

72

1.5. ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ XX ВЕКА

Г. Блюменберг - К. М. Сэйр-Ж. Эллюль - В. Байер — Ф. Рапп — П. Яних

Техника и история человечества. Техника и технология существовали, с точки зрения истории человечества, всегда, — поскольку сама эта история начинается не раньше того момента, когда люди начинают использовать орудия труда, то есть, простейшую технику. Более того, ход человеческой истории во многом определяется процессом постепенного развития техники и набором доступных обществу технологий. Однако, вплоть до Промышленной революции, техника и технология не носили того всеобщего-универсального и детерминирующего характера, которые они обрели в Новое, и, в особенности, в Новейшее время.

Цивилизации, сменявшие друг друга на протяжении всей предшествующей Новому времени истории, могли быть — и были — весьма неодинаковы по своим базовым характеристикам, они могли исповедовать самые разные религиозные культы, их ценности и мотивации могли быть диаметрально противоположными — но все они использовали в повседневной жизни практически один и тот же

"набор" технических средств, являющийся комбинацией механизмов, известных еще в древности Колесо, клин, рычаг, блок, винт, — вот, пожалуй, и вся основа технического арсенала известных истории человеческих обществ. Однако вовсе не уровнем технического развития определялось своеобразие той или иной цивилизации, ее мощь и авторитет. И, соответственно, технический прогресс не являлся ни целью, ни даже базовой доминантой развития большинства существовавших в истории цивилизаций.

Положение стало стремительно меняться именно в Новое и Новейшее время, когда техника Западной христианской цивилизации, являющаяся пока еще комбинацией все тех же простейших механизмов древности, получила в свое распоряжение новые источники энергии — пара, минерального топлива, электричества, и, наконец, атомного распада. Мощь, обретенная новой техникой, была столь велика, что ни одно государство мира не могло более позволить себе игнорировать то, что происходит в сфере техники. Общество могло либо погибнуть — это произошло с автохтонными цивилизациями Америки, либо подчиниться Западу — т. е. стать, пусть и на время, его частью (Индия), либо оставаясь собою, пытаться адаптировать и внедрить в

73

себя те элементы культуры Запада, которыми определялась его мощь. Только так техника становится высокоуниверсальным феноменом современной истории человечества.

Философия техники — одна из наиболее молодых ветвей философского знания философия, занимаясь наиболее общими, фундаментальными проблемами, долгое время не испытывала потребности в изучении проблем техники, не только полагая их не заслуживающими внимания, но и считая, что техника сама по себе не является "предметным полем" философии. Нельзя отрицать того, что некоторые философы (Аристотель, Альберт Великий, и др.) уделяли внимание технике — но лишь как естествоиспытатели и изобретатели, а социальные проблемы, порождаемые техникой, с давних времен становились предметом философской рефлексии (так, уже в древнем Китае "Книга о дао и дэ", "Даодэзин" осуждала использование новых орудий труда, т. е. технический прогресс), но, при этом исследовалось само общество, а не техника как самостоятельный феномен. И лишь с осознанием того, что техника в современном обществе является одной из всеобщих детерминант, приходит настоящий интерес к философскому исследованию собственно техники.

Первые работы, посвященные философскому осмыслению проблем техники, были изданы более ста лет назад. Так, уже в 1877 г. в Брауншвейге выходит в свет книга философа-антрополога **Э. Каппа** "Основания философии техники", которую принято считать начальным пунктом систематической философской разработки проблем техники. Примерно в это же время во Франции **А. Эспинас** работает над построением общей теории техники, основанной на философском подходе и философских терминах, завершение которой относится к 1897 г. Из работ русских философов необходимо упомянуть такие труды выдающегося инженера **П. К. Энгельмейера**, как "Теория творчества" (1910) и "Философия техники" (1910—1913 гг.) Работы, посвященные технической проблематике, на рубеже веков публикуются также и в Англии.

Однако, эти работы были той ласточкой, которая не делает весны. Вплоть до второй мировой войны вклад современной техники в цивилизацию лишь приветствовался, непрерывный технический прогресс казался чем-то раз и навсегда данным и подтверждающим идею о господстве человека над природой. Подлинный интерес к философской рефлексии проблем техники, датируется куда более поздним временем и начинается с всемирных философских кон-

74

грессов 1968 г в Вене, 1973 г. в Варне, 1978 г в Дюссельдорфе. С этого времени количество публикаций, посвященных философии техники, начинает бурно расти. Хотя, и в это время ряд философов испытывал определенные сомнения в том, что в области техники могут существовать какие-то интересные, с точки зрения философии, проблемы.

Подобная точка зрения "подпитывалась" еще и за счет следующих обстоятельств. С одной стороны, западная философская традиция привыкла рассматривать технику как ремесло, в лучшем случае — практическое применение накопленных знаний, т. е. деятельность, низкую в интеллектуальном плане и не заслуживающую, вследствие этого, философского осмысления. Более того, философия рассматривалась как часть "царства духа", долженствующего противостоять практической деятельности, основанной на интуитивном умении делать нечто. "Судьбой философии стало положение, будто она может отстаивать свою субстанциональность, лишь выступая против "техники" в широком ее смысле" — писал в 1963 г. **Г. Блюменберг**.

С другой стороны, тенденция рассматривать человека исключительно как "animal rationalis" укреплялась ввиду того, что марксистская традиция, вызывающая неприятие на Западе, уделяла технике, как части так называемых "производительных сил общества", повышенное внимание, утверждая, что именно уровнем их развития определяется уровень общественного, культурного и даже морального прогресса человечества. Подобное понимание детерминант исторического процесса не могло не встретить противодействия на Западе, и пренебрежение философским анализом техники — одно из его следствий. И лишь с осознанием противоречия между традиционной идеей бесконечного прогресса и ограниченностью "пределов роста", характерного для 1960-х гг., философия техники окончательно конституируется как самостоятельная ветвь философского знания — и сразу же сталкивается с неизбежными трудностями, имманентно присущими предмету изучения.

Техника как философское понятие. Строгого и однозначного философского определения самого понятия "техника" не существует до сих пор. Казалось бы, все интуитивно понимают, что такое "техника" — однако, любая попытка дать точное определение сталкивается с невероятными трудностями. Например, если под техникой понимать созданные искусственно предметы (артефакты), то как быть, скажем, с городскими постройками? А с картинами и скульптурами? А с производственными отходами? Как

75

быть с породами домашних животных и растений, которые тоже создавались искусственно? И, кроме того, говорим же мы, скажем, о "технике пилотирования" — у летчиков, о "технике игры" — у музыкантов, о "технике чтения и письма" — у школьников младших классов, наконец. А ведь наше универсальное определение просто обязано описывать все эти сущности...

Можно попытаться выделить наиболее существенные признаки техники, и построить философское определение на их основе. Немецкие философы техники **Х. Ленк** и **Г. Рополь** провели анализ таких элементов, обнаруженных ими в немецкой философской литературе. Их насчитывается тоже более десятка — от "прикладного естествознания" до "воли к власти и подчинения природы", причем, простое перечисление ни на шаг не приближает нас к пониманию природы изучаемого феномена и выработке его целостной, непротиворечивой дефиниции.

Для русскоязычного читателя такое положение усугубляется трудностями перевода, а именно различием в значении слов "техника" и "технология". Еще П. К. Энгельмейер ввел в оборот отечественной философии термин "философия техники", которым мы пользуемся до сих пор. В то же время, аналогичный термин в англоязычной — наиболее массовой и доступной литературе — выглядит как "philosophy of technology", но вовсе не как "philosophy of technique". Таким образом, говоря о "философии техники" в западном ее понимании, мы вынуждены говорить, скорее, о "философии феномена неразделимых техники-и-технологии", иначе многие рассуждения современных западных авторов рискуют остаться понятыми неадекватно. Так, например, французский философ **Ж. Эллюль** определяет "технику" как "сумму рационально выработанных методов, обладающих безусловной эффективностью... в любой сфере человеческой деятельности" — и здесь речь идет именно о technology, технике-и-технологии.

Говоря о попытках построения универсального определения техники-и-технологии, упомянем немецкого философа техники **Ф. Раппе**, который провел анализ существующих в философской литературе определений понятия "техника". Согласно ему, можно выделить два типа определений —

узкое и широкое. В узком смысле под техникой подразумевают артефакты, созданные и связанные с инженерной деятельностью. В широком смысле—любую эффективную методологическую деятельность. Эта формулировка действительно позволяет уточнить подходы к дефини-

76

ции исследуемого феномена, определяя его "онтологическое место", однако, в качестве строгой дефиниции сама по себе использована быть не может — поскольку не дает определения того, что же такое "инженерная деятельность"...

Итак, современная философия техники отнюдь не завершена; более того, она пока даже не представляет собой некоей философской целостности. Издаваемый в Англии авторитетный ежегодник "Research in Philosophy and Technology", а также авторы библиографических обзоров К. Митчем, Р. Маккей и П. Дурбин справедливо указывают на то, что большинство публикуемых сегодня в данной области работ во многом носят постановочный и фактографический характер. Только одна из десяти публикаций, по мнению этих авторов, может быть отнесена к работам высокого философского уровня, но и среди этих последних редко встречалась фундаментальная проработка коренных философских вопросов. Во многом это объясняется "младенческим" возрастом философии техники, отсутствием исследовательских традиций, систематичности в накопленном знании, а также единства в применяемых терминах.

В свое время за решение различных проблем философии техники брались такие "гранды" философии XX века, как М. Хайдеггер, Г. Маркузе, Э. Дюркгейм, А. Бергсон, К. Ясперс, однако, даже им не удалось создать непротиворечивые, целостные и систематизированные решения. Более того, своеобразный, намеренно усложненный язык произведений Мартина Хайдеггера, например, делал его работы почти недоступными для большинства практических инженеров. В трудах же Карла Ясперса, критиковавшего антропологические последствия технического прогресса Для индивида и общества, угадывалось сравнительно малое знакомство с критикуемым предметом. Стало ясно, что философская рефлексия в области техники требует специфической междисциплинарной подготовки исследователей.

Основная проблематика исследований в философии техники. Любой обзор современной философии техники неизбежно будет страдать фрагментарностью — поскольку это характерно для самой философской дисциплины, излагаемой лишь в виде статей и монографий, посвященных анализу наиболее значимых проблем в ее предметном поле. к их числу могут быть отнесены, кроме "чисто философских" споров об онтологическом и эпистемологическом характере современной техники, такие проблемы, как последствия внедрения компьютеров и, в частности, возмож-

77

ность создания искусственного интеллекта; растущая сложность современной техники и связанная с этим необходимость ее оценки; связи между техникой и обществом наукой и природой; пути и перспективы дальнейшего развития техники, и др.

Проблема последствий компьютеризации общества построения искусственного интеллекта является одной из основных в современной литературе по философии техники. Выделим ряд основных направлений в этой сфере. Во-первых, это работы, посвященные социальным последствиям компьютеризации. На Западе описанию данного феномена были посвящены сотни томов. Отмечается, что картина мира с внедрением современных компьютерных средств радикально изменилась практически во всех сферах жизни современного общества — от практики государственного управления до образования и культуры. Широко обсуждаются и проблемы, порождаемые этими изменениями — такие, как превращение информации в своего рода глобальный "ресурс" человечества, потенциально возможный рост отчуждения человека в информационном обществе, изменения в социальной ткани такого общества. Философы этого направления пытаются выйти на социопрогностический уровень, не только описывая общество таким, какое оно есть, но и давая прогнозы его социального развития. Классическим примером этого направления может служить Г. М. Маклюэн и его концепция "глобальной деревни".

Несколько в стороне от этих работ стоят труды, посвященные проблеме **построения искусственного интеллекта** связь которой с основными философскими вопросами очевидна. Возможности современных технических систем в вычислениях, распознавании образов, переводе, целенаправленном поведении настолько велики, что требуют переосмысления традиционной границы между человеческим "духом" и "машиной". Реакция философов на эту проблему состоит в утверждении того, что при любом, сколь угодно точном моделировании существенные черты человека ускользают от воспроизведения в компьютерной программе. Столь же традиционным является контраргумент о неисчерпаемых возможностях развития аппаратных средств и программного обеспечения, которые, несомненно, сделают такое воспроизведение возможным — и уже в ближайшем будущем.

Современные программные средства способны не только к обучению и самообучению, к так называемому интеле-

78

рактивному поведению и коррекции ошибок человека не и к самостоятельному поиску и получению информации. Такое поведение может быть осмыслено как сознательнее что уже само по себе вызывает определенные трудности. Еще большие трудности может вызвать философская интерпретация поведения других программ — компьютерных вирусов, способных к самопроизвольному копированию, т. е. размножению, а также совершению иных действий, не зависящих от воли человека, а иногда и противоречащих ей.

Означает ли это, что человек создает некую новую жизнь, своего рода "духа в машине"? Защитником, этой точки зрения является сторонник бихевиористской информационной теории познания К. М. Сэйр. В своих книгах (напр. "Кибернетика и философия разума") он отстаивает точку зрения, согласно которой компьютер, а вернее, компьютерная программа способна к действию, и, более того, к целесообразному поведению, типичному для людей. Отсюда следует, что такие продукты могут обладать сознанием, что, в конечном итоге приводит к отрицанию различий между природой физических и духовных явлений.

Конкурирующий подход означает, что машина (как и программа) создается человеком, и, в этом смысле является отражением той цели, которая была предварительно выработана человеком и которой она призвана служить. В этом случае способность машины (программы) к целесообразному поведению определяется ее создателями.

Вопрос о возможности построения искусственного интеллекта, равного, а возможно, и превосходящего человеческий разум, сводится к традиционному философскому вопросу о природе человеческого разума вообще, без решения которого создание искусственного интеллекта вряд ли представится возможным, поскольку, по меткому замечанию Г.Л. Дрейфуса, автора книги "Что может компьютер? Пределы искусственного интеллекта", "То, что мы узнаем о пределах разума компьютера, скажет нам многое и о человеческом интеллекте". Неожиданный выход из данной дилеммы предложил известный польский писатель-фантаст и философ Станислав Лем, предположивший, что магистральным путем развития для компьютеров будет моделирование не интеллекта, а инстинктов и тропизмов. С его точки зрения, развитие искусственного интеллекта. Приходит в противоречие с одной из коренных доминант всего технического прогресса — принципом целесообразности, и поскольку многие, если не все, цели, стоящие пе-

79

ред разработчиками современных информационных систем, могут быть разрешены без обращения к принципу искусственного интеллекта, поскольку создание самого искусственного интеллекта становится задачей, представляющей второстепенный интерес. Таким образом, постановка задачи о последствиях создания искусственного интеллекта является не вполне корректной.

Несомненно, философский потенциал проблемы компьютерного моделирования человеческого сознания еще не исчерпан. Даже если предложить, что системы с искусственным интеллектом не станут

столь же распространены ми, как программы типа "Norton Commander" если допустить, что их создание представляет собой задачу, интересную лишь в академическом смысле, тем не менее ответ на вопрос о том, способны ли машины к самостоятельному мышлению будет еще долго занимать умы философов.

Особое место в современной "философской литературе занимают труды, посвященные **оценке техники**. Порожденная потребностями адекватного управления долгосрочными инвестициями в сложные и дорогостоящие технические проекты, проблема оценки техники является чрезвычайно острой. Заключается она в том, что еще до реализации такого проекта мы с необходимостью должны представлять себе все последствия планируемой инновации. К чему приведет внедрение новой техники? Как оно скажется на экономической обстановке? На политической? На экологической? На здоровье населения? На его воспроизводстве? На безопасности страны? И т. д., и т. д.... И ответ надо получить еще до создания новой техники, потому, что исправление ошибок, допущенных на стадии проектирования, может обойтись чрезвычайно дорого, много дороже, чем изначальная стоимость самого проекта.

Оценка техники и была призвана учитывать социально значимые последствия второго и третьего порядка для масштабных технических проектов. При проведении проектных работ такого масштаба во главу угла обычно ставится один критерий — будь то инженерная целесообразность экономические соображения, соображения безопасности, и т. д. Идея заключалась в том, чтобы обеспечить целостность критериев эффективности проекта, преодолев его фрагментарность на основе междисциплинарных исследований.

Однако, традиционные инженерные методы и критерии исследования здесь не срабатывают. Дело в том, что техника ценностно нейтральна, она, сама по себе, не может быть

80

ни плохой, ни хорошей. Что такое, например, автомобиль "сам по себе" — предмет гордости и престижа, способный обеспечить личности свободу передвижения, или же четырехколесный монстр, убивающий людей, отравляющий атмосферу? Каждый может сам ответить на этот вопрос однако, принципиально важно здесь то, что ответ не может быть выработан ни одним из методов, ни одной из инженерных дисциплин. Более того, этот ответ вообще не может быть выработан априорно и рационально, ибо он полностью зависит от того набора базовых ценностей, из которого вы и исходите, отвечая на данный вопрос. Таким образом качества и свойства, связываемые человеческим сознанием с техническим объектом, оказываются зависящими в большей степени от самого этого сознания, чем от свойств самого объекта. А, следовательно, вторичные последствия технической инновации определяются не столько свойствами самого проекта, сколько ценностными характеристиками, причем, вопрос о "ценностной нагруженности" планируемой инновации оказывается критически важным.

Именно поэтому для работ по оценке техники потребовалась не просто социологическая и методологическая, а философская основа. И на философском уровне эта проблема обсуждалась в США в работах **В. Байера, К. Парсела, Г. Портера, Г. Решера** и др., посвященных проблемам аксиологии техники, методам ее оценки, совершенствованию планирования технических инноваций и т. д. Отмечалось, что совершенное, достоверное, теоретически обусловленное планирование технического прогресса было бы равнозначно попытке стилизации исторического процесса по некоему заданному образцу. Не говоря уже об издержках, с которыми неизбежно связана подобная попытка, которые в демократическом обществе недопустимы. Оставляя в стороне необходимость таких методов контроля, отметим, что даже в такой "идеальной" схеме технической инновации неизбежны ошибки — хотя бы на уровне принятия решения. Где гарантии того, что это решение — "хорошее"? И, поскольку невозможно предвидеть изменение ценностных ориентации будущих поколений, нельзя гарантировать и того, что даже "хорошее" решение, принятое сегодня останется "хорошим" и для наших потомков.

Близко к этой проблеме примыкают дискуссии о так называемом "инженерном идиотизме". Речь идет о таких технических проектах, создатели которых допустили ошибку еще на стадии целеполагания, сознательно или бессознательно, пренебрегая группой значимых факторов. В силу

этого, рационально и творчески разработанный проект при реализации порождает массу проблем, заставляющих современников усомниться в здравом уме его разработчиков. Сомнения эти, как правило, беспочвенны. Дело в том, что инженерное знание, как и все человеческая практика, организовано в согласии с принципом разделения труда, поэтому, разработчики, будучи узкими специалистами, исходят в своей деятельности из методов, присущих их областям инженерной науки. Порождаемые же конфликтные последствия оказываются за пределами этих методов.

В обоих случаях речь идет о выработке критериев рациональности планирования технической инновации, не детерминированных жестко техническими, экономическими или политическими факторами. И именно потребностями синтеза весьма различных по своему происхождению данных объясняется апелляция разработчиков к философским методам рефлексии, потенциально способным к построению холистских представлений о предмете исследования.

Одной из "классических" философских проблем, поднимаемых философией техники, является **вопрос о происхождении техники и о ее связи с природой и обществом**. На философском уровне этот вопрос означает попытку исследования процесса формирования новой техники — то есть процесса научно-исследовательских и опытно-конструкторских работ. Он аналогичен процессу исследования в науке, и, следовательно, может быть исследован с помощью гносеологических методов. Однако, поскольку техника принципиально несводима только к "прикладному естествознанию", постольку существует принципиальная разница между созданием новой техники и процессом научного поиска. Так, например, целью создателей новой научной теории является выработка как можно более общей закономерности. Создателей же техники подобное заботит мало, их целью является выработка конкретного технического решения. Именно поэтому, в отличие от естествознания, техника формируется как знание "ad hoc", для данного случая, что влечет за собой существенное отличие в гностических методах техники и науки.

Это различие лучше всего продемонстрировать на примере всем известны вертолеты, без которых сегодня труд но представить жизнь современного общества. Технически проблема полета с помощью несущего ротора решена, к тому же во многих вариантах. Однако полного теоретического обоснования такого полета не существует, т.е. не создано теории расчета аэродинамики вертолетов, позволяю-

щей находить общие решения при их конструировании. Весь арсенал математических и инженерных методов этих расчетов состоит из частных решений, основанных на тех или иных допущениях "ad hoc".

Такое положение проистекает и из существенных различий в подходах к исследуемому объекту, характерному для естествознания и техники. Естествознание, стремясь постичь объективную, т. е. не зависящую от воли самого естествоиспытателя, картину мира, стремится минимизировать те неизбежные искажения, которые вносит в мироздание наличие самого естествоиспытателя. В технике же, для которой ее усложнение и совершенствование является основным гностическим актом, дело обстоит, как говорится, с точностью до наоборот — объект исследования подлежит постоянному изменению в ходе познания, причем как в соответствии с его ходом, так и в соответствии с волей своих создателей. К примеру, создавая новую модель самолета, проводят ее исследование в аэродинамической трубе, и по его результатам конструкция может быть подвергнута определенным изменениям. Но изменения в конструкцию могут быть внесены не только на основе этих испытаний, они могут иметь вполне произвольный характер.

Таким образом, данная точка зрения состоит в том, что естествознание и техника сугубо различны по своим гностическим методам. Существуют и несколько конкурирующих точек зрения.

Одна из них сводится к тому, что поскольку современная техника широко использует в своей практике достижения развития науки, и, более того, поскольку различные сферы технического знания постепенно эмансипировались до уровня "технических наук", постольку мы должны говорить не о "науке" или "технике" как о самостоятельных феноменах, а о едином феномене современной науки и

техники. Эта точка зрения крайне популярна среди марксистских исследователей в области философии техники, тем более, что она хорошо сочеталась с известным марксистским тезисом "о превращении науки в непосредственную производительную силу общества".

Вторая, несколько парадоксальная точка зрения, отстаивается немецким философом **П. Янихом** в его широкоизвестной статье "Физика — естественная наука или техника"? (в сб. "Философия техники в ФРГ". М., 1969). Яних тоже полагает, что наука сливается с техникой в некий комплекс. Он утверждает следующее: деятельность физики, будучи основана на наблюдении, измерении и экспери-

83

менте, является технической деятельностью, а сама физика — в некотором смысле, разновидностью техники, описывающей поведение тех или иных артефактов. С точки зрения Яниха, физика, как наука, основана на применении приборов, которые суть технические артефакты. Более того, с точки зрения физики, научный результат становится таковым, когда мы от простого наблюдения объективных сущностей можем перейти к их измерению. Но, согласно Яниху, любое измерение — суть способ для производства искусственных, то есть технических, явлений. Действительно, любая шкала по своей природе искусственна, являясь продуктом человеческой культуры. Это верно даже для такого феномена как время, которое рассматривается Янихом как объективное, но квантуемое в соответствии с темпоральными представлениями человечества, выработанными культурой. Наконец, физический эксперимент в его описании предстает перед нами как специальным образом организованный искусственный объект, поскольку для его постановки мы всегда должны технически реализовать те или иные условия эксперимента. Суммируя все, Яних делает вывод о том, что скорее естествознание должно быть понято как вторичное следствие техники, чем техника как применение естественных наук.

Вопрос о связи техники с природой и обществом в настоящее время является одним из ключевых. Традиционное понимание парадигмы технического прогресса как безграничного процесса "улучшения" основывалось на двух базовых идеях, выработанных наукой и философией Нового времени. Первое из них — это представление о неограниченности природных ресурсов планеты, второе — представление о человеке как о "царе природы", призванном господствовать над нею. Оба эти представления являются ошибочными. Ресурсы планеты ограничены, причем их пределы ясно видны уже сейчас. А, следовательно, безграничный экстенсивный рост невозможен. Кроме того, все большую популярность сегодня приобретает иное понимание места человека в природе, основанное на признании того, что человек — всего лишь часть природы, не имеющий возможности существовать вне ее. Этим объясняется необходимость философского осмысления феномена технического прогресса, т. е. связей между техникой, природой и человеком.

По какому пути пойдет в будущем развитие технической цивилизации? И вообще, есть ли у нее это будущее, или же она рухнет под собственной тяжестью, окончательно-

84

но погубив биосферу планеты? Как связаны между собой технический и общественный прогресс? В частности, если технический прогресс замедлится или даже будет остановлен как это отразится на социальной ткани общества, не приведет ли это к стагнации и регрессу? И, говоря в более общих терминах, чем определено развитие в паре общество-техника, что является детерминантом прогресса?

Вот только немногие из тех вопросов, которые ставит сегодняшней день перед философией техники. Однозначного ответа на них не существует, и мы можем лишь выбирать между конкурирующими точками зрения.

Говоря о моделях детерминизма в социальном и технологическом развитии человеческого общества, отметим, что при всем многообразии таких моделей, их можно разделить на две большие группы — назовем их, вслед за Ф. Раппом, моделями "технологического" и моделями "ценностного" детерминизма. И хотя с точки зрения формальной логики, эти две группы моделей исключают друг друга, обе они одновременно оказываются истинными, что будет ясно из дальнейшего изложения.

Различные формы технологического детерминизма пользуются завидной популярностью прежде всего в марксистской среде. Начиная с Карла Маркса, существует такое понимание хода исторического процесса, которое во главу угла ставит уровень технического прогресса. В марксистской теории это звучит так: уровень развития производительных сил (под ним понимается состояние техники данного общества) определяет уровень производственных отношений (то есть вся социальная картина того же общества). Эта идея подвергается усовершенствованию с введением понятия "способа производства", который определяет "формацию". И тех, и других насчитывается пять — первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и, в перспективе, — социалистическая и коммунистическая как венец всей истории. Существенным тут является то, что технический прогресс понимается как некий квазиавтономный процесс, не зависящий не только от индивида, но и от общества в целом. Именно ходом этого процесса определяются все социокультурные изменения, происходящие в обществе. Истина, содержащаяся в таком подходе к пониманию исторического и технологического прогресса заключается в том, что действия людей не являются спонтанными и вполне свободными. Они ограничены тем набором средств, который предлагает им существующая в данном обществе технология. И, в этом смысле, сто-

85

ронники технологического детерминизма безусловно правы. К их числу Ф. Рапп относит таких крупных философов, как Ж. Эллюль, Г.-М. Маклюэн, А. Хабермас и Г. Маркузе. К ним можно добавить еще и главу франкфуртской школы Т. Адорно.

Сторонники противоположного направления, т. е. модели "ценностного" детерминизма, справедливо указывают на то, что развитие техники не есть процесс, подчиняющийся необходимости законов физического мира. Техника развивается на основе сознательной деятельности людей, и только благодаря этой деятельности. Деятельность же человека детерминируется аксиологически; следовательно, развитие техники однозначно определяется свободным выбором ценностей применительно к миру технического действия. Этот выбор можно трактовать как предельный моральный акт, не сводимый к внешним обстоятельствам.

Существенной трудностью для данной модели технологического развития является то, что магистральные направления развития современной техники оказываются не зависимыми ни от социальных и политических систем, ни от господствующих в обществе религий с их развитыми ценностными системами. Таким образом, модель ценностного детерминизма имеет столь же ограниченное применение, как и модель технологического детерминизма.

Однако, куда более существенной, чем проблема понимания детерминант технического и исторического прогресса, является необходимость выработки идеалов нашего дальнейшего развития. В отличие от вышеизложенных дескриптивных теорий, проблема построения приемлемых моделей развития является, нормативной и выводит философию техники на социопрогностический уровень. И хотя точное планирование технического прогресса равнозначно попытке моделирования прогресса исторического, тем не менее, потребность в выработке новых идеалов является весьма острой.

Нормативные модели развития техники. Таких, в чем то взаимоисключающих, а в чем-то взаимодополняющих групп нормативных моделей было выработано несколько. Рассмотрим некоторые из них.

"Традиционная модель, или модель НТР" основана на принципах технологического детерминизма. Эта модель была достаточно популярна на Западе и, в особенности, отечественной философии, где явно испытала на себе последствия лозунга "Догоним и перегоним". Данная модель весьма оптимистична и исходит из практически неограни-

86

ченной веры в торжество человеческого разума. Технологический прогресс в рамках данной модели понимается как высшее благо и основа всех позитивных социальных изменений. Утверждается, что

скорость технического прогресса в последнее время ускоряется экспоненциально в связи с ростом науки (данный феномен и получил название НТР), и что такое же положение сохранится и в будущем.

Возражения, связанные с ограниченностью природных ресурсов и возможностей адаптации природной среды, в рамках данной модели, как правило, отменяются. Первое — на том основании, что человеческий разум, несомненно, сможет в исторической перспективе подыскать замену всем невозобновляемым ресурсам (подобно тому, как на смену энергетике, основанной на сжигании органического топлива должен прийти "мирный атом" и управляемая термоядерная реакция).

Второе возражение, связанное с ограниченной способностью природы справиться с растущим техногенным воздействием, оспаривается как на основе веры в мощь разума наших потомков, так и исходя из того наблюдения, что человечество, начиная с того момента, когда впервые появилось оседлое земледелие, живет практически не в условиях "дикой" природной среды, но в условиях организованных, т. е. технологизированных, ландшафтов. Простейшим примером такого ландшафта может служить засеянное пшеницей поле. И отсюда делается вывод о том, что техника, будучи обращена на организацию "дикой" природы, сможет превратить ее во вполне приемлемую "среду обитания". Логика здесь примерно такая — пусть гибнут леса, а мы посадим парки. И отмечается мысль, что варки могут погибнуть вместе с лесами...

Эта модель была популярна в нашей стране. Экстремальное ее выражение получило распространение как у нас, так и на Западе, и сводится к формуле "после нас — хоть потоп".

"Общая модель" основана на том минимальном ограничении спектра возможных технических проектов, которые вытекают из простейших соображений разумности, полезности, безопасности — или, по крайней мере, ограничении их возможного вреда. Эта модель вплотную сталкивается с основной проблемой современной техники, которая заключается в том, что побуждаемые необходимостью, мы принимаемся за реализацию масштабных и долговременных технических проектов, не зная точно, к каким последствиям приведет их реализация. В рамках данной модели

87

основное внимание уделяется разработке методов оценки техники, о которых говорилось выше. Технический прогресс неизбежен, утверждает данная модель, однако, менеджер, принимающий решение о технической инновации, да будет просвещен и предупрежден." Эта модель является одной из преобладающих на Западе.

"Модели ограничения" представляют собой группу моделей, основанных на необходимости ограничения либо человеческих потребностей, либо на ограничении масштабов технических проектов, основанном на изучении тех критических порогов, за которыми совершенствование техники приносит скорее вред, нежели пользу. Модели первого вида обычно предлагаются для исполнения развивающимся странам, учитывая их ограниченность в средствах и бурный рост населения. Модели второго вида предполагают, что поскольку одни и те же человеческие потребности могут быть удовлетворены с помощью техники самых различных видов, то следует внимательно изучить их, и применять те, которые приносят меньше вреда. Так, например, современный рекорд скорости для автомобилей вплотную приблизился к скорости звука, но большинство машин потребительского класса имеют предельную скорость ниже 180—200 км/час, ибо за этим пределом резко возрастает опасность их эксплуатации.

В своей конечной ипостаси данная модель превращается в **"экстремистски — экологическую модель"**, основанную на представлении, что человечеству необходимо отказаться от преимуществ по отношению к природе и жить простой жизнью предков. Эта модель не очень популярна даже среди самих "зеленых".

Литература

Философия техники в ФРГ. М., 1989. Новая технология и организационные структуры. М., 1990.

1.6. ФИЛОСОФИЯ МОРАЛИ В XX ВЕКЕ

Дж. Э. Мур — К. Войтыла — Ж.-П. Сартр — Э. Фромм — Т. Маритен — А. Айер — П. Лавров — Н. Лосский — Л. Толстой — Вл. Соловьев

Философия морали — это область размышлений, предметом которой является не только мораль и ее теория — этика как весьма отдаленный предмет, но и нормативная и описательная этика или нравственность как более понятный, а значит и более близкий предмет. Ее называют также критической этикой или метаэтикой.

Философия морали сосредоточивает свое внимание на определенной сфере человеческой действительности и человеческой жизни. Она включает в себя мораль, философскую рефлексию о ней — этику, а также методологию этики или метаэтику.

Проблематика философии морали в европейской культурной жизни имеет очень богатые традиции. С самого начала философии она сочеталась с содержанием нормативной этики. С провозглашением английским философом неореалистом **Дж. Э. Муром** (1873—1958) известных "Правил этики" критическая этика или метаэтика получила статус относительно самостоятельной отрасли философско-методологического знания. Вот некоторые из основных ее проблем:

— Можно ли говорить, и в каком смысле об истине в этике?

— Имеют ли свойство истинности ее оценки и нормы?

— В чем заключается различие между оценками и нормами морали, с одной стороны, и положениями эмпирических и дедуктивных наук, с другой стороны?

— Что характеризует своеобразие таких областей, как мораль, обычай, закон, и какие отношения их объединяют?

— Каким образом можно объяснить моральные убеждения?

— Чем характеризуются этические споры и каковы их виды?

— Можно ли признать этику автономной областью духовной жизни, независимой от метафизики, религии и идеологии?

— Является ли моральное добро автономной ценностью?

— Является ли источник морального обязательства по отношению к человеческому индивидууму трансцендентным или имманентным?

— Абсолютно ли действуют моральные нормы?

Попытаемся ответить на некоторые из них сквозь призму философии морали XX века.

Вопрос автономии добра. Является ли что-нибудь добрым лишь потому, что так хотят боги? Или же они чего-нибудь желают, потому что это является добрым? Такую проблему обсуждают еще герои платоновского диалога "Евтифрон". Эта проблема, как центральный вопрос этики — вопрос автономии добра, в наше время как и две половиной тысячи лет тому назад является предметом разногласий и острых споров.

Точку зрения Евтифрона, которую разделяли в средня века, между прочим, и Дунс Скотт и Вильгельм Оккам можно изложить следующим образом Бог является источником и мерой добра. Кроме Него не существует добра; нет добра, которое было бы независимым от Него. Добро зависит от Бога, а Бог не зависит от добра.

Сократ, а также Платон считают, что не боги решают что такое добро и зло, но их воле определенную ориентацию придает объективное — независимое от воли и сознания любого субъекта — Добро. Платоновская идея добра — это вечное, абсолютное существование добра, его мера и образец. Если решение любого из богов оказалось бы противоречивым по отношению к этой мере, оно было бы плохим решением.

Свою точку зрения в отношении автономии добра уж в самом конце XIX века Фридрих Ницше высказал посредством общеизвестной формулы: **Если Бога нет** ("Бог умер мы его убийцы) **все можно** ("вне добра и зла"). Федор Достоевский, в свою очередь, утверждал: когда бы не был Бога и бессмертной души, все дозволено ("Братья Карамазовы").

Спор об автономии добра ведется также в пределах теизма Так, например, Поль Гельм считал, что Бог дает распоряжение и его поручения становятся основанием морали. Однако данную точку зрения не разделяют другие, утверждающие, что нельзя Божьи заповеди считать добрыми лишь потому, что они исходят от Него.

Проблема независимости этики. Вопрос автономии добра тесно связан с проблемой автономии этики, то есть независимости этики от религии Существуют четыре решения данного вопроса. Два крайних' "возможна лишь религиозная этика" и "возможна лишь независимая этика" два умеренных "возможны обе, но религиозная лучше" "возможны обе, но независимая лучше".

90

Аргументировка сторонников религиозной этики и одновременно теологов связана с трудами **К. Войтылы**, ставшего затем главой Римской церкви — Иоанном-Павлом II. Она часто приводится соответственно в такой последовательности:

1. Существование этики обусловлено наличием, по крайней мере, одной нормы, действующей безоговорочно и основанной на абсолютном принципе. Без такой основы вся этическая конструкция не имела бы опоры, фундамента. Все было бы относительно, а значит, мы бы оказались вне добра и зла.
2. Этот безотносительный принцип не может быть принят произвольно. Тогда он оказался бы относительным принципом, проявляющим отношение к субъекту, совершающему выбор. Таким образом, он должен быть прочным, обоснованным, должен иметь определенную основу, причем эта основа сама не может быть относительной.
3. Оказывается, однако, что основа безотносительного принципа тоже не может быть безотносительным принципом, потому что тогда принцип, основанный на нем, оставался бы с ним в каком-то отношении, значит, был бы относительным.

4. Остается единственный выход — основная, безотносительная этическая норма должна иметь трансцендентную основу.

Вывод: без Бога нет возможности отличить добро от зла, поэтому нет обоснованных ограничений поведения, значит, этика, независимая от религии, невозможна.

Дополнительно этот вывод подкрепляется аргументом о бесцельности человеческого существования в мире без Бога. Без Бога как создателя человек "существовал бы к небытию", без предназначения, значит, без смысла. Сверх того, человек без Бога не смог бы достичь счастья. Он был бы обречен на одиночество и отчаяние.

Сторонники данной точки зрения могут сослаться не только на Л. Толстого, Ф. Достоевского или С. Кьеркегора, но и на атеистических мыслителей — Ж.-П. Сартра и А. Камю. Однако религиозные моралисты утверждают, что без Бога понятие моральной обязанности не имеет смысла. Невозможно понять любое высказывание на тему моральной обязанности или долга вне этики, основанной на божьем законе.

Вот еще одна аргументировка в пользу религиозной этики, взятая из "Этического букваря" К. Войтылы. "Религия, Божье почтение, принадлежит к программе естествен

91

ной морали. Не прежде всего религия включает в себя этику, но прежде всего этика включает в себя религию как элементарное проявление справедливости. Независимая этика лишена этого проявления справедливости. Чтобы с толком говорить о независимой этике, чтобы строить ее программу, следует сначала указать, неоспоримо доказать, что человек — независимое существо".

Стоит теперь представить аргументы сторонников **независимой этики** (К. Нильсен, А. С. Ивинт). По их мнению, положение о том, что добро есть то, что совпадает с волей Бога, не может служить доказательством безотносительных норм или этических принципов, потому что оно является произвольным установлением отношений между Богом и добром. На основании данного утверждения мы могли бы умозаключать о Боге, если бы знали, чем является добро, но не можем охарактеризовать добро. Даже если в нашем распоряжении оказалось бы ясное и четкое понятие Бога, то и в таком случае мы должны учесть замечание Дж. Э. Мура о том, что если добро определить, обращаясь к любому другому, то невозможно доказать, что какое-то другое определение является ошибочным и стоит его опровергнуть. С его точки зрения, сама религиозная этика невозможна. Добро — это такое первоначальное понятие, которое нельзя вывести из понятия Бога.

Из предположения, что Бог всемогущий и всеведущий, не вытекает, что Он добрый. Даже если принять, что Бог добрый, из этого не обязательно вытекает, что мораль основана на религии и что исключительно познание воли Бога — источник знаний о моральных обязанностях.

Чтобы испытать доброту Бога и иметь возможность познать ее, мы должны иметь в своем распоряжении моральный критерий, знать, чем является добро. Исходя из того, что предложение "Бог добрый" — языковая конвенция (условность), то если мы хотели бы его понять, мы не смогли бы обойтись без независимого понятия добра. Итак, моральные понятия имеют смысл независимо от религиозного содержания.

Некоторые авторы предлагают идею независимости этики от метафизики. Они считают, что этика "должна начинаться с самой себя", что ее автономия выражается в том, что этические нормы понятны вне определенной системы онтологических предпосылок или их можно согласовать с различными онтологиями — в этом смысле они имеют универсальный характер.

Это касается, в частности, христианской этики. Ее мож-

92

но понимать как совокупность норм, соответствующих основной норме — предписанию любви к ближнему (как к самому себе). Можно признать, что первая часть библейского закона любви ("ты должен любить Бога") в такой мере, в какой она относится к метафизическим или неаксиологическим проблемам, может быть заключена в скобки. Важно, чтобы различие убеждений людей в этом отношении не являлось препятствием в одобрении сути этической нормы и чистого, гуманистического морального идеала.

Автономизм и гетерономизм и проблема гуманизма. Если принять в качестве критерия классификации источник моральной обязанности, то можно отличать авторитарные этики от гуманистических. Для первых характерен так называемый гетерономический деонтологизм, т. е. поиски источника морального обязательства в авторитете, внешнем по отношению к человеческому индивиду. Этот авторитет решает, что есть добро и что — зло, и устанавливает нормы поведения. В этиках данного типа человек не является дарителем норм, а лишь их адресатом.

Измена норме представляет собой на почве авторитарной этики суть морального зла. Единственным достоинством, как отмечает Эрих Фромм, является повиновение, а неповиновение — единственная безнравственность. Непростительной ошибкой или грехом в авторитарной этике является бунт, подвержение сомнению прав авторитета в отношении установления норм и нарушение аксиом, которые якобы были установлены в интересах всех индивидуумов. Даже если человек согрешит, принятие им наказания и чувство виновности вернут его к Добру, потому что таким образом он соглашается с преимуществом авторитета.

Гетерономическим деонтологизмом характеризуются не только религиозные этики. В роли морального законодателя выступали не только Бог, но и государство, общественный класс, политическая партия, а в марксизме в более ранние периоды — также предводитель, выделяющийся среди других.

Гуманистические этики основаны на следующем принципе: Добро — это то, что служит человеку как индивидууму и как виду, причем сам человек различает (хотя и не всегда удачно!), что для него является добрым, и соответственно этому познанию формирует свои нормы поведения.

Характеризующаяся автономным деонтономизмом гуманистическая этика имеет антропоцентрические основания, восходящие еще ко временам античности — "человек

93

— это мера всех вещей", "гуманность составляет для человека высшую ценность". Моральные оценки имеют значение лишь по отношению к человеческому существованию и в нем находят свои корни.

Автономный деонтологизм может сочетаться с аксиологическим — ценностным субъективизмом. Такой характер имеет обычно экзистенциалистская этика. Задача этой этики — преодолеть неаутентичный подход к существованию. Суть такого подхода к жизни составляет отказ от свободы и ответственности и, следовательно, опредмечивание, отказ от самоопределения. Для экзистенциалистской ситуативной этики характерен субъективистский аксиологический креационизм. Эта этика порывает с объективно-рационалистической аксиологией. На ее почве моральная ценность понимается как способ существования человеческого индивидуума.

Обреченный на свободу индивидуум, должен принимать окончательные и безусловные решения в обстановке, невозможной для распознавания, или трудно распознаваемой. Исходя из того, что существование предшествует сущности вещей (такова исходная точка для экзистенциалиста), человек не имеет существа или (это одно и то же) его существом является свобода. Итак, "человек есть свобода". Следовательно, нет возможности найти ценности в мире идей. Поэтому человек одинок. Он свободен абсолютно и, следовательно, одинок и покинут, т. е. лишен поддержки или помощи. Сам он воспринимает все знаки, не имея в своем распоряжении никакого ключа, никаких интерпретационных предпосылок. Он не может ожидать, что кто-то на небе или на земле покажет ему дорогу. Тем не менее человек всегда несет полную ответственность за свои решения ("проекты") и не может оправдываться, ссылаясь на Бога, натуру или любой детерминизм.

Не только Ж.-П. Сартр (1905—1980), но и другие экзистенциалисты, например, Симона де Бовуар (1908—1986), Альбер Камю (1913—1960), утверждали, что возложение на индивидуума моральных норм недопустимо, что каждая норма, каждое поведение или запрет, т. е. каждое моральное право, которого человек не одобряет, оскорбляет его достоинство.

Экзистенциалистская этика может быть подвергнута критике за то, что по своему существу моральная оценка предполагает обращение к чему-то, выходящему за пределы интересов индивидуума, следовательно, человеческая

94

личность не может устанавливать критерии различения добра от зла

Предложение **Эриха Фромма** (1900—1980) в отношении гуманистической этики сочетает автономический деонтологизм с концепцией человеческой природы с целью преодоления субъективизма и релятивизма. Суть его в обосновании положительного ответа на следующий вопрос: возможно ли установление норм поведения и оценочных суждений, которые были бы объективно обоснованы для всех людей, несмотря на то, что они предлагаются самим человеком, а не каким-то трансцендентным авторитетом? Это возможно посредством соединения этики с умением жить и с самой природой человека.

В связи с тем, что природой любой жизни является признание собственного существования, цель жизни человека, по мнению Э. Фромма, — это развитие его мощи соответственно правам его природы. Поэтому "добро в гуманитарных науках есть одобрение жизни, развитие мощи человека, достоинство — ответственность за собственное существование. Зло — это парализация мощи человека, прегрешение — это отсутствие ответственности за себя".

В отношении ответственности Э. Фромм согласен с экзистенциалистами, но не разделяет их точку зрения о принципиальном одиночестве человека. Имеется опора, знак на земле — это сама человеческая природа. На этом основании этику Фромма зачастую относят к натуралистическим этикам.

Однако натурализм в этике не обязательно сочетается и сосуществует с автономическим деонтологизмом. Это касается, в частности, католической этики натурального права. Например, **Ж. Маритэн** (1882—1973) в труде "Девять лекций об основных моральных понятиях" (1951), развивая Доктрину Фомы Аквинского, сформулировал теорию натурального познания. Соответственно этой теории фундаментальные, исходные суждения людей имеют характер предпонятийный, в определенном смысле интуитивный и эмоциональный. Они связаны с натуральными склонностями, стремлениями и желаниями.

Йоганн Месснер в книге "Этика и факты" представил основные жизненные стремления человека следующим образом:

- сексуальное влечение;
- стремление к счастью (блаженство, благополучие);
- желание свободы в выборе и действовании;

95

- стремление к приобщению к общественной жизни, жизни среди людей;
- стремление к интеллектуальному удовлетворению (интересу).

Он считает, что моральные рекомендации связаны с натуральными влечениями, поэтому последствия моральных правил могут быть проверены как в индивидуальном масштабе, так и групповом.

Проблема правды в этике. В метаэтике принято и другое, более широкое, понимание термина "натурализм". Оно связано с так называемой натуралистической ошибкой отмеченной Дж. Э. Муром. Он считает, что дать определение термину "добро" затруднительно. Его невозможно разделить на составные элементы, потому что само понятие добра является элементарным. Итак, добро обозначает простое качество, которое трудно определить (как и другое качество понятия, например, "желтизна").

Однако, можно описать добро методом указания на его последствия (например, удовольствие). Тем не менее, неоправданными являются попытки сведения добра, скажем к общему благополучию, индивидуальному благополучию или к воле Бога. Нельзя также вывести добро из любых других категорий Тот, кто так делает, совершает натуралистическую ошибку и в широком смысле он становится этическим натуралистом.

К примеру, **Я. М. Бохеньский** (известный скорее всего как логик) — натуралист в более узком смысле, когда он утверждает, что доброе и моральное — это лишь то, что не препятствует основным потребностям человека. В дальнейшем он считает, что моральные императивы очевидны или вытекают из очевидных велений (мораль есть совокупность категорических императивов, обязательно действующих). Но он не является сторонником натурализма в более широком понимании, ибо не считает, что можно было ценности, нормы и оценки вывести из фактов, из описания, т.е. исключительно из утвердительных предложений.

Вопрос о возможности определить добро (вопрос "натуралистической ошибки") — это аспект проблемы отношений между сущим и должным, фактами и оценками, между Правдой и Добром. Следует вспомнить так называемую гильотину Юма Давид Юм (1711—1776) обратил внимание на всеобщую среди авторов моральных систем (моралистов) практику замены элемента "существовать" принципиально иным элементом — "должен". Подобная операция требует объяснения и обоснования. Пока это еще никому

96

не удалось (даже никто не предпринял такой попытки), потому что кажется совсем непонятным, каким образом новое отношение, выражаемое посредством "должен", могло бы быть выведено из другого отношения, выраженного посредством "существует" Это совсем другие отношения.

Благодаря Юму философы приобрели сознание принципиальной логической трудности, связанной с обоснованием норм и оценок; такой подход оказал серьезное влияние на развитие этики и метаэтики.

Поиски определенного объективного основания для оценок и норм связаны с надеждой найти способ выводить суждения о том, что должно быть, из суждений о том, что и как существует. Такая возможность многими была подвергнута сомнению — нельзя делать выводы путем дедукции, которая ведет от исключительно описательных предпосылок к нормативным заключениям.

Акогнитивистическую точку зрения в этике называют эмотивизмом. В крайнем варианте он предполагает, что язык этических высказываний характеризуется тем, что выражения, которые имеют форму повествовательных предложений, ничего не говорят о действительности, им не хватает какой-либо объективной важности — это чистое проявление чувств или высказывания уговаривающего характера; так считают, например, **А. И. Айер** (1910—1989) и **С. Л. Стивенсон** (1908 г. р.). В свою очередь, умеренный эмотивизм предполагает, что этические термины имеют как эмотивное (импрессивное и экспрессивное), так и познавательное значение.

Вариантом эмотивизма является прескриптивизм **Р. М. Гарэ** (1919 года рожд.). Этот британский метаэтик обращает внимание на то, что содержание моральных суждений определено правилами логики, а также требованиями прескриптивности и универсальности. Моральные суждения, с его точки зрения, не являются чисто субъективными.

Взгляды когнитивистов самым общим образом можно разделить на натуралистические и интуитивистические. В данном случае натурализм означает, что добро есть натуральное свойство или

свойство, которое можно свести с натуральными свойствами. Интуизионизм не одобряет этого мнения и утверждает, что добро — это не эмпирическая категория, но интуитивное свойство и, следовательно, о логической ценности предложений, касающихся добра (зла), не может решать опыт, этот вопрос решает исключительно интуиция или аксиологическое чутье.

97

Отличие когнитивизма и акогнитивизма дополняет традиционную оппозицию: реализм — конструктивизм. Этические реалисты убеждены, что моральные суждения истинны тогда и лишь тогда, когда их содержание соответствует объективной действительности, т. е. состоянию вещей, независимо от характера лица или группы, от языка. Которым сформулирована информация о нем. Тем самым они становятся на сторону этического объективизма.

Примером реализма в этике является **томизм**. Он оперирует категорией "ratio recta" ("истинный разум"), которая заключает в себе совокупность всех настоящих общих оценочных суждений. К ним относятся как к суждениям заявляющим соответствие действия его образцу (идеалу совершенства), или ценности. Такие суждения имеют аналитический характер и они истинны в понимании классической (корреспонденционной) теории правды. Следовательно, можно говорить о моральной правде — "истинный разум" является ее синонимом.

Существуют два основных варианта конструктивизма в этике. Релятивистский, согласно которому существует множество моральных контекстов и этических систем, следовательно, вопрос об их истинности стоит решать в рамках каждой из них. Поэтому нет абсолютных моральных правд, они зависят от культурного круга, типа общества и, вдобавок, они изменяются во времени. Конструктивистские нерелятивисты, в свою очередь, утверждают, что истинность морального суждения зависит от его соответствия другим суждениям в рамках системы, кроме того, отдельные системы могут (или должны) взаимно координироваться в рамках метасистемы.

Современная философия морали — это все развивающаяся и дифференцирующаяся область знаний. На ее развитие оказывают влияние, с одной стороны, новые виды этик (например, этика бизнеса, этика средств массовой коммуникации, экологическая этика и др.) и, с другой стороны, прогресс в области общей философской методологии исследований.

Русская философия морали. Одной из характерных черт русской философии XIX — начала XX вв. является панморализм.

В русской философской мысли представлены практически все этические школы, идеи и направления, которые были характерны и для западноевропейской философской традиции.

Для русской философии морали характерен присталь-

98

ним интерес к ключевым моральным проблемам, а также попытке синтеза религии и философии. Поэтому российская философия морали оперирует категориями двух. уровней: теологическими и собственно метафизическими, что затрудняет их понимание особенно для современного читателя.

Вопросы моральной регуляции рассматриваются в отечественной философии под углом зрения приоритета роли и значения личности и ее судьбы. Поэтому главным было не построение моральных систем, а вопросы "практической морали".

Русская философия морали развивалась на принципах веры в изначально добрую природу человека, в его способность к самосовершенствованию и нравственному развитию. Отсюда оптимизм, гуманизм, аисторизм русских моральных доктрин. Интересы человека, как универсального, родового, космического существа, выступают здесь критериями при оценке всех областей жизни. Утопичность характерна большей части отечественных моральных доктрин, стремящихся служить опорой для

поисков вечных ценностей — Правды, Истины, Добра. Смыслом отечественной философии морали является разносторонний анализ добра.

П. Л. Лавров (1823—1909) строил философию морали на основе критического переосмысления идей И. Канта, Л. Фейербаха, К. Маркса, на принципах позитивизма и историзма. Характерно его стремление построить теорию "долга как религиозного культа". Именно это становится доминантой его этики, которая в его философии обретает особое значение, равноположное онтологии и гносеологии.

Долг проявляется как основная этическая категория и в рамках индивидуальной жизни, и в рамках существования класса, и в перспективе экзистенции всего человечества. Долг личности определяется индивидуальным чувством свободы и обуславливает смысл жизни. Цельный человек руководствуется этическими принципами, не сводимыми и не выводимыми из эмпирической реальности и индивидуального опыта. Долг человечества — реализация идеала справедливости, братства, всеобщей любви и счастья. Долг класса определяется его связью с другими социальными группами, поэтому Лавров формулирует знаменитый постулат об "уплате долга" народу, который надолго определил отношение российской интеллигенции к массам.

Личность, осознавшая свой долг, — истинно свободный человек, ответственный перед собой и обществом. Полага-

99

ние личностью своей свободы формулируется Лавровым как "личный принцип свободы", который имеет основания в себе самом. Чувство свободы, нравственные идеалы создаются в самосознании личности. Цельный человек Лаврова — это "единство бытия и идеала", а жить, творить, существовать в истории, — значит развивать в себе человека, т. е. действовать в соответствии с моральным идеалом. Полагая свободу как идеал, человек вносит смысл в историю. Свобода и долг раздвигают рамки возможного, сообщая человеку перспективу истинного существования. Генезис морального сознания начинается с простого желания, проходит через этап создания и осознания идеала и выводит человека из потока бессознательного в сферу осознанного бытия, в сферу истории. Поэтому моральное сознание человека, в конечном счете, — источник всего, существующего вне человека. Но это и источник его собственного сознания. Моральный человек — творческая личность, а творчество равносильно моральности.

Становление морального сознания равносильно и становлению способности к познанию. Вместе с тем, для реального человека становление морального сознания — лишь возможность. Далеко не у всех формируется моральные принципы, моральное сознание и моральные идеалы. Многие ограничиваются липа фазой осознания наслаждения как исходной точки для формирования морального сознания. Поэтому для Лаврова главное — "разбудить" человека, заставить его с помощью нравственного воспитания перейти на ступень духовного наслаждения истинными ценностями. Этические идеи рассматриваются Лавровым как материальная сила, способная преобразовать мир на разумных основаниях. Истинно моральный человек способен изменить ход исторического процесса. Идеал человека — единство моральных и действенных сфер. Моральная самодостаточность человека сообщает ему абсолютную свободу, которая рассматривается Лавровым как движущаяся и преобразующая бытие сила.

На противоположных позициях в философии морали стоял **Н. О. Лосский** (1870—1965). В рамках своей философии идеалреализма он развивал своеобразную этическую доктрину, связанную с верой в переселение душ и с антирелятивизмом.

В работах "Условие абсолютного добра", "Свобода воли" Лосский подчеркивает абсолютный характер этических категорий. Добро, справедливость, правда и т. п. рассматривались им как абсолютные онтологические ценности,

единые для всех существ, которые воплощаются в полноте бытия. Будучи абсолютными, моральные ценности и идеалы познаются и прозреваются в мистическом опыте, воплощаясь в представлениях о всеобщих нравственных идеалах Красоты, Добра, Любви, Истины, Всемогущества и Вечной Жизни К высшим моральным заповедям Лосский относил Любовь к Долгу, Любовь к другим как к самому себе, достижение полноты жизни для себя и всех других существ. Для Лосского добро абсолютно, но зло возникает от злоупотребления человеком своей свободой и волей. Эгоизм как аморальность привносит зло в мир, порождает его различные проявления — от природных катастроф до революций и бунтов.

В моральной сфере действуют как и во всей природе законы притяжения и отталкивания, они устанавливают соотношение между материальным и духовным, между прошлым, настоящим и будущим.

Лосский подчеркивал, что человек становится реальной личностью тогда, когда он понимает и принимает абсолютные ценности (в первую очередь моральные) и делает своей жизненной целью их претворение путем соблюдения долга. Общение обуславливает моральную регуляцию, оно амбивалентно: его законы могут вносить в мир как добро, любовь, так и зло, вражду. Моральную ценность Лосский определяет как органическое единство существования и смысла.

Конечная цель жизни любой личности — абсолютная полнота бытия, преодоление пропасти между богом и миром. Полнота бытия — это не только богообщение, но творчество личности, лишенное всякого эгоизма, направленное на создание абсолютных ценностей

Свобода воли должна воплощаться как Любовь. Если это не происходит, то воля обретает антикосмический характер формальной и материальной свободы. Первая — имманентна личности. Вторая означает степень творческой силы, меру творчества.

Моральная деградация и зло связаны не только с эгоизмом, но и с гордыней, которая сопрягается с богоборчеством.

Человек, который отошел от моральных ценностей, являет собой лишь потенциальную, а не актуальную личность. Степень постижения абсолютных моральных ценностей связывается Лосским со степенью личного совершенства. Поэтому человек как моральный субъект может быть и обожествлен, может войти в "небеса", в Царство

101

Божие, или может быть низвергнут в пучину бессознательного существования. Задача морального закона — заставить человека поступать в соответствии с абсолютными моральными ценностями и моральным долгом, что ведет к восхождению человека от животности к духовности.

В работах **Л. Толстого** (1828—1910) "Исповедь", "О жизни", "В чем моя вера", "Царство Божие внутри нас" и других раскрывается особое значение этики и морали в деле преобразования науки и философии, человека и человечества.

Для этики Толстого характерны определенный рационализм, ригоризм, морализаторство, этический максимализм. Толстой обосновывает возможность абсолютного добра в эмпирической жизни субъекта. Отсюда его попытка создания этики, максимально приближенной к практике человеческого существования- Основная заповедь практической этики Толстого — **непротивление злу** — нацелена на создание условий самоиссякания и самоуничтожения зла. При этом данная заповедь обосновывается не разумностью, а мистической очевидностью и исторической укорененностью в раннехристианской морали. Непротивление злу связано с отрицанием Толстым значения личностного сознания на пути морального совершенствования, подменой его категорией "разумного сознания", "высшей разумности". Личностное сознание, по мнению Толстого, порождает отделенность от мира, невозможность схватывания абсолютных ценностей и абсолютных истин. В своей ограниченности оно сопряжено лишь с телесным бытием. Индивидуальность, являясь "животной личностью", уводит человека от абсолютных моральных ценностей, замыкая его в мире хотений и желаний. В человеке — главное то,

что сохраняет в нем человечность как родовой признак; всеобщее, а не индивидуальное. Поэтому, считает Толстой, бессмертно лишь человечество. Можно говорить о вечной жизни в человеке, но нельзя говорить о вечном человеке. Истинная жизнь—это жизнь "муравьиных братьев", которые руководствуются принципами коллективистской морали, коллективного блага. Коллективное благо раскрывается через "разумное сознание", которое актуализируется только посредством страдания. Страдание Толстой определяет как единственный "источник всякого света в душе".

Толстой настаивал на том, что добро является самодавлеющим и не связанным с другими абсолютными ценностями — Истиной и Красотой. Поэтому мораль — вне науки, искусства и философии, она автономна и устанав-

102

ливает нормы и порядки для всех других сфер жизни и духа.

Отсюда— все, что не сопряжено с добром, не подчиняется моральным законам, должно быть "сброшено с корабля истории". Искусство, которое создает Иллюзии и отвращает человека от добра, прежде всего, должно подвергнуться, этическому диктату. Искусство должно быть общедоступно и утилитарно, либо не быть вообще. С точки зрения Толстого, наука, как и искусство, несет с собой ложь и обман. Если наука не подчиняет себя этическому началу, то запутывает человека, указывая ему ложные цели. Кроме того, наука вообще неверно трактует жизнь и ее смысл. Смысл истинных науки и философии, подчеркивает Толстой, — показать "как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше".

Толстой полагал, что человек должен руководствоваться в своей жизни как заповедями, так и единством теоретических и практических моральных требований. Если моральные нормы не совпадают с моральными поступками, человек творит зло. Поэтому Толстой отстаивает этический максимализм: если добро не абсолютно, то это не добро.

Проблемы абсолютного добра рассматривает в своих работах и **Вл. Соловьев** (1853—1900). Вопросам этики он посвятил свои знаменитые труды — "Оправдание добра" и "Три разговора", в которых много сделал для развития философии морали. Прежде всего, его интересовали проблемы существования добра и зла в различных сферах бытия. Для Соловьева взаимодействие добра и зла определяет характер процессов (разрушение, созидание), происходящих во всех сферах жизни. Зло проявляется в человеческом обществе как бедствия, голод, войны и т. п. Добро же связано с биологической эволюцией, с развитием человеческого рода. Следующая сфера борьбы добра со злом — отдельная человеческая жизнь. Зло здесь выступает как болезнь и смерть. Добро же — как потенциальное бессмертие. Оно абсолютно, его действие связано с сохранением человеческой жизни. Добро — божественный замысел мира и потенциальный личностный идеал. Добро связано с утверждением всеединства, так как человеческий род выступает для Соловьева как вечная идея, потенциальное богочеловечество. Мир добра — мир Абсолюта. Победа добра связана с ликвидацией индивидуальностей, являющихся источником зла в мире. Любое существо уже рождается во зле, поэтому источник зла не в грехопадении человека, т. к. зло ему имманентно, врожденно: еще до своего воплощения.

103

человек делает сознательный выбор между злом (эгоизмом) и добром (самоутверждением). Обретаясь во всеедином синтезе с богом, все существа не могут выступать как отчужденное от бога, обособленное существование. Распадение всеединства на множество отдельных элементов превращает мир в прибежище зла, в проявление страдания и разъединения. При распадении целостности добро сохраняется в каждом существе как его идеальный образ, как его уникальный план творения. Благодаря этому история обретает цели и смыслы. Поэтому, в конечном счете, исторический процесс связан с утверждением и победой добра. Добро, содержащееся в историческом процессе как имманентно ему присущее, приведет к победе единства, любви и веры над распадом, враждой и смертью. Соловьев подчеркивал, что зло — необходимое условие истории, необходимый ее момент, порожденный богом. А грехопадение души — условие воссоединения с богом, путь восхождения от тварности и духовности,

к первосущим смыслам. История выступает для Соловьева как совокупность актов самоопределения субъектов, нацеленных на утверждения богочеловечества, на победу софийности в мире, на совершенствование нравственного потенциала человека.

Для Соловьева историософия и теософия тесно связаны с этической проблематикой.

Ценности морали рассматриваются философом как универсальные, абсолютные и всеобщие. Поэтому Соловьев разрабатывает концепцию автономности морали, т. к. моральные проблемы имеют имманентный характер и выводятся исключительно из опыта, изначально содержащем идею добра. Нравственность, по мнению Соловьева, коренится и в естественных качествах человека: стыде, жалости, благоговении.

Стыд заставляет человека переживать свое несовершенство, жалость — сопереживать другому, составляя основу социальности. Стыд характеризуется Соловьевым как индивидуальное, а жалость — как социальное целомудрие. Благоговение связано с преклонением человека перед сакральным, составляет нравственную основу любой религии. Нравственность неограничена в своих проявлениях, нет ни одной сферы человеческого существования, где она не присутствовала бы. Соловьев подчеркивает, что она не связана с государственными институтами, не имеет формально-принудительного характера. В моральном плане высший судья человека — он сам.

104

Литература

Мур Дж. Э. Принципы этики. М., 1984.

Войтыла К. Любовь и ответственность. М., 1992.

Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.

1.7. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

М. Шелер — А. Гелен — К. Лоренц — Э. Кассирер — Н. Бердяев — С. Франк — Л. Карсавин — Н. Лосский

Философская антропология — одно из влиятельных направлений общественной мысли XX века. Мировоззренческой установкой и стержнем всех изысканий философской антропологии является человек и только человек. В этом смысле философская антропология может быть названа **антропоцентристским философским учением**, поскольку человек в ней — центральная ось, вокруг которой оформляются и все другие проблемы бытия в мире.

Антропоцентризм философской антропологии не только в том, что человек находится в центре изучения философии, но и в том, что практически для всех ее школ он является центром мира. Такой подход берет начало от известного принципа античной философии Протагора: "человек есть мера всех вещей". Антропоцентризм философской антропологии вытекает и из христианской идеологии — одной из основ европейской культуры. Именно христианство представляло человеко-центристскую идею

земной жизни, утверждая, что человек — венец творения, что Бог, как творец, прежде чем создать человека первоначально обустроил всю Землю как специальную обитель для него.

В этом отношении интересно сравнить философскую антропологию, сформировавшуюся на основе менталитета человека христианской культуры, с восточными школами философии. Характерно, что в восточной философии человек никогда не является центром мира, ибо он рассматривается ею как часть, элемент природы, один из многих Уровней мироздания. В восточной философской традиции нет антропоцентризма, и нет собственной философской антропологии. В этой философии человек как бы естественным образом включен в мир, в ритмы природы. Сама же природа совершенна и человек должен не противостоять, а следовать ей. Такой пиетет к природе в исламе,

105

например, выражается положением о том, что природа иеподвластна человеку.

Таким образом, для европейской философской антропологии (и в этом ее основное отличие от других направлений философской мысли) центральным, синтезирующим всю ее философскую проблематику, выступает, ставившийся многими философами, вопрос о том, что такое человек. **Философская антропология есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека.** Размышления о человеке и его бытии захватывают самый широкий круг проблем, спектр которых оказывается практически неисчерпаемым. Вот почему, наверное, можно говорить об антропологизме, т. е. собственно философской антропологии в узком смысле — как особом направлении исследовании, целенаправленно изучающим проблему сущности человека и структуру этой сущности, и в широком смысле — как всей системе философских взглядов, которая не может не включать в себя, в том числе, и учение о человеке и его бытии в природе и обществе.

Как особое направление исследований, целенаправленно изучающих проблему сущности и структуры сущности человека, философская антропология возникла в 20-х годах нашего века. Это было обусловлено пристальным интересом философской мысли к вопросу о критериях, определяющих, что является истинно решающим в человеческом поведении, и какие из конфликтующих диспозиций актуального поведения человека (природа или социум) входят в нормативные понятия его родовой сущности и человеческого потенциала. Философская антропология в ответах на эти вопросы во многом опиралась на идеи своих предшественников и, особенно, выводы философии жизни (В. Дильтей) и феноменологии (Э. Гуссерль).

Одним из родоначальников современной философской антропологии был известный немецкий мыслитель **Макс Шелер** (1874—1928). В ряде своих работ он констатирует кризисность развития современной ему западно-европейской культуры и пытается найти и показать выход из этого состояния кризиса.

Кризис общества, социальные противоречия и другие коллизии для М. Шелера — проявление кризиса человека, его личности. М. Шелер пишет, что человек никогда не был столь "проблематичным" как в XX веке. Основную причину такого положения человека он видит в существующем разграничении его изучения разными, малосвязанными друг с другом, направлениями антропологической

106

мысли: теологическом, философском, естественно-научном. Так, теологическая антропология дает представление о человеке всецело в свете иудейско-христианских традиций.

Философская разновидность антропологии максимально сконцентрирована на представлении о самосознании человека, а естественно-научная антропология (все отрасли естествознания и генетическая психология) дают лишь представление о человеке как достаточно позднем итоге развития Земли, как существе, отличающемся от предшествующих ему форм в животном мире только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые уже встречаются в низшей, по сравнению с человеческой, природе.

Такое "растаскивание" проблемы человека при ее изучении по различным отраслям антропологической науки, абсолютизация каких-то отдельных ее выводов не приемлема для М. Шелера. Он упрекает европейскую философию в том, что она забыла о синтезирующем для всего философского знания вопросе И. Канта: "Что такое человек?". Отсутствие синтезирующего учения о человеке, по М. Шелеру, определяет неустойчивость человеческого бытия. И в этой связи он считал необходимым создание такой научной системы человекознания — **философской антропологии**, которая могла бы соединить конкретное изучение различных сфер бытия человека с целостным философским его постижением.

Задача философской антропологии, полагает М. Шелер, показать как из структуры человеческого бытия вытекают все свершения и дела человека: язык, совесть, государство, наука, мифы, идеи и многое другое, характеризующее человека.

Показывая связь этой своей концепции философской антропологии с прошлыми учениями, М. Шелер говорит о том, что многие мыслители прошлого, как, например, Б. Паскаль, отводили человеку определенное место в космосе (универсуме), ориентировали свои исследования на постижение его сущности и существования. Форма, в которой ставились тогда антропологические вопросы.—случаен ли человек, есть ли он существо, устремленное на себя или Устремленное на Бога, как и из чего произошел человек, чем он отличается от Бога и от всех промежуточных образований, (ангела, героя, демона, призрака), стоящих между ним и Богом, — исторически преходяща, но сущность их одна: человек есть существо столь обширное и разнообраз-

107

ное, имеет столь много сторон, что поэтому неудивительно, что все его определения малоудачны и выглядят малоподходящими. Объективно обусловленный и постоянно растущий интерес к общественной жизни, к человеку, заключающему в себе тайну мира, был неизбежным, он свидетельствовал о возрастающем антропологическом интересе. Собственно этот интерес, как считал М. Шелер, и сделал возможным формирование философской антропологии, способной быть мировоззренческой основой для всего знания о человеке и обществе.

М. Шелер формулирует предмет философской антропологии С его точки зрения, философская антропология — это наука о сущности и структуре сущности человека.

Характеризуя вклад М. Шелера в создание и осмысление философской антропологии, обратим внимание на два важнейших положения его учения:

Во-первых, для М. Шелера первичным в системе "человек—общество" является человек как некий центр, в котором пересекаются его различные связи с миром. Он пытается найти и определить сущность этого центра — персонального бытия человека, понять единичность (уникальность), самоопределяемость (свободу) и саморегуляцию (целостность) человека как центра мира. При этом подлинным персональным бытием личности, где имеет место и единичность, и самоопределяемость, и саморегуляция, с его точки зрения, выступает **любовь** (любящее бытие).

Во-вторых, антагонизм личности и общества, равно как и саморазорванность личности определяют шелеровское представление о человеке как существе, в котором пересекаются две его сферы (атрибута). Этими двумя атрибутами, составляющими сущность человека, являются: "**порыв**" — некое витальное ядро (это влечения, аффекты человека, т. е. все, что несет собой природное, органическое в жизни) и "**дух**", как единство того, что именуют разумом и переживаниями (это доброта, любовь, раскаяние, почитание — все то, что есть свобода, отрешенность от принуждения, давления от органической жизни).

М. Шелер считал, что качество, которое делает человека человеком, находится вне жизни в широком смысле этого слова. По мнению М. Шелера, — это дух. Дух противостоит всему, ибо дух сверхприроден, он происходит от Бога. Иначе говоря, человек у М. Шелера — это духовно" существо, связанное с Богом. Благодаря слову содержали" Божественного духа превращается в достояние индивидуального сознания. Нетрудно во всем этом видеть аналогию

с известным евангельским изречением: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог".

Фиксируя сущность человека с помощью двух его атрибутов: порыва и духа в их бесконечной форме, философская антропология М. Шелера преодолевает конечность эмпирических определений человека. "Дух", как то, что делает человека человеком наслаивается на иррациональный стержень — "порыв", как проявление "все — жизни". М. Шелер говорит о давлении "порыва", росте жизненных инстинктов, бунте страсти, а следовательно, о вытеснении "духа" так называемой "все — жизнью". Именно поэтому, личность — это конкретное единство, пересечение ценностей. При этом иерархия ценностей концентрируется в каждой личности, но исходит от Бога. Основную особенность человека М. Шелер видит в его устремленности к Богу, поэтому наиболее совершенной личностью, по М. Шелеру, является святой.

М. Шелер признает, что все ценности (религиозные, философские, эстетические, научные и т. п.) даны человеку постольку, поскольку он находится в обществе. Однако способ их восприятия человеком М. Шелер никогда не объясняет социологически — воздействием общества. Он полагает, что эти ценности "наслаиваются" на извечное антропологическое ядро индивида, первичное по отношению к его социальности.

М. Шелер критикует западно-европейское общество за то, что моральные, философские, да во многом и религиозные ценности, отодвигаются людьми на задний план. Он рекомендует придать им то значение, которое они некогда имели. В этом, по мнению М. Шелера, выход из кризисной ситуации, в которой оказалось общество.

Таким образом, человек, занимая центральное место в философии М. Шелера, является духовным существом, а основными принципами бытия человека выступают могущественный, но слепой жизненный порыв и все постигающий, но немощный дух.

Его философия оказала огромное влияние на развитие философии жизни и экзистенциализм. Она впоследствии вылилась в отдельные философско-антропологические теории — биологическую, психологическую, культурную, религиозную и другие.

Из всего многообразия философско-антропологических теорий вычленим и рассмотрим **три основные ее ветви: биологическую, культурную и религиозную**, чтобы охарактеризовать современное состояние и проблемы философской антропологии.

Биологическая, или натуралистическая методология изучения человека занимает видное место в современной философской антропологии. Данный подход характеризуется тем, что при рассмотрении родовой сущности человека гипостазированы закономерности присущие его поведению складывающиеся исключительно в процессе филогенеза. На этом основании делается вывод о неизменной биологической природе человека. Поскольку философы натуралистической ориентации исходят из культа природы, космоса, то в соответствии с их взглядами сущность человека не в том что человек в первую очередь разумное существо а в том, что он — существо биологическое, инстинктивное. Человек, согласно такой постановке, — это всею лишь высокоразвитое существо, наделенное рядом отличительных особенностей, а человечество — этап в грандиозном эволюционном процессе.

Натурализм следует двум основным положениям — человечество есть живой вид, качественно гомогенный с остальной биологической реальностью, но имеющий осознанную самоорганизацию;

— человечество есть вид, в природе которого заложен конфликт между началом самоорганизации (недавно приобретенным сознанием и социальностью) и базисным бессознательно-вита́льным началом.

Одним из самых авторитетных сторонников данного подхода был известный немецкий философ **Арнольд Гелен** (1904—1976) Л Гелен в своей философии исходит из положения, что человек — это животное биологическая неспециализированность которого делает его "ущербным существом потому что он (в отличие от других животных) плохо оснащен инстинктами и не может вести чисто естественное существование а его интеллект и образ жизни обусловлены телесно-анатомически.

Ущербность объявляется источником человеческой активности деятельности, которая есть компенсация изначальной биологической неполноценности неспециализированности человека. Человек может проявить свою активность (жизнессию) всюду на экваторе на полюсе в воде на суше под землей в космосе. Границей жизни для животных является его среда обитания, а у человека это — культура. Именно культура компенсирует—считает А. Гелен — природные недостатки человека При этом культура в его понимании — не есть нечто внутреннее неотделимое от человека это всею лишь фон, нечто внешнее эрзац существующий сам по себе неподлинный мир компенсиру-

110

щий человеческую ущербность. Так, например, А. Гелен рассматривает технику. С его точки зрения, техника— это гигантский человек требующий жизни и ее разрушающий. Техника компенсирует ущербность человека в его отношении к природе.

Чтобы определенным образом обосновать такое свое представление о культуре, А. Гелен вводит понятие "культуроформирующей энергии", то есть биологический фактор, который определяет появление культуры как искусственно обработанного и приспособленного человеку мира. В результате у Гелена получается, что культура — это как бы итог биологического овладения человеком естественной природой, а сама человеческая биология характеризуется при этом некой витальной "хаотичностью" и иррациональной неопределенностью.

Специфическая человеческая биология делает человека открытым миру. Чтобы выжить, человек, по Гелену, должен действовать, создавать разные социальные институты, организации, нормы и модели поведения. Множество инстинктоподобных импульсов, считает Гелен, витально определяют плюрализм нравственных и правовых норм. Мотивы же человеческого поведения упираются в биологические механизмы Важнейшую роль в них, по мнению Гелена, играют инстинкты **агрессивности и взаимности**. Поскольку человек в силу своей ущербности является нестабильным существом, то по природе он неизменно враждебен другому человеку. Культура (государство и другие социальные институты) снимает избыток побуждений человека, отчасти нейтрализуя эту враждебность человека к другим людям. А. Гелен развивает мысль о том, что человек обременен потребностью вырваться из под давления извне (мира культуры), эта потребность заложена в ядре конституции. Однако мир культуры (разного рода социальные институты) решающим образом противодействует этому.

Важное место в антропологической теории А.Гелена сводится к вопросу о том, как выживает человек. С его точки зрения жизнь человеческих сообществ регулируется несколькими основными инстинктами. (Он называет их также социальными регуляторами). Эти инстинкты есть и у животных и у людей и они поддаются объективному биологическому описанию. А. Гелен выделяет три основных регулятора-инстинкта

— инстинкт заботы о потомстве;

—инстинкт восхищения перед цветущей жизнью и сострадание перед жизнью гибнущей;

111

— инстинкт безопасности.

В результате воздействия этих инстинктов у человека формируется три этоса биологического происхождения которые предопределяют солидарность или конфликтность общественной жизни людей Так, например, из инстинкта заботы о потомстве (детеныше) вырастает идеология гуманизма, а из

инстинкта восхищения и сострадания — эти потребности. Из инстинкта (потребности) безопасности возникает государство, формируется этика "закона и порядка".

Социальное положение человека у А. Гелена во многом определяется ролью того или иного инстинкта, его развитием. Так, например, порожденная инстинктом восхищения, этика потребления первоначально была свойственна только буржуазии, теперь же ее приняли практически все другие социальные группы, а из синтеза идеологии гуманизма — взглядов интеллектуалов и этики потребления — возникает идея социализма.

Таким образом, в философско-антропологической теории А. Гелена можно видеть как "биологическая ущербность" человека предопределяет и его самого и его социальную жизнь.

Подобные идеи о человеческой сущности развивает и известный австрийский этолог и философ, лауреат Нобелевской премии **Конрад Лоренц** (1903—1989).

К. Лоренц исходит из биологической природы человека, определяемой его инстинктами. Система инстинктов представляет собой более или менее целостную систему взаимодействия между множеством независимых переменных — питание, размножение, половой инстинкт и т. п. Будучи неизменными по форме каждый инстинкт имеет свою особенную власть над всем организмом и в своих действиях не зависит от целого. Вот почему, подчеркивает К. Лоренц, человек — это как бы корабль, которым командует множество капитанов. У человека все эти капитаны могут находиться на капитанском мостике одновременно, и каждый волен высказать собственное мнение. Иногда они приходят к разумному компромиссу и тогда имеет место наилучший вариант решения проблемы, но порой придти к соглашению не удастся и тогда корабль, как говорится, плывет "без руля и без ветрил".

К. Лоренц считает, что подлинным первичным, направленным на сохранение вида, инстинктом является **агрессия** (нападение, применение силы, злость) — естественное генетически врожденное свойство, которое присуще и жи-

112

ротным, и человеку Интересно, что, по Лоренцу, агрессия коренится и проявляется в социальных связях людей, ибо любой общественный ритуал — это переориентированный, сохраняющий их вид, инстинкт агрессии По Лоренцу, любое отклонение от принятых форм общения вызывает агрессию и потому члены группы вынуждены выполнять установленные социальные нормы.

Он утверждает, что по сравнению с животными у современного человека имеет место фатальное возрастание его агрессивных инстинктов, поскольку социальные условия, в которых сейчас живет человек все более провоцируют его на нее И хотя агрессивность подавляется, тем не менее она постоянно требует выхода, проявления

Главная опасность инстинкта, в том числе и инстинкта агрессии, с точки зрения К Лоренца, состоит в его спонтанности Если бы инстинкт, указывает Лоренц, был лишь реакцией на определенные внешние условия, то положение человека не было бы так опасно, как в действительности. Однако агрессия — это не только реакция на определенные (конкретные) внешние условия (объекты): на скучен. ность в общественном транспорте, грубость окружающих людей, глупость политиков Наиболее серьезную опасность грозящую человечеству в современных условиях культурно-исторического и технологического развития представляет собой, по Лоренцу, его внутривидовая агрессия. Последняя связана еще и с тем, что человек обладает средствами, которые многократно могут усиливать мощь проявлений агрессивного инстинкта. Так, например, корень проблемы войны и мира, по Лоренцу, лежит в генотипе человека Наличие атомного оружия и склонность к агрессии навсегда лишило общество точки опоры. Очень велика вероятность того, что человечество покончит с собой. И, если это будет не атомная смерть, то медленная смерть вследствие отравления окружающей среды и ее уничтожения всякими недальновидными действиями человека.

Вместе с тем, нельзя не признать, что отношение К. Лоренца к агрессии все же далеко от того, чтобы считать ее чем-то метафизическим и полностью неотвратимым. Ссылаясь на древнекитайскую поговорку: "не все люди есть в зверях но все звери есть в людях", К. Лоренц доказывает, что последнее обстоятельство совсем не означает, что "зверь в человеке" с самого начала являет собой нечто злое и опасное, что надо немедленно искоренить. По его мнению, агрессию нельзя исключить только избавлением людей от всевозможных раздражающих ситуаций или с

113

помощью моральных, правовых и прочих запретов и сдерживаний, но ее можно перевести на эрзац-объект, сделать сублимированной реакцией. Можно поддерживать воодушевление (некий священный трепет) людей, например, определением ценности, которую надо защищать или указанием на врага, против которого надо сплотиться, или нахождением сообщников, с которыми человек чувствовал бы себя заодно.

Подводя итог подчеркнем, что жизнь человека диктует ей не только разумом и традициями культуры, усвоенными им в процессе воспитания и совместной жизни с другими людьми. Жизнь человека подчиняется и закономерностям биологического порядка, т. е. обстоятельствам, присущим любому филогенетически возникшему поведению. Человек живет в природной среде, вне которой нет его социальной жизни, да и сам он является биологическим организмом тоже. Человек не может изменить того, что он является частью природного мира и связан с ним теснейшими узами. Однако он все время стремится выбраться и выбирается из чисто природного состояния. Его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию должно быть создано и создается им самим.

Для биологического направления философской антропологии свойственно видеть определение, сущность человека исключительно в самой его природе, т. е. природном естестве как некоей объективной данности его рода. Так, для А. Гелена, например, человек из-за природной уязвимости предопределен к деятельной активности, реализующей себя в различных формах эрзац-культуры. Для К. Лоренца человек — "заложник" врожденных инстинктов, главным из которых является агрессивность. Получается что социум, культура — это ни что иное как превращенная форма биологической природы человека. Человек — это беспомощное, всеядное существо, получившее в обладание уникальные и мощные средства — оружие и абстрактное мышление, которые деформируют его естественные наклонности в неблагоприятном направлении, порождая все многообразие социальных проблем.

Абсолютизация биологического в определении человеческой сущности практически сводит на нет другие важные аспекты проявлений этой сущности. Игнорируются многие иные качественные стороны бытия человека, что методологически не состоятельно, а практически вредно, ибо служит оправданием безысходности и личной безответственности человеческих действий.

114

Другая не менее значительная ветвь современной философской антропологии — **социокультурная (культурная)** антропология. С точки зрения приверженцев культурной антропологии человек рассматривается как существо, определяемое культурой, как создатель культуры, и ее создание. Одним из наиболее видных представителей культурной антропологии является известный немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства **Эрнст Кассирер** (1874—1945 гг.). Он доказывает, что проблема человека — это "архимедов рычаг" философского познания, и ключ к такому постижению человека — символ. Человек живет не просто в естественном универсуме, а в символическом мире. т. е. во Вселенной Культуры. Язык, миф, искусство, религия — символические части этой Вселенной. Именно в этой Вселенной и существует человек. По Кассиреру, человек до такой степени пронизан этим миром символов, живет в языковых формах, религиозных обрядах, что не может знать и видеть себя иначе, чем через подключение этих искусственных сред.

Итак, в соответствии с учением Э. Кассирера, между человеком и миром находится посредник и этим посредником выступает символ. Символическая Вселенная определяет человека настолько, что он

осознает себя только через нее. Это значит, что человек — существо культурное, а культура есть не более как совокупность символов. Следовательно, делает вывод Э. Кассирер, человек — это не столько Homo sapiens, — человек” разумный, сколько Homo symbolicum — человек символический.

Без символов, полагает Э. Кассирер, жизнь человека была бы блокирована (ограничена) границами его биологических потребностей и его практическими интересами. Человек не нашел бы доступа в мир идей, которые открывают ему с разных сторон искусство, религия, философия, наука. Согласно Кассиреру, символ — продукт человека и всегда функционален. Это функция идеальная, ибо содержание символа не зависит от бытия. Подчеркнем эту важнейшую кассиреровскую мысль о том, что именно человек создает символы, что символы порождаются фундаментальными структурными элементами самого человеческого чувственного опыта. В символах выражаются интуитивные структуры человеческих аффектов, надежд, страхов, иллюзий и разочарований.

По Кассиреру, символ не существует как фрагмент действительности, это то, что он значит, или иначе: имеет значение. Однако, с точки зрения Кассирера, символ имеет

115

значение лишь только по отношению к человеческому духу. С одной стороны, человек формируется в деятельности во взаимодействии с символами, ибо он — функция символов, но с другой стороны, мир символов зависит от сознания человека. Иначе говоря, исходным пунктом в философии Э. Кассирера является символическое мышление, а уж от него происходит и символическое поведение человека.

Задаваясь вопросом о познании символов, Э. Кассирер утверждает, что познать символы нельзя, их можно только истолковать, т. е. придавать им некий смысл, или рассмотреть в более широком контексте. В кассиреровском понимании, вся деятельность человека есть деятельность символическая, символ отнюдь не является формой отражения, совсем наоборот, действительность в символе не конструируется.

Таким образом, анализ культурной антропологии Э. Кассирера показывает, что человек и вся его общественная жизнь сводится к культуре. Культура выступает самодовлеющим основанием определения человека в теории Э. Кассирера. Кстати, примерно такой же подход и у нашего соотечественника, — поэта и философа-символиста **Андрея Белого** (1880—1934). Он тоже ставит проблемы культуры во главу угла при рассмотрении человека. А. Белый показывает, что культура — деятельность сохранения и роста жизненных сил личности путем развития этих сил в творческом преобразовании действительности. Однако поскольку культура проецируется из внутреннего мира человека, она вряд ли может выступать в качестве смыслового гаранта для него, ибо сама нуждается в обосновании. Иначе говоря, человек должен приобретать свой смысл через содержание культуры, но культура сама, в свою очередь, оказывается продуктом человека.

Символическая функция присуща отнюдь не каждому явлению человеческой культуры, а лишь тем, которые раскрывают сущность других явлений, выражают ценностное отношение человека к этому другому. Символичность — это приобретение тем или иным феноменом культуры смысловой глубины и значимости. Символическое отражение — это взгляд на мир через призму человеческих ценностей. Функционируя в обществе в качестве одного из средств приобщения индивидов к ценностям коллектива, символы задают способ деятельного отношения людей к реальности.

Третьим, чрезвычайно интересным и значимым направлением выступает **религиозная антропология**. В этом отно-

116

шении наибольшее значение, пожалуй, имеют учения русской религиозной философии, где вопросы антропологии всегда занимали центральное место и неизменно подчеркивалась ценность человека.

В центре русской религиозной философии, во всяком случае большинства ее представителей Н. А. Бердяева (1874—1948), С. Н. Булгакова (1871—1944), Л. П. Карсавина (1882—1952), Н. О. Лосского (1870—1965), С. Л. Франка (1877—1950) и других, неизменно стояла проблема человека, образа Бога в человеке.

Как известно, в основе христианской антропологии лежат две идеи:

— человек есть образ и подобие Божие;

— Бог вочеловечился, т. е. Сын Божий явился нам как Бог-Человек.

Отправляясь от идей Богочеловека, **Н. А. Бердяев** считает необходимым создать новую философскую антропологию — **христологию человека**, в которой не было бы униженного положения человека по отношению к Богу. По мнению Н. А. Бердяева, если нет Бога, то теряется некий центр, стержень внутри всякого человека. Развивая эту мысль, С. Н. Булгаков пишет, что если теряется Бог в душе, то образуется пустота, поскольку упразднив религию Бога, человечество старается изобрести новую религию и ищет ее кругом себя и находит то в культе борьбы, то в некоем сверхчеловеке. Однако Бог приходит к человеку не извне, а изнутри, из глубины, — подчеркивают Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и другие религиозные философы.

Творчество, согласно Н. А. Бердяеву, оправдывает человека, оно есть антроподицея. Обосновывая эту идею, Н. А. Бердяев показывает, что мир существует во времени, а не только в пространстве, а это значит, что мир не закончен, не завершён в своем творении, что он продолжает твориться. Н. А. Бердяев подчеркивает, что сотворец Бога — человек. Человек как образ и подобие Божие, образ и подобие Творца призван к творчеству, к творческому соучастию в Деле Творца. Другими словами, можно сказать, что для Н. А. Бердяева человеческое творчество — дело богочеловеческое. Обратим внимание здесь на то, что Н. А. Бердяев возвышает человека, но он возвышает человека только через приобщение к Божественному. Человек у него — Богоподобное существо, сын вечности, носитель Божественного Ауха. Наверное, прав в этом отношении историк русской философии В. В. Зеньковский (1881—1962) который писал. Что философия Бердяева не есть возведение человека в

117

предмет поклонения, а попытка оправдания человека.

Антропоцентризм Н. А. Бердяева исходит из его представления, что человек — это микрокосм и микротеос. Это значит, что человек включает в себя все силы мира, и он есть верховный центр бытия. Объясняется это только присутствием Божественного в человеке. Важно также подчеркнуть, что это антропоцентризм по отношению к миру, но не к Богу. При этом Бог нисколько не умаляется, и человек не ставится на один уровень с Богом, ибо Н. А. Бердяев постоянно подчеркивает, что ценность человека исчезает, если нет ценности Бога.

С. Л. Франк, отвечая на вопрос, что есть человек, отмечает, что человек является существом **самопреодолевающим, преобразующим** себя самого. Разъясняя это положение, С. Л. Франк показывает, что человек является таким существом, которое способно дистанцироваться от всего, что фактически есть — в том числе и от действительности себя самого — смотреть на все фактически сущее извне определять его отношение к чему-то иному, более для него убедительному, авторитетному, первичному. Именно в акт самосознания, полагает С. Л. Франк, человек сам смотрит на себя, судит и оценивает себя — имеет себя в двойном состоянии познающего и познаваемого, оценщика и оцениваемого, судьи и судимого. Вот почему, именно одному человеку присуща способность возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и поднявшись над ней, судить и оценивать ее.

Такой подход С. Л. Франка как нельзя лучше объясняет своеобразие человеческой природы: человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть, он всегда трансцендирует за пределы всего фактически данного включая и свое собственное бытие.

Если для Н. А. Бердяева личность — целостна и являет собой абсолютное единство, то у Л. П. Карсавина личность определяется лишь в отношении к более высшим ("симфоническим") личностям — социальным коллективам— семье, церкви, народу, человечеству, оказываясь их функцией, органом. Иначе говоря, для Л. П. Карсавина "Я" каждого человека само есть момент, индивидуация "высших", т.е. имеющих над-индивидуальный объем симфонических личностей, или социальных коллективов. "Я" человека — одно,— подчеркивает Л. П. Карсавин, но пульсирует, то сужается до индивидуального "Я", то расширяется, отождествляя с собой высшие личности — коллективы, составной частью которых является. При этом для его философии характер-

118

но положение о том, что сам человек получает свою ценность от этого высшего, или коллективного единства.

Таким образом в философии Л. П. Карсавина личность рассматривается с позиции **холизма** — примата целого над частями. Для этой философии характерно господство коллективного над индивидуальным, поскольку человек переживает как свою, жизнь в социальной общности, живет ее интересами, сознает себя ответственным за нее.

Особое внимание в русской религиозно-философской антропологии уделяется вопросу развития личности. Так, **Н. О. Лосский** считает, что весь мир состоит из личностей действительных и личностей потенциальных. С точки зрения Н. О. Лосского, развитие личности представляет собой эволюционный процесс, предполагающий переход от потенциальной, воплощающей в себе образ Божий, к действительной личности — подобию Божию. Подобие Божие — это цель развития всякой личности, и эта цель достигается собственными свободными усилиями личности, что составляет подвиг самой личности.

Отмечая, что человек существо несовершенное. Н. О. Лосский утверждает, что совершенной реализации своей индивидуальности личность достигает только в Царстве Божьем. Расстояние между земным человеком и абсолютно совершенной личностью чрезвычайно велико. Он должен пройти много ступеней жизни, все более и более усложняющихся: душа семьи, душа некой социальной группы, душа нации (социальное бытие). Поднимаясь в своем развитии на более высокий уровень, человек в конце концов становится на ступень сверхчеловеческого бытия, выходит из состава человечества и входит в Царство Божие.

Таким образом, и у Л. П. Карсавина, и у Н. О. Лосского личность есть часть, момент иерархического целого — некоего высшего коллектива. У Л. П. Карсавина личность — подножие иерархической пирамиды разного уровня социальностей, у Н. О. Лосского — очередная ступень на пути к Царству Божьему. Все это означает, что в отличие от Н. А. Бердяева в философии Л. П. Карсавина и Н. О. Лосского самого понятия "личность" как целостного, единственного и неповторимого просто не существует. Однако нельзя не отметить для философии Л. П. Карсавина и Н. О. Лосского весьма важную мысль, имеющую актуальное научное и практическое значение: личность не есть готовая данность, личность должна созидать себя неустанно на протяжении всей своей жизни.

119

Русская религиозно-философская антропология единогласно утверждает, что духовность — определяющее свойство каждого человека, когда нравственный закон внутри его сильнее давления каких бы то ни было внешних обстоятельств. Имеет непреходящее значение и ее вывод о том, что человек всегда ищет Бога (не обязательно в религиозном смысле) в смысле Абсолюта, который мог бы стать основой для объединения всех людей.

Рассмотрев некоторые существенные стороны философской антропологии, можно видеть, что ее сторонники в каждом конкретном случае выбирают какой-нибудь отдельный специфический аспект и возводят его до уровня единственно определяющего признака человека. Так, у М. Шелера, человек главным образом духовное существо, выделяющееся способностью к "чистому созерцанию вещей". Для

А. Гелена и К. Лоренца человек предопределен к деятельной активности своей биологической природой и врожденными инстинктами. Для Э. Кассирера человек — это символическое существо, продукт и производитель культуры. Для религиозно-философской антропологии человек — духовное существо, которое несет в себе поиск Бесконечного и Абсолютного.

Философская антропология — учение о человеке, с точки зрения самого бытия человека. Конечно, было бы явно недостаточно рассматривать человека лишь в качестве объекта, как вещь среди вещей. Бытие человека необходимо рассматривать во взаимосвязи и единстве с бытием общества, других людей. Иначе говоря, человек в философской антропологии должен исследоваться не только как часть природного и социального мира, но и как существо, особым образом созидающее и воплощающее в себя весь этот мир.

Литература:

Шелер Макс. Положение человека в космосе//Избр. произв. М., 1994.

Лоренц Конрад. Агрессия. М., 1994.

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

120

II раздел. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

2.1. СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ж. Маритен — Э. Мунье — П. Тейяр де Шарден — П. Флоренский — С. Булгаков

Нет такой философской системы, которую можно было бы назвать единственной христианской философией, зато существуют многие христианские философии. Общей чертой всех этих концепций является крепкая связь с христианской теологией. Причем протестантизм, стремясь отделить философию и теологию, в конечном счете развивает теологию, а православие, оценивая философские сюжеты, сохраняет по отношению к философии сдержанность. В католицизме с времен Фомы Аквинского разграничиваются эти обе области — философия и теология. Понятие "современная христианская философия" является еще менее отчетливым. Ибо оно касается как самих философских произведений, так и официальных высказываний римского папы, содержащихся в энцикликах. При этом, если речь идет о философских мотивах, то в объем этого понятия входят все еще живые концепции средневековой философии, а также — неотомизм, персонализм и тейярдизм. Введением во все эти направления христианской философии является неосхоластика.

Неосхоластика. Начала неосхоластики следует искать в конце XVIII века и в начале XIX века, прежде всего в Италии. Они связаны с нарастающим среди теологов и светских интеллектуалов негативным отношением к современной философии, прежде всего к Канту и Гегелю. В ответ на известное кантовское опровержение доказательств существования Бога, равно как и на светскую историософию Гегеля возникают произведения, пытающиеся объяснить мир согласно старым концепциям средневековых мыслителей. Эта критика, являющаяся на самом деле воспоминанием тезисов схоластических философов — (XV — начало XIX вв.) не играла в Европе существенной роли и

радиусом своего воздействия имела лишь примонастырские школы и духовные семинарии, привела затем к возрастающему интересу к схоластике. Начинается процесс систематизирования этой философии, устанавливаются методы проводимых изысканий, а также формулируются задачи, которые. Должна она выполнить в современных условиях. Свою

121

роль сыграл и тот факт, что папа Пий IX оказал этим усилиям свою поддержку, увидев в схоластике противовес современному губительному рационализму.

Начало неотомизма. Папа Лев XIII по праву занимает центральное место в истории современной христианской философии. Во-первых, именно он в 1879 году в энциклике "Aeterni patris" признал философию Фомы Аквинского полнейшей и лучше всех отвечающей современной римско-католической церкви. Таким образом он решил давний спор между католиками — сторонниками августианства и сторонниками томизма. Если учесть, что каждая энциклика является выражением того, в чем уверена церковь, в чем она абсолютно убеждена, то смысл этого заключения является следующим: томизм становится официально признанной философией всех католиков и их церкви. Энциклика "Aeterni patris" вводила единую философскую точку зрения, вместо многих существовавших до сих пор. Она показывала, что официальная христианская доктрина ставит выше интеллектуализм Фомы, чем волюнтаризм Августина. И что самым надежным путем вернуть христианской философии ее прежний блеск является неотомизм.

Поощряя и заставляя католических интеллектуалов изучать произведения Фомы Аквинского и развивать его философию, папа надеялся преодолеть с ее помощью политическое и социальное зло своего времени. А если так, то причиной возникновения неотомизма являлось социальное зло. Точнее говоря, речь идет о трех явлениях. Первым являются естественные науки, которые в конце XIX века полностью и четко ответили на вопросы, касающиеся способа существования мира, а материалистическая философия, используя эти достижения, сформулировала образ мира как самосуществующего бытия, которое существует без Бога и подчиняется своим внутренним законам. Задачей томизма было противостоять атеистическому натурализму и рационализму, для чего необходима новая интерпретация томистских доказательств существования Бога нерасторжимой связи естественного и сверхъестественного откровения.

Вторым злом той эпохи был либерализм (имевший свое начало в философии Канта) во всех его проявлениях, начиная с индивидуального до общественного. Папа указывает, что только повиновение Богу делает человека свободным. Власть Бога над человеком "укрепляет и совершенствует его свободу". В либеральных доктринах — учит папа

122

речь идет о свободе без власти, в то время как безбожное государство является по самой сущности диктатурой или тиранией.

Третье зло касается общественно-политических вопросов, связанных с капитализмом. Неравное распределение средств является синтезом всякого неравенства, так как содержит как источники, так и следствия этого неравенства. Папа решительно отвергает как коммунизм, который предлагает лишь перенести формы собственности с человека на государство, так и капитализм, который сводит рабочего к вещи, делает его положение похожим на положение раба. Он считает, что право на частную собственность является фактом природы, и человек работает затем, чтобы достигнуть собственности. В этом вопросе томизм также должен был помочь, церкви выработать собственную социальную концепцию, не сводимую к апологетике социализма или капитализма.

Стоит также отметить, что Лев XIII открыл новую эру в христианской философии. Все его наследники затем будут с помощью энциклик решать конкретные социальные вопросы своего времени или предлагать способы их решения.

От неосхоластики к неотомизму. Отзывы на призывы Льва XIII к возобновлению томизма были самыми различными. Возникли университеты и институты — в Ловене, Фрейбурге, Париже, Люблине. Появились новые полные издания произведений Фомы Аквинского, начали издаваться периодические издания, посвященные его философии.

Первое направление, названное консервативным неотомизмом, считало, что философия Фомы является все еще актуальной и живой, а сделать ее современной означает лишь сделать современным ее язык, который стал бы понятным современным людям. Содержание же томизма следует оставить прежним.

Второе направление — неотомизм ассимилирующий — считало необходимым обновление и самого содержания томистской философии. Оно намеревалось этого достигнуть, ассимилируя с томизмом различные, непротиворечивые ему философские направления, или даже отдельные решения, предлагаемые этими направлениями. Эти Неотомистские течения уже принадлежат истории. В настоящее время господствует **неотомизм экзистенциальный**, открытый в XX веке во Франции, откуда происходят все Животворные для католицизма течения.

123

Жак Маритен (1882—1973) был первым философом который обратил внимание на то, что Фома сформулировал новую, отличающуюся от аристотелевой, теорию бытия. Он объявил, что неотомизм — это не столько обновление этой философии, сколько возвращение к источникам, к текстам Фомы Аквината. Неотомизм экзистенциальный, по его мнению, — это подлинный, не извращенный томизм в связи с этим приставка к нему нео- излишняя.

Чем различается традиционный неотомизм от экзистенциального? Первый ближе к учению Аристотеля. Принято, считать по его философии, что бытием является то, что существует или может существовать, так как основными элементами бытия является возможность (потенция) и действие. Мир потенциально существовал в уме Бога и по его причине актуализировался, возник на самом деле. Бог таким образом, является причиной мира и всяких изменений, происходящих в нем, так как изменение — это переход от возможности к актуальности, действительности. Изменчивость окружающего мира внушает нам существование Бога, ибо Он является первым зачинщиком и первой причиной всего существующего.

В экзистенциальном **неотомизме** (от *exister*, существовать) — бытием является то, что существует. К этому понятию мы приходим через отыскивание общих черт у конкретных вещей. Такой процесс достижения понятия бытия называется сепарацией. Исходным пунктом является экзистенциальное утверждение, что иметь бытие, то есть существовать, не соединяет нас с какой-то одной вещью но каждая определенная вещь участвует в самом факте существования. Это ведет к констатации зависимости между сущностью вещей и испытываемым нами ее существованием: бытие — это всякое конкретное содержание, связанное с соразмерным ему существованием.

В процессе сепарации томисты приходят к заключению, что каждое актуализированное бытие — говоря на языке Аристотеля — "состоит" из существа и существования. Существо говорит, чем является вещь: камнем, фруктом, человеком. Существование же сообщает, есть ли вещь. Существо является возможностью, а существование действительностью, т. е. актом, реализующем существо. Чтобы существовать, то есть быть бытием, вещь (существо) должно получить существование. Источником существования мира вещей является бытие, существом которого является существование. Этим бытием является Бог. Таким образом томизм сохранил таинственность Бога — существование не

124

может быть понятийным, а только пережитым, объясняя одновременно отношения между Ним и миром. Мир является бытием случайным, каждая вещь обязана Богу своим существованием. Мир всегда является зависимым бытием, несамостоятельным и увечным. Бог же является полнотой бытия.

Персонализм. В современной христианской философии имеются два вида персонализма. Первый связан с именем Жака Маритена, второй с Эммануэлом Мунье (1905—1950).

Персонализм Маритена назван католическим или томистским, так как предполагает томистскую концепцию человека. Вообще творчество Маритена зачастую его сторонниками сравнивается с произведениями Фомы Аквинского, т. к. персонализм Маритена вызывал множество разногласий, похожих на те, которые вызывала философия Аквината в XIII веке. Рядом с восхищением его трудами были также множество подозрений его в ереси.

Исходным пунктом этой философии является критика средневековой концепции *sacrum imperium*, Божьего Королевства, то есть питаемую тогда надежду на избавление всего мира от зла, тягот и грехов. Последствием этой концепции было возвышение духовной церковной власти над светской властью. Ввиду того, что ход событий необратим, христианство не может хотеть того, что является минувшим, оно не может требовать реализации тех идеалов, которые появились шесть веков назад. Это факт — замечает Маритен, что христианство хотело возвысить человека, поднять его к Богу, что средневековый гуманизм является полнейшей формой гуманизма, но эта эпоха миновала раз и навсегда. Развивающийся со времен Ренессанса антропологический гуманизм привел современного человека к катастрофе. Но ведь религия принадлежит к общественно-божьюму порядку, а чем-то совсем другим является культура, которая принадлежит к общественно-земному порядку. Христианский порядок может в связи с этим существовать в разных эпохах, в разном виде. Иначе говоря, Маритен утверждает несводимость религии к исторически меняющимся формам культуры.

Со времен Средневековья процесс секуляризации (освобождения от церковного влияния) продвинулся так далеко — утверждает персоналист, что церковь должна забыть Мечты о государстве в обществе. Существуют два центра власти: светское государство и церковь, и так же как нельзя требовать подчинить всю общественно-политическую жизнь церкви, так же нельзя требовать того, чтобы совре-

125

менный человек реализовал в своем бытии только духовные цели.

Основной категорией концепции Маритена является персона — полная индивидуальная субстанция духовною склада, распоряжающаяся своими поступками, значит, автономная. Понятие персона касается, следовательно, духовного мира человека. Персоной является то, что самое благородное в нем. Личность же не является полной субстанцией, ибо не располагает автономией. Как личность человек является фрагментом общественно-природного мира фрагментом материи, зависимым от ее законов. "Как личность подвергаемся влиянию звезд. Как персона — владеем ими", — утверждает Маритен.

Различение личности и персоны имеет два смысла -положительный и отрицательный. Положительный смысл указывает на две сферы обязанностей человека, по отношению к его телу и его душе. И одновременно он включает две других зависимости — от государства и от Бога. Человек должен заботиться об удовлетворении своих земных материальных нужд, но в такой же степени его обязанностью является и удовлетворение собственных духовных нужд. Как социальная единица он подчиняется государству, соединен с другими людьми общественно-экономическими узами, но как персона зависит только от Бога и подчиняется только Ему.

Отрицательный смысл этого различения связан с убеждением в том, что человек как единица, как член общества и государства является чем-то ниже персоны, чьи нужды и обязанности самые важные. Земной порядок является подчиненным по отношению к духовному порядку, персона — значимее просто человека.

С этим вопросом связан созданный философом новый гуманизм, который Ж. Маритен назвал **интегральным** гуманизмом. Свои корни он имеет в средневековом теоцентрическом гуманизме, который признает, что источником человеческой ценности является стремление к Богу. Поэтому достойны человека такие условия его существования, которые позволяют и индивиду, и персоне удовлетворить свои нужды. Осуждению подвергается обстановка, когда человек слишком занят земной жизнью, как по поводу недостатка, так и избытка материальных благ.

Папа Иоанн XXIII в энциклике "Pacem in terris" (1963). исходя из персоналистского принципа, что каждый человек является персоной, сформулировал теорию человеческих нрав, очень близкую персонализму Маритена. Таким обра-

126

зом это направление стало основой общественного современной римско-католической церкви.

Персонализм Э. Мунье. Эммануил Мунье (1905—1950) желает возрождения человека, затерянного в современной буржуазной цивилизации. Это человек, который теряет веру, так как деперсонализирующие процессы коснулись также христианства. Основное понятие персонализма — персона является недефинируемым, его невозможно определить — утверждает Мунье. Дефинировать можно предметы, а лицо не является предметом, не является бытием, но всегда является ценностью. "Нет, следовательно, камней, деревьев и лиц, которые были бы подвижными деревьями или более ловкими животными. Персона не является самым чудесным предметом мира, предметом, который мы могли бы изучать извне, как другие предметы. Она является единственной действительностью, которую мы изучаем и заодно создаем изнутри. Везде присутствующая она никогда не дана". Следовательно, персона является существованием, явлением, которое образует самое себя, одновременно направляется в сторону мира и самого себя. Если персона не является бытием, то не может пониматься ни как душа, ни как тело. Ее можно противопоставить лишь деперсонализированному миру, то есть такому, которого не интересует судьба человека.

Персонализм Мунье далек от спиритуализма и материализма, хотя одновременно соединяет в себе материалистическую, а точнее, марксистскую философию с сюжетами экзистенциализма и христианства.

Наш мир является миром персон, Всех нас сотворил Бог и все мы имеем возможность спасения. Эту мысль, важнейшую для христианства, считает Мунье, принял и высказал современный мир с помощью таких понятий, как равенство и братство. Личная жизнь человека не может замыкаться в себе, она должна себя превышать, стремиться к трансцендентности. Мунье, как и другие представители персоналистского движения, подчеркивал, что важнейшим для человека в современном мире, становится то, чтобы он не относился к самому себе как к простому бытию, чему-то замкнутому, оконченному, ограниченному. Жизнь человека в движении к трансцендентности, в преодолении самого себя. "Трансцендентное стремление персоны не состоит в подвижности, но в отрицании самого себя, как Замкнутого мира, достаточного самому себе, изолированного вокруг собственного источника". Мунье хотел, чтобы человек стремился к ценностям, которые сосредоточены в

127

Боге Все другие ценности современного мира — мелкие и образуют ореол деперсонификации, потому что пытаются иметь характер практический, объективный и деловой

Персонализм объявляет потребностью человека увлечение чем-то, в связи с этим он критически относится ко всяким детерминациям и внешней законообразности, которые отнимают у человека возможность практического действия. Мунье уверен в том, что основные ценности общие для всего человечества, что возможно не только сознание общности всех людей, но и само создание персоналистской цивилизации Речь идет здесь о двух направлениях увлечения: внешнем, в котором активность человека направлена на мир вещей и других людей, и внутреннем мире человека, в котором ему надо создавать свои умения и потребности, формируя собственную личность. В первом случае речь идет о достоинствах работы и внешней материальной жизни человека, во втором — о собственном достоинстве человека и его подлинности.

Идеалом бытия человека является равновесие Предметной и субъектной сторон. Не следует подвергаться отчужденности Геракла и сгорать в огне внешней борьбы, ни повторять отчужденность Нарцисса, влюбленного в самого себя. Мы нейтрализуем эгоцентризм, который без этого увлечения непрерывно изолировал бы нас и толкал на смерть Нарцисса. Материализм и коллективизм

убедительно напоминают нам, что мы являемся людьми среди вещей и других людей, что своим человечеством мы обязаны им в такой же, а часто даже в большей степени, чем одинокими размышлениями".

Персонализм Мунье является перспективой единения для современного, атомизированного мира, перспективой объединения человечества благодаря его личностному измерению. Человеческая общность, оживленная желанием добра, может изменить мир. Можно сказать, что работы Э. Мунье не являются философией в традиционном значении, но представляют собой движение, мечтой которого является стать действительностью.

Тейярдизм. Пьер Тейяр де Шардев (1881—1995), французский иезуит, уже при жизни считался еретиком заметной частью католической общественности. Ему запрещали публично провозглашать свои мнения, публиковать свои работы. Его философию отнесли к пантеистическому течению.

Тейяр стремился прийти к соглашению между христианством и современной цивилизацией. Он хотел совме-

128

стить науку XIX и XX веков с верой, а также религию с деятельностью современного человека. Поэтому его основная проблематика касалась того, застал ли человек мир сотворенным Богом, или человек является сотворцом своего мира? Вопрос этот касался общеполитического подхода человека к миру. Если этот мир ему дан, то единственной обязанностью человека остается восхищаться Божьим творением и преклоняться перед его Творцом. Так и толковала традиционная христианская философия религиозные обязанности человека. Против этого взбунтовался Тейяр де Шарден.

Французский философ прежде всего отверг идею начала мира, утверждал, что тому убеждению, что Бог сотворил материальный мир во времени, дал начало в своих трудах Августин Аврелий. Наоборот, доказывал Тейяр, материя не имеет никакого начала ни конца, но существует, подвергаясь постоянным преобразованиям и преображениям. Материя — понимается им и как материя тангенциальная (чувственная), и как радиальная (духовная). В результате дифференцирования и совершенствования материи возникла жизнь и разные, все более сложные формы живых существ. Те же материальные процессы привели и к возникновению человека. Развитие Вселенной имеет стадийный характер. Библейскую информацию об Адаме и Еве, как о наших прародителях, надо — по мнению Тейяра интерпретировать как скачок, переломный пункт в развитии пралюдей. Эволюция, по его мнению, имеет два выразительных этапа. Первый этап — это "развитие мира", дифференцирование, которое завершается возникновением человека. С моментом появления человека в разных местах Земли эволюция входит в этап ноосферы, что обозначает "свертывание" мира, коцентрацию единиц, социализацию. "Общественная эволюция является продолжением революции материи и живой природы".

Убеждение о естественном происхождении человека сопровождала мысль, что процесс эволюции и Божье сотворение мира — это одно и то же. Эволюция имеет начало в точке Альфа и ведет к точке Омега, являющейся источником силы и порядка эволюции. Омега — это бытие трансцендентное, духовное, которое привлекает к себе все, что существует. Тейяр отождествлял Альфу и Омегу с Богом. Прошлое человечества интересует французского иезуита лишь настолько, насколько определяет его будущее. Он мечтал, что в современном мире люди хотят быть активными, что ими управляет желание творить. В это время

129

церковь приказывает молиться, считая молитву основной формой религиозного поступка. Это приводит верующих к конфликту совести, и в конечном счете способствует уходу наиболее моральных людей от религии.

Важным аспектом существования человека является деятельность, действие, покорение и приспособление мира для своих потребностей. Речь идет о производственном труде, художественной деятельности, научной работе и общественных делах. Работа не является наказанием за грехи, утверждал Тейяр, но она — нравственный императив. Достоинство человека имеет свой источник в его роли в мире. Тейяр перевернул иерархию ценностей в христианской этике. Плохим христианином является тот, кто замыкается в башне из слоновой кости. Хорошим — тот, кто продолжает процесс творения мира, участвует в цивилизационных изменениях. Зло отождествляется им с пассивностью, а добро с активностью.

Парадоксально, что человек, который считается еретиком, оказал такое значительное влияние на отношение католической церкви ко всем вопросам, касающимся способа интерпретации действительности, проявлением чего были постановления Ватиканских соборов и энциклики папы Павла VI, а затем и Иоанна Павла II. Чтобы понять это, надо помнить, что Тейяр сформулировал новые идеи благодаря нарушению самого существенного для христианства тезиса о дуализме Бога и мира. души и тела, добра и зла, Современная церковь одобрила этические, и даже теологические последствия, вытекающие из отвержения этого дуализма, но она не может одобрить тейяровского монизма.

Русская религиозная философия. "Религиозный ренессанс" на рубеже веков в России был связан с определенным, разочарованием массы интеллигентов в материализме и социализме. Попытка синтеза религии и философии, знания и веры, социалистических и христианских идеалов как база для выработки новой картины мира. новой методологии познания и прозрения истинной сущности бытия составила глубинный смысл философских поисков мыслителей этого времени.

Поиски смыслов личной и национально-культурной жизни, новых ценностей, одухотворенных первоначальными идеалами христианства, сообщали этому направлению философской мысли ярко выраженный панэтизм.

Поиски нового содержания христианских ценностей Привели к обоснованию необходимости построения новой

130

русской культуры на основе обновленного христианства.

Обоснование освобождения через обретение новой веры, религиозной и метафизической свободы приводило к утверждению ценности личности, ее исторической значимости, к ожиданию пришествия неохристианского соборного человечества.

Русская христианская философия представлена именами П. Флоренского и С. Булгакова, которые последовательно развивали идеи **религиозно-научного синтеза**, отстаивая идеал религиозно-философского универсализма.

Павел Александрович Флоренский (1882—1937) — разносторонне образованный, своеобразный мыслитель, прекрасно разбиравшийся во многих вопросах науки, искусства, философии, теологии.

Особый интерес для П. Флоренского представляли вопросы генезиса философии, проблемы философии истории и культуры, теория символизации В рамках этих исследований Флоренский развивал собственное учение об **имени** и о **лице**. Для П Флоренского, как и для С. Булгакова, характерно использование теологической, богословской терминологии для решения собственно философских проблем Отсюда специфический язык и способ философствования, причем данная тенденция усилилась после принятия Флоренским и Булгаковым священнического сана.

Особое значение для Флоренского имело изучение философских трудов. Позже из этого родится учение Флоренского о всеобщем синтезе, которое наиболее полно обосновано в его работах. "Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи" и "Смысл идеализма".

Особенностью Флоренского является не столько требование "единения" философии и богословия, веры и разума, науки и искусства, сколько способ его обоснования, который сам философ называл "конкретной метафизикой", что является скрытой критикой "отвлеченных начал", которые лежат в основе всей западноевропейской философской традиции.

Рассматривая конституирующую роль идеи, Флоренский приходит к выводу, что в этом процессе особую роль играет символ и имя. Определяя символ как "бытие, которое больше самого себя", он полагает, что символ, как и имя, берег на себя энергетический потенциал бытия. Проявленность бытия тождественна его открытости для человека, что закрепляется посредством имен и слов, в которых аккумулируется энергичность бытия и его символическая полнота. **Слово (имя)**, синтезирующее в себе символиче-

131

ские и энергетические смыслы, обуславливает саму возможность познания и детерминирует его форму.

Дихотомичность слова позволяет человеку выйти за субъективные пределы своего сознания и "прорваться" к самой "сердцевине" мира, познать который возможно, лишь преодолев психофизиологическую ограниченность человека. Слово "сводит" человека с реальностью через и посредством субъективного волевого акта сознания. Слово антиномично, как и само бытие. Гносеологический акт, отражая антиномичность самого бытия, есть порождение греха и зла, связанного с отпадением человека от бога. Преодолеть это возможно лишь на путях веры и любви. Проблема зла трансформировалась в философии Флоренского в **антроподицею** и **теодицею**.

Философская антропология Флоренского связана с разработкой православной персонологии. Место человека в мире является производным от его софийной природы. Сама **София** трактуется мыслителем как единство нескольких начал личностного, субъективного, ипостасного, экзистенциального, теологического.

Истина познается путем переживания, мистического озарения, а не в рациональной деятельности. Оно дает мистический опыт, согласно которому основой истины и реальности является любовь. **Любовь** понимается Флоренским как переход к истинно интегрированному состоянию, она — единство всех форм, явлений и состояний, "реализация потенциально возможного в вечности".

Сам процесс познания выступает как творчество, как созидательная деятельность. Любовь же трактуется как "субстанциональный акт", способ онтологического преображения, когда объект переходит в субъект и наоборот. Любовь — путь в мир истинных ценностей, истинной красоты. Она создает новую реальность, в которой бог, входя в истинно любящего, познается как любовь, то есть как абсолютная истина. Любовь к другому является добром. Любовь — сложное явление, взятая по модусу "я", она выступает как познание; если она рассматривается по модусу "ты", то воплощается как добро; если характеризуется по модусу "он", то реализуется как красота. Любовь раскрывает истинную красоту мира, в едином воспринимающем акте схватывает вселенскую реальность, которая может быть названа Софией. Флоренский трактует Софию как четвертую ипостась, как идеальную личность, как Любовь Божию.

Флоренский отрицал возможность социокультурного

132

прогресса, выступая как антиэволюционист, полагая, что основной закон природы — закон возрастания энтропии и энтропийный коллапс. Деятельность человека, которая сопряжена с постоянным возрастанием индивидуализации, эгоизмом, волевым произволом, лишь усугубляет мировой хаос.

С. Булгаков (1871—1944) — философ, богослов, экономист, совершивший сложный переход от марксизма к идеализму и к христианству. Его философия, связанная с попыткой критической рефлексии марксизма и материализма, нацелена на обоснование возможности религиозно-философского синтеза

путем включения в нее религиозно-богословской проблематики и методологии и через развитие православной доктрины, требующее более современного философского обоснования Булгаков, пытался использовать религиозный опыт разного уровня для прояснения философской проблематики.

Он чрезвычайно разносторонний мыслитель. В творчестве Булгакова можно выделить три этапа: легальный марксизм (1896—1900); религиозная философия (1901—1918); богословие (1919 — до конца жизни). Первый этап связан с критикой марксистской формационной теории, концепции прогресса, понимания свободы, теории социализма, экономизма, социологии. При этом Булгаков подробно анализирует особенности капиталистического развития и специфику аграрного хозяйства, показывая, что оно преимущественно децентрализованное, поэтому для России, являющейся аграрной страной, капитализм не приемлем так же, как и теория Маркса, его описывающая. Этот этап завершается созданием социологической теории, в рамках которой Булгаков ставил вопрос о национальных основаниях исторического процесса, о специфике этносов, о сущности "социального тела". Исследуя возможности науки, границы знания, Булгаков обосновывает идеал религиозно-метафизического синтеза, который должен был дать толчок как для развития христианского мирозерцания, так и для преодоления кризиса философии.

Для Булгакова философия — попытка понять сокровенную душу мира, его скрытые смыслы Абсолют и Космос объединяются в Софии, идеальной основе мира, стоящей между ними и делающей возможным их взаимодействие. София соединяет в себе **тварность** и божественность, это - синтез двух неравных реальностей — абсолютной и ной.

133

Согласно Булгакову, мир эволюционирует как живое существо. Признание активности мира у Булгакова позже трансформируется в теокосмизм, который присутствие зла в мире трактует как плод тварного самоопределения. Для Булгакова-богослове зло сотворено тварью, душа мира больна бесовщиной, отсюда тот кризис, который переживает современное общество. Мир тварный и божественный тождественны, они метафизически однородны, и творение — инобытие бога в мире.

Зло и грех — актуализация ничто. Основа зла — в самом характере тварности Булгаков полагает, что зло в истории порождает эсхатологию, поэтому говорить об историко-культурном прогрессе неправомерно. История катастрофически оборвется, дав начало надисторическому времени.

Булгаков полагал, что человек как историческое существо несовершенен, но как подобие бога он — "мировой хозяин и демиург, обладающий творческой стихией Истинный субъект исторического творчества не человек, но человечество. Человек — "око мировой души" Только в человеке природа осознает себя.

Однако творческий потенциал человека ограничен его самостью, она может быть преодолена только победой человека над собой. **Самость** в природе побеждается трудом в рамках исторического процесса Булгаков подчеркивает, что для преодоления самости необходима свобода. В отличие от человека свобода не сотворена, она предвечна, излучается из "вечного света и свободы Бога".

Бесчеловечность индивидуальности — антропологическая аксиома Булгакова.

Таким образом, философские системы Флоренского и Булгакова воплощают в себе наиболее характерные черты русской религиозной философии, отличающие ее от западноевропейской христианской философии: панэтизм, эсхатологичность, почвенность, попытка прояснить все смыслы до конца, синтетизм, определенный **мистицизм**.

Литература

Евдокимов Р. Православие М., 1985.

Мунье Э. Что такое персонализм. М., 1992.

Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Тейяр де Шарден. П. Феномен человека. М, 1992.

2.2. НЕОКАНТИАНСТВО

Э. Кассирер — Г. Коген — П.Наторп — Г. Риккерт — В. Виндельбанд

Традиционно неокантианство понимается в двух смысле либо как широкое течение, включающее в себя все школы, связанные с переосмыслением кантовского философского наследия; либо как совокупность трех направлений — "физиологического" (Ф. Л. Ланге, Г. Гельмгольц), марбургской школы (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер), баденской школы (В. Виндельбанд, Э. Ласк, Г. Риккерт). Новейшие исследования в области психологии и физиологии человека, характеризующие успехи естествознания в середине XX века, позволили представителям данного направления вновь поставить вопрос о природе и сущности чувственного и рационального познания, о возможности или невозможности создания целостной картины мира. Это повлекло за собой пересмотр методологических основ естествознания и последовательную критику материализма, что поставило во главу угла неокантианства проблемы переоценки сущности метафизики и разработку методологии познания "наук о духе".

Главным объектом критики неокантианства стало учение И. Канта об объективно существующей, но непознаваемой "вещи в себе". Неокантианство трактовало "вещь в себе" как "предельное понятие опыта", что, по мысли представителей данного направления, должно было устранить антиномичность кантовской философии. Первоначальной установкой неокантианства становится положение о том, что предмет познания конституируется нашими представлениями, а не наоборот. Представители данного направления обосновывали понимание деятельности мышления как полагающей само бытие и культуру, т.е. с позиций трансцендентализма.

Раннее неокантианство отстаивало положение, согласно которому учение И. Канта об априорных формах познания подтверждается психофизиологическими исследованиями человека, и мир не является таковым, каковым воспринимается. Позже установка неокантианства на критическую рефлексию метафизики привела к смещению акцентов от исследования психофизиологических оснований познавательного процесса к его трактовке, прежде всего, как логико-понятийного конструирования предмета. Марбургская школа особое внимание обращала на изу-

135

чение логических оснований философии И. Канта, отстаивая первенство "теоретического" разума над разумом "практическим", ставя в центр своих интересов метод интерпретаций явлений культуры, конституированных в сферах морали, искусства, права, религии, науки.

Неокантианство традиционно проявляло большой интерес к культуре, понимаемой как совокупность духовных способностей человека, которые дают ему возможность воспринимать мир, обладающий смыслом. В кантианстве культура становилась истинным предметом "наук о духе", требующих для своего исследования новой разработки специальных познавательных методов.

При этом марбургская школа рассматривала математику как образец для социогуманитарного знания, способы образования понятий в математике полагались в качестве эталона для образования понятий вообще.

Неокантианство считало, что "науки о духе" должны, используя специальные методы, во-первых, изучать символические формы, непосредственно создающие человеческую культуру, а, во-вторых, исследовать те инструменты, механизмы, способы символизации, которые определяют человеческое видение мира. Они выступают как априорные условия взаимодействия человека с действительностью, а сама действительность — это результат культурной символизации.

Данные антипозитивистские и антинатуралистские установки неокантианства нашли наиболее последовательное воплощение в творчестве одного из крупнейших представителей марбургской школы — **Эрнста Кассирера** (1874—1945), автора книг "философия символических форм", "Опыт о человеке Введение в философию человеческой культуры" и многочисленных культурологических и историко-философских работ. Э. Кассирер в течение двадцати пяти лет преподавал философию в университетах Берлина и Гамбурга. После прихода Гитлера к власти эмигрировал в США, где активно работал в Йельском и Колумбийском университетах.

Как и многие неокантианцы, Э. Кассирер пытался преодолеть метафизическое противопоставление бытия и мышления за счет разработки трансцендентального метода, связанного с рефлексией форм научного познания, а не с самой действительностью. Э. Кассирер полагал, что познание имеет дело не с вещью, а с отношением, с заданным, а не с данным. Поэтому логика развития самой философии предполагает ее эволюцию от философии науки к филосо-

136

фии культуры и философской антропологии. Для Э. Кассирера наиболее важным было создание в рамках неокантианской традиции "морфологии культуры", целостного описания всех ее областей с учетом их специфического разнообразия. С точки зрения Э. Кассирера, культура, являясь квинтэссенцией человеческого существования, связана с формообразующими принципами и отвлекается от скрытого за символическими формами содержания. Сам символ выступает как априорная форма, конституирующая действительность. Задача философии в этом случае — выяснить правила символического функционирования в разных сферах культуры (язык, миф, искусство, религия, история, наука). Вопрос о реальности вне символических отношений во внимание не принимается. Предельно культура понимается как иерархия символических форм, что, собственно, снимает антиномию "хаоса жизни" и "ее символического отражения", ограничивая действительность миром символов, как синтезом чувственного многообразия без решения вопроса об объективных основаниях символических форм.

Символ, понимаемый как способность вещей, образов, действий, явлений выражать идеальное содержание, определенную идею, указывать на "нечто", играет в культуре огромную роль. Для Кассирера символ — это прежде всего форма самопознания человеческого духа. Результаты этого процесса воплощаются в символических формах — сферах культуры. Построенные на основе богатого культурного материала, книги немецкого философа отразили потребность в осмыслении информационно-коммуникативных функций культуры. Проблема передачи и сохранения больших блоков информации, ее более или менее верной интерпретации и степень ее усвоения неизбежно приводила к вопросу о природе символа и его месте в системе культуры. Человеческая способность к символизации стала рассматриваться как основа культурной деятельности. Символическая форма коммуникации, сделавшая возможным присвоение индивидуального опыта, превращение его во всеобщий, стала осознаваться как основа и условие производства, сохранения и ретрансляции культурных ценностей.

Согласно Э. Кассиреру, появление культуры сопряжено с ментальным приспособлением к среде. В дальнейшем эволюция культуры имеет как бы два направления: экстра-вертное, направленное на символическое освоение мира, и интравертное, направленное на отражение внутренних.

процессов развития человеческого духа. Два эти потока можно наблюдать во всех формах культуры. Однако способы интравертного и экстравертного освоения чрезвычайно различны, проявляясь в хаосе культурных фактов, завися от исторических и национальных парадигм. Но богатство фактов не означает богатство мысли. Необходимо создать метод для овладения этим разнообразным культурным материалом. Для Кассирера жизнь — не изначально данное, а предельный синтез всех культурных форм. Многообразие фактов порождается символической функцией, понимаемой как алгоритм, закон, организующий данность.

Мир культуры — мир уже осмысленных, организованных, чувственно-пережитых форм. Целостность и единство этих форм имеют символический характер. Мир культуры — мир символических форм и символических функций. Сам символ — это "магический ключ" в специфически человеческий мир культуры.

Э. Кассирер подчеркивает, что символ универсален, общеприменим, предельно изменчив. Поэтому и культура имеет особенности, связанные с данными свойствами символа. Для человека, обретшего культуру, не важна стихия жизни, многообразие ее явлений. Человек опосредует свое природное существование символическими формами. Символическое мышление, отмечает Э. Кассирер, преодолевает инертность человека, сообщая ему новую способность постоянного творческого воплощения, пересоздания мира культуры. Человек имеет дело уже не с реальностью, а с символической Вселенной, созданной его деятельностью. В культуре, утверждает Э. Кассирер, начиная от мифа и кончая искусством, идет нарастание индивидуальных проявлений человека.

Дилемма объективного, универсального и субъективного, индивидуального разрешается фактической победой последнего. Снятие этой противоположности на новом уровне осуществляется в науке: здесь традиция уступает место новации как торжеству объективности. На основе науки происходит овладение историей, через овладение историей — самоосвобождение человека. Э. Кассирер писал: Человеческая культура, взятая как целое, может быть описана как процесс прогрессивного самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука являются различными фазами этого процесса. В них человек открывает и удостоверяет новую силу — силу строить свой собственный, "идеальный" мир".

"Идеальный" мир культуры характеризуется рядом

черт. Помимо символической сущности культуры Кассирер отмечает ее деятельностный аспект. Мир культуры — это "мир различных деятельностей", это совокупность формально-символических парадигм, обеспечивающих организаций человеческого опыта. Поэтому анализ формально-структурных единиц культуры должен предшествовать ее историческому анализу. Структурные единицы культуры разделяются по характеру деятельности, целям и направлениям развития, но в их основе общее — символ. Поэтому культура, в принципе являясь инвариантной, в сущности — единое. С точки зрения Э. Кассирера, единство ее форм определено их функциональным единством. Культура, как отражение сущностной целостности человека, определяется им как непрерывный процесс. Равновесие культуры всегда динамично, но никогда не статично. Мир культуры, созданный человеком, соединяет прошлое и будущее через единство символического бытия. Поэтому в культуре человек всегда как бы вне своего времени. Культура, подчеркивает Э. Кассирер, дает человеку не только устойчивость способов освоения мира, но и нечто большее: "конститутивные условия высшей формы общества". С точки зрения философа, именно символические формы, создающие культуру, являются средствами развития социального сознания, которое отличает человека от животного. Развитие социального сознания, являясь диалектическим процессом отождествления и различения, направлено на самопознание человека, так как человек не может найти самого себя, осознать собственную индивидуальность, кроме как посредством социальной жизни.

Э. Кассирер определял культуру как третий мир, при помощи которого человек начинает жить в расширяющейся реальности; как символическую сеть человеческого опыта. Познать культуру разумом

невозможно, он слишком беден для культурного разнообразия. В современном мире культуры должен действовать новый человек: не рациональный субъект Нового времени, а символическое животное, встающее на путь новой цивилизации. В результате прогресса увеличивается сфера культуры, и физическая реальность как бы отстывает пропорционально продвижению символической активности человека. Проблема функционирования символических форм, создающих эпистемологические основания для конкретных областей гуманитарного знания, волновала и других представителей марбургской школы. Основатель марбургской школы **Герман Коген** (1842—1818) самое пристальное внимание уде-

139

лял анализу научного знания. Научное знание понимается Г. Когеном как абсолютно самостоятельная и постоянно развивающаяся система, в рамках которой разворачивается все разнообразие отношений между познанием и действительностью, субъектом и объектом Коген отстаивает положение Канта о том, что вне знания нет ничего, поэтому сравнить знание не с чем Действительность — лишь форма, в которой мыслится знание, поэтому любое изменение знания ведет к изменению действительности, но не наоборот. Этапы развития знания определяют различие между объективно существующим и знанием о нем. Полнота знания гарантирует полноту существования предмета. Поэтому предмет субъекту задан, но не дан Философия должна установить основания этой заданности, определяя через категориальный синтез, протекающий по априорным законам мышления, тот первоначальный импульс, который привел к разворачиванию самого мышления. Природа синтеза обуславливает то, что предмет познания всегда остается незавершенным, стремясь к абсолютной полноте и сущностному становлению. Становление предмета совпадает с процессом познания, стремясь к слиянию с ним в чаемой полноте "обретения" определенного сущностного существования.

В области антропологии для Г. Когена доминантой становится учение о человеке прежде всего как этическом субъекте, руководствующемся "логикой воли".

Пауль Наторп (1854—1924), также принадлежал к марбургской школе. Трактует философию как метод достижения позитивного знания, П. Наторп разрабатывал концепцию панметодизма, доказывая, что мышление имеет основания и источник в себе самом. Рассматривая познание как последовательную реконструкцию актов, в которых субъект осознает сам себя в отличие от положенного им предметного мира, П. Наторп разработал социальную педагогику, целью которой стало включение человека в контексты мировой культуры, эволюционирующей к идеальному обществу, в котором личность выступает как самоцель.

В отличие от марбургской школы неокантианства баденская школа основное внимание уделяла психологическому истолкованию философии И. Канта, утверждая приоритет практического разума и обосновывая трансцендентальную значащую природу ценностей, поэтому в центре исследований баденской школы была аксиологическая, культурологическая, антропологическая проблематика.

Особое значение для развития баденской школы имели

140

работы **Генриха Риккерта** (1863—1936), который доказывал, что философские проблемы суть проблемы аксиологические. Цель философии — нахождение единого принципа, смысл и сущность которого раскрывается в системе ценностей. Г. Риккерт подчеркивал, что главное — не только установить, каков мир в действительности, но и каковы ценности, которые придают ему смысл, т. е. философия наука о целостном человеке и его отношении к миру. Мир, согласно Г. Риккерт, не может быть предметом познания в силу своей иррациональности Процесс, делающий возможным его относительное познание, определяется трансцендентальным долженствованием — необходимостью, заставляющей человека утверждать или отрицать что-либо по отношению к предмету, вынося его оценочное суждение. При этом субъективизм снимается у Г. Риккерта утверждением примата этически ориентированного практического разума по отношению к познавательно ориентированному, теоретическому. В процессе познания предмет при помощи системы категорий, обретает форму правил

и норм, требующих признания. Поэтому истина определяется Г. Риккертом как согласованность понятий между собой, содержание которых детерминируется значимостью, обусловленной теоретической ценностью Г. Риккерт полагал, что ценность проявляется в мире как объективный смысл. При этом смысл выступает своеобразным посредником между бытием и ценностями. Трактовка Г. Риккертом действительности как иррационального, непосредственного бытия вела к ее пониманию как гетерогенного и континуального образования Его познание (рационализация иррационального) могло осуществляться двумя путями: разнородная непрерывность действительности могла быть оформлена либо в однородную непрерывность, либо в разнородную прерывность. С первым были связаны науки о природе, со вторым — науки о духе (или о культуре). Г. Риккерт полагал, что науки о природе генерализируют понятия, а науки о культуре их индивидуализируют.

Эти идеи разделял и **Вильгельм Виндельбанд** (1848—1915), стоявший, как и Г. Риккерт, у истоков баденской школы. В. Виндельбанд считал, что для наук о природе свойственен **номотетический** метод, ориентированный на прояснение и установление законов. Для наук о культуре характерен **идиографический** метод, связанный с прояснением неповторимых явлений действительности. Г. Риккерт и В. Виндельбанд отмечали, что цель философии — созда-

141

ние новой методологии, науки об общеобязательных ценностях, обуславливающих нормы и правила в эстетических, научных, этических, религиозных сферах.

С точки зрения В. Виндельбанда, оценка, в которой проявляется ценность, являет собой реакцию личности на содержание познания, обусловленное диалектическим взаимодействием потребностей человека и его представлений о мире. Отнесенность к ценности — фактически отнесенность к трансцендентальному. Вот почему для баденской школы проблемы трансцендентальной методологии имели особый смысл.

Трансцендентальный метод нацелен, согласно В. Виндельбанду, на выявление значимости различных ценностей в различные периоды истории в многообразных сферах человеческой жизнедеятельности. Метод рассматривает отнесенность к ценностям как необходимую черту историко-культурного познания. Поэтому определяющим значением обладает не знание само по себе, а понимание и создание новой понимающей науки. В основе последней должно лежать стремление понять смысл совершаемого человеком в различных историко-культурных контекстах, в различных сферах жизнедеятельности. Г. Риккерт выделял шесть таких сфер: искусство, этика, эротика (блага жизни), наука, пантеизм (мистика), теизм. Каждой из них соответствует своя система ценностей. Соотнесенные с этими системами единичные явления из области опыта образуют культуру, в которой наиболее ярко и водно воплощаются красота, истина, нравственность, святость, счастье. Ценности могут совпасть с сущим только в области, постигаемой религиозной верой и противостоящей иным областям: пространственно-временному (физическому) миру, миру ценностей и смыслов, миру необъективированной субъективности.

Идеи Г. Риккерта и В. Виндельбанда оказали большое влияние на формирование понимающей социологии М. Вебера, на развитие современной американской социологической мысли, на общую эволюцию методологии исторических наук.

Неокантианство внесло существенный вклад в философию языка, философию мифа, философию культуры.

Литература

Культурология. XX век. Антология. М., 1994.

2.3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Ж.-П. Сартр — Л. Шестов — М. Хайдеггер — К. Ясперс — Н. Бердяев — М. Бубер

Экзистенциализм, или философия существования — одна из самых популярных и влиятельных течений современной общественной мысли. Экзистенциализм формировался в первой половине XX века и во многом отражает тот период. Этим собственно и объясняется трагическая интонация и общая пессимистическая окраска большинства положений философии экзистенциализма.

На формирование современной философии существования огромное влияние оказали предшествующие теории и труды С. Кьеркегора, Ф. М. Достоевского, Ф. Ницше, М. Унамуно, а также феноменология Э. Гуссерля и философская антропология М. Шелера.

Идеи экзистенциализма, защищали и развивали многие выдающиеся философы. В Германии — это **Мартин Хайдеггер** (1889—1976 гг.), **Карл Ясперс** (1883—1969 гг.) Во Франции — **Жан Поль Сартр** (1905—1980), **Альбер Камю** (1913—1960), В России — **Лев Шестов**, (1866—1938). **Николай Бердяев** (1874—1948).

Обычно различают религиозный (К. Ясперс, Г. Марсель, А. Бердяев и др.), и атеистический (М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, А. Камю и др.) экзистенциализм. Такое деление весьма условно, ибо для многих представителей нерелигиозного экзистенциализма утверждение, что Бог умер, связано с признанием невозможности и абсурдности жизни людей без Бога.

Центральные вопросы экзистенциализма — существование человека, смысл его жизни и судьбы в мире — необычайно созвучны любому, задумывающемуся над своим бытием, человеку. Вот почему экзистенциализм столь популярен и поныне.

Экзистенциализм исходит из субъекта, полагая, что существование предшествует сущности. У Ж. П. Сартра и других субъектом, у которого существование предшествует сущности, является человек или, как говорит М. Хайдеггер, "человеческая реальность". Другими словами, экзистенциальные проблемы — это вопросы самого факта существования каждого человека и переживание своего способа существования. Существование, или экзистенция — это нечто невыра-

143

зимое в понятиях, то, что никогда не является объектом, ибо человек не в состоянии взглянуть на себя со стороны. Существование не поддается рациональному постижению, и единственная возможность познать его заключается в том, чтобы его пережить. К. Ясперс полагает, что человеческое существование раскрывается в "пограничных ситуациях" — в состояниях страдания, борьбы, жестокости и враждебности мира, в которых живет человек.

Для экзистенциалиста у человека нет определения (сущности) до его существования — личностного бытия, направленного к ничто (смерти) и сознающего, переживающего свою конечность. Это означает, что человек сначала существует (появляется и занимает место в неосмысленном, грубо вещественном мире), а только потом он определяется — входит в область подлинных сущностей и смыслов. С точки зрения экзистенциалистов, человек потому и не поддается научному определению, что он первоначально ничего собой не представляет, он изначально лишен какой-либо природы, определяющей его индивидуальное, личностное бытие. Человек станет человеком лишь позже.

Человек есть лишь то, что он сам из себя делает. Он есть ничто иное как его проект самого себя, и он существует лишь настолько, насколько сам себя осуществляет. Вдумаемся в его смысл: человек вступает в жизнь и сам определяет свой облик, вне которого ничего нет. Только действительность идет в счет. Трус ответственен за свою трусость, лжец за свою ложь и т. д. Иначе говоря, человек сам делает себя и свою жизнь. Именно он сам стал трусом, лжецом, подлецом. В этом смысле следует прислушаться к экзистенциалистским философам, подчеркивающим ответственность человека за свои поступки, за всю свою жизнь, а не искать их в обществе.

Второй принцип сартровского экзистенциализма: человек ответственен не только за себя, он отвечает и за всех людей.

Разъясняя этот принцип своей философии Ж.-П. Сартр, подчеркивает, что всякий субъект (человек), о котором идет речь, не есть строго индивидуальный субъект. С точки зрения Ж.-П. Сартра, истина постижения человека как себя самого не может быть никакой другой, кроме "Cogito ergo sum" ("Я мыслю, следовательно, я существую"). Дух обретает силу бытия в каждом отдельном человеке. Однако в "cogito" человек открывает не только себя самого, он открывает и других людей. Иначе говоря, через "Я мыслю" человек постигает себя перед лицом другого, и другой че-

144

человек так же достоверен для него, как и он сам. Для того, чтобы выяснить какую-либо истину о себе самом, человек должен пройти через другого. Другой необходим для собственного существования человека и для самопознания человека.

Таким образом, человек открывает целый мир, который называется интер-субъектом. Только в этом интер-субъектном мире и решает человек, чем является он сам и чем являются другие люди.

Человек своим поступком (действиями) создает определенный образ человека, который он выбирает, ибо выбирая себя, он выбирает человека вообще. Как говорит Ж.-П. Сартр, человек своим поступком "толкает на тот или иной путь жизни не только себя самого, но и все человечество. Атеистический экзистенциализм исходит из положения: Бога нет, а поэтому человеку все позволено. Иначе говоря, человек живет в мире, где религиозная надежда умерла, а поэтому человеку как бы надо жить без высшего смысла и благодати. С точки зрения Ж.-П. Сартра, А. Камю и других атеистических экзистенциалистов это означает, что человек покинут, беспомощен, потому что ни в себе, ни вовне ему не на что опереться, у него нет и не может быть оправданий. В результате, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз и навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Это значит, что нет детерминации сущности человека. Забота, страх, тревога, совесть, решимость и другие модусы человеческой экзистенции (существования) определяются только через ничто — смерть, они являются, по существу, различными способами соприкосновения с ничто; движения к нему или убегания от него каждого человека.

Человеческое бытие, согласно экзистенциалистам, — совершенно уникальная реальность, к которому неприменимы никакие нечеловеческие мерки причинно-следственных связей, ничто внешнее не властно над человеком, он есть причина самого себя. Вот почему в экзистенциализме человек свободен, ибо свобода — это сама экзистенция. Экзистенция является "обиталищем" человеческой свободы, а потому человек — это свобода, и он осужден быть свободным. Основанием свободы в экзистенциализме является то, что человек сам себя создает, и он ответственен за все, что делает.) Вместе с тем, в характеристике свободы человека экзистенциализмом следует видеть некоторые особенности его религиозного и атеистического направлений. Так, для религиозных экзистенциалистов свободу

145

можно обрести только лишь в Боге. Согласно А. И. Шестову, например, свобода — это познанная необходимость (имеется в виду Бог), надо познать необходимость и примириться с нею, отдать себя в руки этой необходимости. Данная концепция понимания свободы связана с признанием необходимости,

что значительно отличает ее, например, от сартровской: быть свободным — это быть самим собой. Человек не имеет ни природы, ни сущности: он — это свобода, которая ничем не определена. Она — неограниченная сила отрицания — ни добра, ни зла; ни моральна, ни аморальна, но есть чистый выбор. В этом отношении интересно сравнить сартровское положение с мыслью Гегеля о свободе как утверждении самого себя. В экзистенциализме в большинстве случаев, отвергается традиция сведения свободы к познанной необходимости или к раскрытию природных задатков человека, вместе с тем, утверждается, что свобода — это условие и способ самореализации индивида. По Ж.-П. Сартру все люди свободны, поскольку ничто не может исключить из сознания свободу. Свобода, согласно его взглядам, абсолютна, она существует в виде действия и деятельности.

Можно сказать, что свобода в экзистенциалистской философии представляет два неперенных условия:

— возможность выбора человеком самой цели, или свобода его воли;

— возможность достичь человеком поставленной цели, или свобода его действия.

Важно в этой связи обратить внимание на экзистенциалистский подход к проблеме выбора человека, ибо в этом подходе сконцентрировано, можно сказать, кредо этой философии. Так, в философии Ж.-П. Сартра человек отличен от всех природных существ, именно своей способностью выбирать самого себя, быть самим собой и нести ответственность перед собой за свой выбор. Другими словами, выбор человека у Ж.-П. Сартра не соотнобразовывается ни с какими социальными нормами и установлениями, но и выбирая себя, человек одновременно выбирает и все человечество. За каждой принятой позицией или каждым частным обязательством можно различить экзистенциальную волю, способ выбора себя и определение всей своей судьбы. Несколько иначе подходит к этому вопросу М. Хайдеггер. С его точки зрения, выбор человека предполагает необходимость поставить себя перед последней возможностью своего бытия — смертью. Тем самым человек оказывается перед лицом ничто. Только актом своего выбора перед лицом

146

ничто человек обнаруживает и для себя, и для мира, что ему "говорит" в этот момент бытие. Примерно то же просматривается в религиозном экзистенциализме, в частности у К. Ясперса, где выбор человека происходит перед лицом Бога, и подлинный его выбор — это выбор в себе "образа божьего". Для того, чтобы этот выбор состоялся, К. Ясперс рекомендует обратиться либо к общедоступной религиозной, либо к более сложной по форме философской вере. В ряде научных работ, комментирующих положения экзистенциалистской философии, нередко отмечалась и критиковалась свойственная ей безграничность свободы человека. Особенно это касалось Ж.-П. Сартра. Действительно, безграничная свобода — основной тезис его ранних произведений, в частности работы 1943 года "Бытие и ничто". Однако позднее Ж.-П. Сартр, как, впрочем, и все другие экзистенциалисты отнюдь не считали, что свобода - это нечто анархическое, что она предполагает возможность делать все, что заблагорассудится. С точки зрения экзистенциализма, свобода — это совсем не фантазия и тем более не какой-либо каприз человека: даже на стадии выбора, не говоря уже о его действии, он связан с другими людьми.

Хотя человек, по Ж.-П. Сартру, не может не выбирать, так как давление обстоятельств, в которых он находится, вынуждает его обязательно делать какой-либо выбор, тем не менее этот выбор неизбежно осуществляется в определенной ситуации. Человек осуществляет выбор, бытие-в-мире с другими. Подчеркнем, что общение индивида, связь его с другими индивидами составляет структуру его собственного бытия. Человеческое бытие в экзистенциализме, в частности у К. Ясперса, есть суть того, что человек не существует просто как отдельный индивид, а только благодаря общности взаимного сознательного понимания "мы". Иными словами, люди одновременно я свободны, и порабощены.. Человек и его выбор (воля и действие) обусловлены определенной ситуацией и бытием других. При этом, экзистенциалисты, в частности М. Хайдеггер, исходят из того, что не человек владеет свободой как свойством, а напротив, свобода как экзистенциальное бытие наличного изначально владеет человеком, и только она гарантирует человеку и человечеству соотнесенность с сущим. Иначе говоря, сама свобода человека — это основание бытия, его допущение, истина сущего. Это значит, что человек в каждом случае (например, вступать ли ему в партию коммунистов или в партию фашистов, жениться или

остаться холостым), что бы он ни делал, он не может не взять на себя полную ответственность за свое решение (выбор и действие) любой проблемы. Последнее обстоятельство позволяет как нельзя лучше понять, что для экзистенциализма свобода в каждом конкретном случае не может иметь другой цели, кроме себя самой. Человек преследует конкретные цели, предполагающие наличие абстрактного стремления к свободе, но эта свобода реализуется в конкретном действии. Человек желает свободы вообще ради свободы в каждом отдельном случае.

Свобода в экзистенциализме предстает как тяжелое бремя, которое должен нести человек, поскольку он личность и обречен быть свободным — быть самим собой. Конечно, человек может отказаться от своей свободы. Но отказаться от свободы — это отвергнуть свою личность, что значит поступать и думать так, как поступают и думают все. При этом мир, в который погружается человек, как говорит об этом М. Хайдеггер, — это "ман" (в немецком языке "man" — неопределенно-личное местоимение), то есть по существу безличный мир, в котором все анонимно, где каждый изолирован от других, усреднен и становится объектом действия. Это такой мир, где никто ничего не решает, а поэтому и не несет ни за что ответственности, Человеку в таком мире не на кого надеяться, ибо, по Сартру, он сам по себе, как сам по себе мир.

Разрушением объективированного, безличного мира "ман", согласно философии экзистенциализма, является подлинное человеческое общение, или экзистенциальная коммуникация — прорыв одного индивида к другому, единение людей и понимание их друг другом. Для А. Камю, например, подлинное общение — это объединение людей в бунте против абсурдного мира.

Разрушению мира "ман" способствует и творчество человека. Однако мир "ман" постоянно стремится разрушить экзистенциальную коммуникацию, сломать творческий процесс.

Отстаивая свободу человека, экзистенциалисты связывают ее с полной ответственностью человека как личности за свою экзистенцию (Никто не умрет вместо меня, — говорил Ж.-П. Сартр)

Понятно, считает Ж.-П. Сартр, свобода как определение человека, его экзистенция не зависит от других, но, как только осуществляется выбор или начинается действие, человек вынужден желать вместе со своей свободой свободы других людей. Иначе говоря, человек может поставить

своей целью свою свободу лишь в том случае, если он поставит своей целью также и свободу других. Согласно экзистенциализму человеческая личность есть самоцель существования и развития. Общество же призвано обеспечивать возможность свободного духовного развития каждой личности, гарантируя такой порядок жизнедеятельности людей, который бы ограждал личность от посягательств на ее свободу. Однако роль общества, по мнению экзистенциалистов, отрицательна, поскольку общество может предоставить человеку свободу лишь от чего-либо (экономическую, политическую и т. п.). Подлинная свобода — свобода экзистенциальная — "свобода для", и она начинается по ту сторону социальной сферы, в мире духовной жизни личности.

Все это означает, что у экзистенциалистов свобода состоит не в определении себя через объективированные признанные цели и интересы общества. С их точки зрения, свобода осуществляется, во-первых, через расширение и даже универсализацию личной ответственности и, во-вторых, через интерпретацию своей деятельности в контексте общей взаимосвязи и судьбы человеческой духовности. Эти выводы экзистенциализма отчетливо оттеняют важную и несомненно заслуживающую внимания идею совершенствования личности человека способствует развитию свободной и достойной общественной жизни, а не наоборот, как нередко себе представляют многие, разделяющие настроения социального иждивенчества, люди. Много интересного в разработку вопросов существования человека вносит и религиозный экзистенциализм. Так, по мнению Н. А. Бердяева, человек есть "разрыв в природном мире", он — существо парадоксальное, двойственное, трагическое и противоречивое и понять его можно только в отношении того, что выше его самого — в отношении к Богу.

Существование Бога делает человека существом независимым, ибо отношение к Богу определяется не как зависимость, а как истинная свобода. Перед Богом, в обращении к Богу, — подчеркивает Н. А. Бердяев, — человек поднимается и побеждает этот мир. Отношение между Богом и человеком есть тайна любви, нужды любящего в любимом. Это обоюдный процесс и он дает высший смысл существования человека. Таким образом, Н. А. Бердяев отстаивает не только божественность человека, но и человечность Бога. Бог рождается в человеке и человек поднимается и обогащается, но и человек рождается в Боге и этим обогащается Божественная жизнь. Именно поэтому образ Христа

149

здесь есть символ, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге.

Н. А. Бердяев и другие религиозные экзистенциалисты подчеркивают, что Бог есть Дух, и встреча с ним возможна лишь в духовном опыте, в свободе, в экзистенциальном общении, до отнюдь не в мире объективации, где имеют место отчужденность объекта от субъекта, поглощенность неповторимого индивидуального универсальным безличным и усредненным, детерминация извне, закрытие свободы и уничтожение всякой оригинальности в мнениях. Единственный способ разорвать мир объективации — это произвести освобождение от рабства, прорваться в вечность, осуществить победу над бытием. Именно в творческом акте, который есть экстаз, трансцендирование, по Бердяеву, и происходит освобождение человека от тяжести мира объективации, поскольку собственно в творческом акте разрывается замкнутость человеческого существования.

Таким образом, у Н. А. Бердяева человеческая личность есть свобода и независимость по отношению к природе, обществу, государству, поскольку она не детерминирована ничем, даже Богом.

Характеризуя личность человека как универсум, независимое целое, Н. А. Бердяев показывает, что никто не может вторгаться в этот универсум без дозволения самой личности. Человек как личность имеет гораздо большую ценность, чем нация, государство, а поэтому у него есть право и долг защищать свою духовную свободу и независимость от них. Для Н. А. Бердяева весь мир — ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственной ее судьбой. Человеческая личность детерминирована изнутри, следовательно, быть личностью, индивидуальностью — значит определить свое особое предназначение в мироздании, утвердить полноту единственного бытия в бытии вселенском. Однако, поскольку личность не возможна без любви и жертвы, она не замкнута в себе, она неизбежно предполагает выход из себя к другим людям. Этот выход личности из себя к другим людям есть экзистенциальное общение "Я" с "Ты" и образование на этой основе "мы".

Известный израильский религиозный философ-экзистенциалист **Мартин Бубер** (1878—1965 гг.) характеризует отношение "Я" и "Ты" как взаимность, ибо "Ты" воздействует на меня, как и "Я" воздействует на него. Это отношение, по Буберу, заполняет собой поднебесное пространство. Конечно, это не означает, что ничего кроме него не су-

150

ществует, но все остальное, отмечает Бубер, живет в свете отношения "Я—Ты". Человек тем в большей степени личность, тем сильнее выражена в нем двойственность отношения: "Я—Ты" — выбирать и быть избранным, страдать и действовать. Закупоренная в себе, изолированная от других и от Бога, личность разрушается, ибо она отрешается не от "Я" когда она, например, бежит в сферу обладания вещами, она отказывается все видеть в "Ты", она исключает тем самым встречу с Богом.

В религиозном экзистенциализме, в частности в философии Н. А. Бердяева, личность не есть часть, универсума. Как изначальная целостность и единство, она не может быть как у Г. Лейбница монадой — простой субстанцией, входящей в иерархию монад, ей соподчиненная. По Бердяеву, именно универсум есть часть личности, ее качество. Объясняется это тем, что в его философии универсальные и так называемые сверхличные ценности принадлежат не к объективному миру, а к миру субъекта — человеческой личности. Иначе говоря, космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот. Личность — это универсум и микрокосм в их индивидуально-неповторимой форме. Только

личность человека и может вмещать универсальное содержание. Другим реальностям природного или исторического мира универсальное содержание недоступно, а поэтому они являются их частью.

Итак, религиозный экзистенциализм показывает что человеческая личность не есть часть мира, она соотносительна миру и Богу и определяет себя по отношению к Богу. В этом внутреннем отношении к Богу — встрече и общении с ним, личность черпает силы для свободного отношения к миру. Именно Бог является гарантом свободы против порабощения человека властью природы и общества. А это означает, что человеческая личность это абсолютный экзистенциальный центр, поскольку только она имеет "чувствительность к страданиям и радостям". Ничто другое в объектном мире, по их мнению, этим не обладает.

То есть и для религиозного экзистенциализма личность — тоже нечто уникальное, неповторимое, абсолютно независимое.

Таким образом для философии экзистенциализма, нет абстрактной человеческой природы, сущности человека, независимой или предшествующей существованию. Именно жизненный опыт каждого человека, его конкретное существование есть исходная реальность для этой философии. Теория экзистенциализма не делает из человека

151

объект. Она всегда исходит из личности человека как субъекта действия. Тем самым философия экзистенциализма подчеркивает достоинство и значимость всякой человеческой личности, абсолютной ценности личности, ее подлинного величия и неотъемлемых прав на духовную свободу и достойные условия жизни.

Экзистенциализм нельзя рассматривать как философию бездействия (квиетизм). Экзистенциализм определяет человека через его поступки, он показывает, что все происходящее с ним изменения есть результат не внешних и механических воздействий, но жизненных и внутренних его принципов.

Экзистенциалистская философия — оптимистична, несмотря на пессимистическую окраску некоторых своих положений. Она оптимистична, так как учит, что становление человека происходит не тогда, когда он замыкается в себе, изолирован от других, а когда он преследует какую-либо цель вне себя. В этой связи именно экзистенциализм показывает, что человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого. Экзистенциализм тем самым освобождает человека от всех надежд и иллюзий, что он может стать свободным благодаря чему-то вне себя самого. Именно экзистенциализм учит, что каждый человек должен внести свой индивидуальный, особый вклад в общее творчество и созидание совместной жизни людей. Только в этом случае деятельность всех людей может стать взаимно дополняющей, создающей единое целое, вместо повторения одних и тех же действий.

Не вызывает сомнения и то огромное влияние, которое оказала и оказывает экзистенциалистская теория на понимание значения внутреннего мира человека, необходимости культуры самосознания, ответственности человека перед собственным "Я". Все эти вопросы, поставленные экзистенциализмом, сегодня привлекают исключительное внимание различных философских школ и других областей и направлений гуманитарного знания.

Оценивая в целом весомый вклад экзистенциализма в развитие философии человека, нельзя не видеть весьма существенного, присущего ей, недостатка. Рассматривая человека самосознающим существом, экзистенциализм, к сожалению, не учитывает ни естественной, ни общественной объективной истории его развития. Между тем, именно история создает людей и именно в ходе ее изменяется тот мир, частью которого являются все люди и социум, и природная среда, которым они обусловлены и сами его

152

обуславливают. Поэтому философия и Ж. П. Сартра, и Н. А. Бердяева, и всех других экзистенциалистов по своему воплощению трансисторична, ибо формулируемые в ней принципы человеческого

существования считаются действительными для любых времен. При таком подходе существование человека не связывается с конкретной исторической эпохой, что вполне естественно приводит к отрицанию природных и социальных "стартовых площадок" в развитии личности, реальных причин отличий ее бытия от бытия других людей.

Экзистенциализм отразил в своей философии состояние сознания, переживаний людей в современном мире, тем самым он во многом обнажил и объяснил те противоречия, с которыми сталкивается человек в этом мире.

Литература:

Сартр Жан-Поль. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумеркибогов М., 1989.

Хайдеггер Мартин. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993.

Камю Альбер. Бунтующий человек. М., 1990.

Бердяев Николай. Философия свободного духа. М., 1994.

2.4. ПРАГМАТИЗМ

У. Джемс — Д. Дьюи

Среди философских школ XX века, бесспорно, одной из самых известных является прагматизм или инструментализм, чаще называемый философией делового человека истинно американской философией. Истоки философии: прагматизма несомненно старше, чем созданная в конце XIX — начале XX века американскими исследователями С. Пирсом и У. Джемсом теория, по-новому освещающая все стороны традиционного философского знания, связанные с онтологией, гносеологией, методологией, социальной философией и антропологией.

Пирс и Джемс исходили из известных философских принципов, определяя смысл философствования через деятельность субъекта и личностное восприятие мира и в этом смысле их философские теории могут быть отнесены к той философской традиции, которая успешно разрабатывалась в Европе Нового времени в трудах И. Фихте, частично у Д. Юма, а затем у многочисленных представителей разно-

153

образных школ субъективного идеализма, считавших, что "без субъекта — нет объекта".

Слово — **прагма** означает по-латыни действие. В основе философии прагматизма лежит деятельность, действие, практика человека. Такой подход сторонников прагматизма к философии сразу же отбрасывает "как ненужную старую ветошь все умозрительные построения, выросшие на протяжении сотен лет развития философии и представляющие собой спекулятивные конструкции, никак не связанные с практической деятельностью людей". Вместе с тем, философия прагматизма не ограничивается

только исследованием практической деятельности людей, а представляет собой достаточно четкую и стройную систему взглядов практически на все стороны традиционного философского знания.

Главный принцип прагматизма провозглашает тезис о том, что у каждого человека — своя философия и основатель этой философии **Уильям Джемс** (1842—1910), считал что сама действительность обладает множеством форм, а свободное творчество каждого человека создает плюралистическую картину мира. У каждого человека свои, свойственные только ему способы философствования, ибо, с его точки зрения, "философствовать означает иметь индивидуальный способ восприятия и чувствования биения пульса космической жизни", а сама философская направленность обусловлена врожденным темпераментом человека. С точки зрения сторонников прагматизма, философия является методом улаживания споров философов, основанном на практических последствиях наших действий.

В основании прагматизма находится то положение кантианской философии, которое утверждает, что подлинное знание о сущности вещей изначально недоступно человеку, т. е. принцип агностицизма. Познание неразрывно связано с субъектом и его мнением. Именно субъективное мнение субъекта определяет представление о том, что истинно, а что ложно и подтверждает эту истинность ложность успешность практических действий человека.

В качестве истины, которая может быть принята, У. Джемс признает лишь то, что наилучшим образом руководит нами, что лучше приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше всего слиться со всей совокупностью нашего опыта.

Истина, — считает он, — это то, что помогает ассимилировать свой новый опыт с запасом старых убеждений Сторонники прагматизма утверждают, что истиной являет-

154

ся то, что лучше работает на нас. Ее добиваются только для практики, а не для самоцели. Этот подход резко отличает философию прагматизма от господствовавшей на протяжении многих десятилетий европейской философской традиции искания истины ради нее самой.

Крылатая фраза У. Джемса "Истина — это кредитный билет, который имеет силу только в определенных условиях", заставила по-новому увидеть многие философские традиции и заново переоценить их.

Отношение прагматизма к практике как к совокупности чувственных последствий, вытекающих из нашего понимания, позволило историкам философии сближать теорию познания прагматизма и марксизма (диалектического материализма). Единственное различие между этими двумя гносеологиями они видели только в том, что марксизм признавал критерием истины общественно-историческую практику, а прагматизм — индивидуальный опыт, успешность действий познающего субъекта.

Исследуя проблемы познания, другой представитель прагматизма **Джон Дьюи** (1859—1952) разрабатывает центральное понятие прагматизма — **опыт**, который он понимает как все формы жизнедеятельности людей и все проявления их жизни. Прагматизм не интересуется проблемами онтологии, утверждает Д. Дьюи, т. к. философия должна быть связана с разрешением реальных потребностей людей, их интересов, тех напряжений, которые и заставили их философствовать.

Центром философии, по мнению Д. Дьюи, является гносеология. Начало познания — это всегда затруднение в деятельности и философская методология подчинена обеспечению успешности действий человека. Именно поэтому каждому человеку необходимо иметь не один единственный, а множество методов или способов познания мира, тех инструментов, которые способствуют эффективности действия и его успешности.

Исходя из этого принципа, прагматизм обращает внимание на то, что любая истина — условна и неоднозначна. Этот принцип был подхвачен и распространен представителями естествознания XX века,

объявившими о конвенционалистской (договорно-условной) концепции истины как Основополагающей особенности современного естествознания и философской гносеологии.

Исследуя проблемы познания, Дж. Дьюи подчеркивал, что мышление начинается тогда, когда ситуация оказалась проблематической, когда мы находимся в затруднении и не

155

можем придумать ничего лучшего. Мышление целиком подчинено потребности в непосредственном действии и сама наука призвана помочь человеку сделать что-либо. Возникшая проблемная ситуация, побуждающая человека начать познание, по мнению Дж. Дьюи, проходит пять этапов своего решения:

1. ощущение затруднения, тревожности, вызванное затруднениями в действиях, заставляет человека искать источник затруднений и сформулировать проблему;
2. неопределенность в последующих действиях уточняет формулировку проблемы, иногда первый и второй этапы проходят вместе, особенно в случае опытного познающего субъекта;
3. формирование гипотезы решения проблемы, этот этап зависит от собственного мышления человека, а также от знаний, которыми он обладает;
4. критическое рассмотрение гипотезы и ее теоретических основ с предвидением успехов и неудач, связанных с реализацией гипотезы;

5. экспериментальная проверка гипотезы — наиглавнейшая часть прагматистской теории познания, которая позволяет определять эту философию как разновидность эмпиризма и позитивизма, близкого материализму.

Прагматистская философия способствовала созданию самокорректирующегося метода познания, характерного для современной науки. С точки зрения людей науки, именно прагматизм учит действовать, а не рассуждать втуне, именно прагматизм позволяет правильно понимать вечную проблему философии — что есть истина? — как пользу и как успех в действиях.

Этот четкий утилитарный посыл философии прагматизма позволяет отказываться от многих традиционных философских проблем, называя их спекулятивными и метафизическими и вставлять на последовательные позиции субъективного идеализма. Так, по мнению Д. Дьюи, познаваемые вещи всегда и везде неотделимы от познающего субъекта, те и другие лишь два аспекта одного и того же.

Субъект и объект, считает Д. Дьюи, означает не реальные порядки или виды существования, а самое большее — некоторые различия, устанавливаемые для определенной цели внутри опыта.

В этом смысле вещь становится делом нашего произвола, опираясь на который мы делим потоки чувственного опыта на вещи. С точки зрения Д. Дьюи, опыт является исходным понятием философии, поэтому он называет свою

156

философию **радикальным эмпиризмом**, так как опыт охватывает все сферы жизни человека и все виды его деятельности.

Принципы прагматизма не позволяют отвергнуть ни одной гипотезы, из которой вытекают полезные для жизни следствия, будь то ценности морали, религии или эстетики.

Вместе с тем, любое фундаментальное понятие морали является, с точки зрения прагматизма, догматизмом и недопустимой абстракцией, такой абсолютизацией, которая не имеет права на существование, потому что любая моральная ситуация неповторима и требует своего нового,

уникального решения. Анализируя представления о добре, прагматизм делает вывод о том, что добром называется то, что отвечает какой-либо потребности, а значит, общего, одинакового для всех представления о добре и зле как основополагающих категориях этики, на самом деле нет и быть не может. Этот прагматистский подход делает неизбежным вывод о том, что цели, которые выдвигает человек - вразумны, что разуму могут быть подчинены лишь методы, средства и формы моральной деятельности. Такой подход позволил определить главные принципы длящейся многие десятилетия дискуссии внутри этики: существует ли моральная деятельность или моральную оценку деятельности людей приносят в нее люди? Могут ли быть определены характерные особенности нравственных отношений, равно как и нравственных (безнравственных) чувств людей? Прагматизм решает эти проблемы с позиций утилитаризма: нравственно то, что приносит пользу человеку, как действующему субъекту. Это — крайняя разновидность релятивизма в морали.

Мораль у Дьюи всегда связана с политикой. Он считает, если его философия учит научному методу — инструментализму, то и политика, как особая область деятельности людей, должна быть преобразована за счет использования научного метода. Это обеспечит ей разрешение сложных проблем, перед которыми стоит человечество в XX веке.

Сам Д. Дьюи пережил свойственное интеллигенции 20—30 гг. увлечение социальным экспериментом в СССР, даже принимал участие в работе международной комиссии по расследованию деятельности Л. Троцкого, объявленного в СССР контрреволюционером и врагом народа. Сделанный Дьюи вывод о невиновности Троцкого навсегда лишил его философию советских читателей. А многочисленные выступления Дьюи в защиту демократических основ жизни

157

западного общества и против всяких форм насилия и произвола не могли понравиться советским идеологам того периода, когда в стране исповедывались принципы: "если враг не сдается — его уничтожают", "обострение классово-борьбы по мере продвижения к коммунизму" и др.

Дьюи утверждал, что демократические цели требуют демократических методов, основанных на науке. Он резко выступал против тоталитаризма, за свободу человека, в какой бы она форме ни проявлялась; всегда боролся против абстрактных целей и идеалов.

Д. Дьюи справедливо называют создателем принципиально новой педагогики, которую сам автор называл **прогрессирующим образованием**, а практики школьной работы называли ее школой действия Джона Дьюи.

Главная идея Дьюи — школа не подготовка к жизни, а сама жизнь в ее особой форме. Задача школы — не набить голову ребенка какими-либо знаниями, а пробудить и развить те собственные задатки и способности, которыми уже располагает ребенок.

Этот принцип новой педагогики, подхваченный передовыми педагогами Америки, широко распространился затем практически во всех странах мира, где существовала потребность в реформировании общества и где, в соответствии с позициями Д. Дьюи, основу реформ видели в создании нового гражданина, воспитанного новой школой. Книга Д. Дьюи "Школа и общество" была переведена на многие языки, в том числе и на русский.

Сразу после октябрьской революции в советской школе проводились достаточно удачные эксперименты реализации драгматистской педагогики в рамках советской единой трудовой школы: метод проектов, Дальтон-план, бригадное изучение школьных предметов и др. Однако достаточно быстро эта работа была свернута, а сторонники прагматистской педагогики зачастую оказывались в архипелаге Гулаг, как враги народа и иностранные шпионы. Тем не менее, все последующие реформы в советской школе по существу проходили в русле основных принципов прагматистской педагогики, рассматривающей школу как естественную составную часть образа жизни ребенка, а школьное дело — важнейшей задачей общества, заинтересованного в правильном воспитании подрастающих поколений.

Предложенная Д. Дьюи и реализованная в практике работы сельских школ США, идея превращения школы в социокультурный центр региона, осталась для советских педагогов

158

"голубой мечтой", которая лишь в редчайших случаях становилась явью. Успех педагогической теории Д. Дьюи не был случайным поскольку он, также как У. Джемс, был квалифицированным психологом и одним из основателей того направления в психологии, которое получило название **бихевиоризма** (с англ. — поведение). Сторонники этого направления считают, что психология как опытная наука должна ограничить свои исследования только внешне наблюдаемыми реакциями организма на стимулы, получаемые из внешней среды. Традиционная психология, считавшая главным объектом своего исследования сознание и являвшаяся по сути умозрительной наукой, под воздействием экспериментальной психологии вынуждена была признать несостоятельность большинства своих принципов познания. Бихевиоризм утверждал, что все поведение человека представляет собой совокупность реакций организма на стимулы, получаемые извне. Утверждая, что главные методы научной психологии — наблюдение и эксперимент, бихевиористы стали использовать методы математики для обработки данных, полученных в экспериментах, выявляя разного рода корреляции между стимулом и реакцией на него, создавая многочисленные коэффициенты, помогающие типизировать психику на основе объективных данных, а не по наитию психолога.

Бихевиоризм утверждает активность организма, способность к научению и основывает свою аргументацию на главной категории — действие, деятельность. Именно поэтому бихевиоризм оказал самое заметное влияние на гуманитарное знание о человеке, когда это знание основывается на экспериментальном исследовательском поле, независимо от того, какая наука ставит эксперимент: социология, семиотика, антропология, демография и т. д. основополагающие позиции бихевиоризма четко прослеживаются в работах У. Джемса и Д. Дьюи и авторитет этих философов в немалой степени способствовал утверждению бихевиоризма как одного из наиболее популярных направлений современной психологии.

Творчество Д. Дьюи способствовало и тому, что разрушился фундаменталистский предрассудок по отношению к духовной культуре, и к философии в особенности, предполагающий наличие устойчивых оснований в этой области, которые не могут быть изменены или по-другому истолкованы. Его мысль о том, что идеи, концепции не константны а изменяются в связи с тем, что они являются инстру-

159

ментами для решения каких-то необходимых человеку проблем, открыла новый подход к пониманию всего духовного производства. Обращение к активной и деятельной природе человека способствовало разработке эвристических возможностей теории деятельности; рассмотрение поведения человека в рамках бихевиоризма — развитию современного научного подхода к человеку, а также — развитию идей кибернетики, как проблемы управления в больших динамических открытых системах.

Литература

Дьюи Джон. Школа и общество М., 1922.

Джемс Уильям. Прагматизм. М., 1910.

Джемс Уильям. Вселенная с плюралистической точки зрения М., 1911.

2.5. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ МАРКСИЗМА

Учение К. Маркса и Ф. Энгельса, как система взглядов о революционной борьбе рабочего класса против капитализма в целях построения коммунизма, нашло в XX веке своих ревностных сторонников и продолжателей.

Исходя из формулировки Ф. Энгельса, гласящей, что миропонимание К. Маркса — это не доктрина, а метод, необходимо четко различать метод — учение самих основоположников марксизма — от его последующих интерпретаций и развития В. И. Лениным, а также маоистами, еврокоммунистами и последователями других течений общественной мысли.

Идеи К. Маркса как мыслителя принадлежат как XIX, так и XX веку, и в этом — истинная причина сегодняшних противоречий марксизма. Несомненно, определенная абсолютизация позитивистских подходов в социальном анализе, предсказание исчезновения средних классов, как впрочем и целый ряд других положений марксизма, ныне явно устарели. Однако взгляды К. Маркса на социальные законы как на законы-тенденции, на свободу как освобождение человека; на общественную науку как на критическую социальную теорию; на практику, а также на отчужденный труд и отчужденную политику сегодня даже более актуальны, чем при его жизни. Именно поэтому нельзя не согласиться с французским философом-марксистом Л. Альтюсером, который еще в 70-х гг. XX в. писал, что кризисная ситуация в любой теории — предвестник качественного скачка в ее развитии.

160

Ленинский этап философии марксизма. Марксизм в XX веке обычно называют ленинским этапом. Данное обстоятельство подчеркивается названием "марксизм-ленинизм". Действительно, **В. И. Ленин** (1870—1924) постоянно говорил о своей верности марксистскому анализу исторического процесса. Вместе с тем, он, как и все его последователи, неизменно подчеркивал необходимость творческой разработки теории К. Маркса в неразрывной связи с насущными практическими задачами, которые выдвигает история перед рабочим классом и коммунистической партией. Рассматривая учение марксизма в качестве методологии познания и изменения социальной действительности, В. И. Ленин и его соратники исходили из всех основных его принципов как единственно верной революционной теории трудящихся масс. Наиглавнейшим из этих принципов В. И. Ленин рассматривал материалистический подход к действительности, который представляет собой: максимально полный охват событий, исключающий односторонность; изучение тех явлений и процессов, которые имеют особую важность для деятельности широких трудящихся масс: необходимость при изучении любых процессов вскрывать материальную основу — производственные, экономические отношения; уметь видеть за движением отдельных людей и небольших коллективов положение и интересы больших общественных групп — классов; понимать и оценивать развитие общества с их позиций.

В. И. Ленин считал необходимым последовательно придерживаться диалектико-материалистического подхода к явлениям жизни. Он полагал, что конкретный анализ конкретной ситуации — коренное условие научного анализа и практической деятельности. Как и основоположники марксизма, В. И. Ленин считал, что, анализируя любой социальный процесс, необходимо ознакомиться со всеми выводами, накопленными наукой, и с оценкой этого процесса представителями различных классов. Только определив социальную природу и классовое содержание процесса, только выявив его противоречия и основные политические тенденции можно успешно двигаться вперед.

Всемерная политизация учения К. Маркса и Ф. Энгельса, свойственная В. И. Ленину и его последователям, была характерна и для теоретиков Социтерна, еврокоммунизма, революционной

демократии, маоизма и др. Эти направления не признавались как подлинно марксистские на том основании, что в большинстве своем они отрицали положе-

161

ние о **диктатуре** пролетариата, которое В. И. Ленин, и его последователи считали стержневым положением теории и практики марксизма.

В свою очередь, сами теоретики, "отлученные" ленинистами от марксизма, критиковали КПСС и мировое коммунистическое движение за приверженность догматическому марксизму и ленинским принципам.

Демократический социализм. Один из лидеров и теоретиков Социнтерна (Социалистического интернационала) — **Майкл Харрингтон** (1928—1989), отвергая "несоциалистический социализм", который сложился в СССР и других странах Восточной Европы, защищал основы демократического социализма, который принципиально сочетается с демократией и демократическим контролем во всех сферах жизни. М. Харрингтон видит корни такого социализма в работах Маркса. При этом он убежден, что большое количество вновь возникающих проблем нельзя было предвидеть ни Марксу, ни даже сотням самых смелых социальных мыслителей. Ратуя за "новое" прочтение Маркса, американский мыслитель считает, что лейтмотив марксова освобождения труда как залога всеобщего освобождения, остался. Более того, такое освобождение, по мнению Харрингтона, представляется сегодня самым важным условием сохранения среды обитания человечества. Свобода для теоретиков Социнтерна — это принятие повышенной ответственности за судьбу мира.

Развитые Социнтерном идеи демократического социализма, или социализма с человеческим лицом, в последнее время все чаще берут за основу многие партии и движения, переосмысливая и адаптируя их к новым условиям. Представляет интерес, в частности, видение роли рынка как инструмента подлинной максимизации свободы выбора индивидов и сообществ в условиях социализма. Совмещение рынка с социализмом будет оправданным, считают теоретики демократического социализма, если рынок не будет рассматриваться как некий автоматический и безошибочный механизм выбора, исключающий допустимые средства его регуляции в интересах больших групп людей. Ратуя за демократический социализм, его теоретики уверены, что коллапс социалистической идеи в том виде, как это характерно для бывшего СССР и стран Восточной Европы, будет преодолен, **ибо без социалистической** перспективы в новом ее оформлении будущее человечества во многом проблематично.

Еврокоммунизм. Идеологи еврокоммунизма (А. Лебль,

162

Фетчер и др.) в поисках новых форм марксизма пересмотрели тезис Маркса о всемирно-исторической роли пролетариата как могильщика капитализма. Обосновывая положение о депролетаризации современного населения, об утрате пролетариатом революционной роли, идеологи еврокоммунизма отводили главенствующую роль в общественном развитии интеллигенции.

Важным моментом идеологии еврокоммунизма следует считать и теорию плюрализма и полицентризма марксизма. Еврокоммунисты доказывали, что марксистское учение не должно иметь какого-либо единого центра, выступающего единственным пророком социализма. Они полагали, что марксизм должен самостоятельно разрабатываться там, где он применяется. Соответственно, есть смысл говорить о национальных моделях социализма и национальных вариантах марксистского учения. Так, ленинизм — русский вариант марксизма, но есть и французский, и африканский, и китайский и многие другие.

Национально-освободительные партии Африки и Азии тоже часто объявляли себя марксистскими. Одним из выдающихся представителей этого направления движения в Африке был **Франц Фанон** (1925—1962). Вместе с национализмом во взглядах Ф. Фанона имеет место отчетливо выраженное антиимпериалистическое содержание, где главным является борьба за освобождение от империалистического гнета, за утверждение человеческого достоинства, попираемого колониализмом.

Ф. Фанон выступает сторонником ориентации на социализм, открывающей, как он полагал, широкие возможности для создания новой системы ценностей, в которой человек, свободный эксплуатации, от расовых предрассудков становится социально активным творцом истории.

К марксизму относили свое учение и **маоисты**. Вообще маоизм претендовал на роль единственно верного учения о национально-освободительном движении и построении социализма в промышленно отсталых странах. Маоизм постоянно подчеркивал, что учитывает национальные особенности общественного развития — китайскую специфику борьбы. Для маоизма особенно характерны идеи о централизации и авторитаризме управления, о приоритете политики над экономикой, абсолютизации роли армии в жизни общества, о делении всех стран на бедных и богатых и их современной борьбе.

Таким образом, в рамках марксистского направления общественной мысли возникло и развивалось несколько

163

конкурирующих друг с другом за идейное влияние и лидерство течений. При всех идейно-политических разногласиях, они были в целом едины в своих представлениях о сущности и роли человека

Марксизм нередко упрекают в том, что он концентрирует внимание на рассмотрении развития больших социальных систем — классов, наций, государств, общества в целом, игнорируя значение их личностного компонента. Такие упреки не являются вполне справедливыми. Однако ни сами основоположники марксизма, ни В. И. Ленин, ни тем более теоретики демократического социализма ни в коей мере не преуменьшали реального значения человеческих личностей, поскольку за любым общественным отношением явственно выступают конкретные лица (индивиды и группы). Рассматривая человека деятельным, социально-активным существом, марксизм понимает под человеческим "Я" не что-то особое, изолированное страдательное и рефлектирующее, а только то, что находится в единстве с коллективным, общественным "Мы". В этой связи нельзя не видеть, что подчеркивание социального (коллективного) в марксистском определении человека, на практике приводило и приводит к тому, что целью развития чаще всего объявляется социум — коллектив, класс, иная общность общественной системы. Человек же чаще всего становится средством, даже "игрушкой" созданной им социальной среды. Такого рода концепция, прежде всего, на руку современной техногенной цивилизации.

Проблема человека в марксизме-ленинизме решается только в связи с обществом и только на его основе. При этом общество здесь строго конкретная общественно-экономическая формация, закономерная смена которой в ходе естественноисторического процесса приводит к изменению и общества, и самого человека. Согласно марксистам, родовая сущность человека не заключена в нем как отдельном, обособленном существе, а является "совокупностью (ансамблем) общественных отношений", имеющей свое объективное содержание, несводимое к содержанию деятельности индивидов. Соответственно, каждый человек — не частичный носитель своей социальной сущности. Он воплощает в себе социальную сущность в целом. Согласно марксистской теории, общественные отношения, существуют как предметно-деятельные отношения. Только в деятельности и общении человека с другими людьми осуществляется объективирование его сил и способностей и присвоение или овладение силами и способностями других. С

164

точки зрения марксистов, сущность человека определяется теми социальными условиями, в которых он находится. Человек таков, какова окружающая его общественная среда. понимаемая в широком плане как историческая эпоха, социальный строй, классовые и групповые интересы, и в узком плане — как индивидуальные условия и особенности его развития. Соответственно, социальная сущность человека не может быть постоянной. Изменение ее — это диалектический процесс человек не только продукт обстоятельств и воспитания, он и сам изменяет общественную среду и себя. Другими словами, в какой мере человек изменяет природу и социальную среду, приспособляя их к себе, в такой мере меняется и сам человек. Признание общественного характера (социальной сущности) человека в марксизме не исключает, как уже отмечалось, индивидуального (личностного) измерения им человеческого бытия.

Правда в этом случае внимание не концентрируется на личности самой по себе. Марксисты показывают неразрывную связь между сознанием общественного богатства и развитием богатой человеческой индивидуальности, про которую В. И. Ленин сказал, что это такая личность, которая должна "все уметь делать и всем интересоваться". Кроме того, марксизм подчеркивает, что все личности так или иначе, в той или иной степени субъекты деятельности — труда, познания, общения. Однако личность выступает субъектом деятельности не изолированно, сама по себе, а лишь как часть социального коллектива (нации, государства, партии, класса, производственной бригады). Поэтому ее индивидуальное развитие возможно только в коллективе и на его основе. Конкретная же роль личности всегда зависит от того, как она сама воспринимает и оценивает свое положение в коллективе, какие выводы и практические шаги она делает. По Ленину, человек, гражданин тот, кто умеет возвышаться до понимания общих интересов своего класса и отстаивать эти интересы весьма умно. Именно поэтому для него человек, сознающий своего рабства я прозябающий в молчаливой и бессознательной покорности, есть просто раб. Человек, сознающий свое рабство и примирившийся с ним, восторгающийся своей жизнью и своими добрым и хорошим господином, есть холоп, хам. Но человек, осознавший свое положение и борющийся против него, — это революционер.

Проблемы свободы. Важным вопросом, который ставится и решается марксистской теорией, является вопрос о

165

свободе в деятельности людей, об условиях ее осуществления для каждого человека. Марксистские ученые связывают свободу личности с целеустремленной деятельностью. При этом в своем понимании личной свободы они следуют марксову положению о том, что именно в деятельности человек осуществляет "свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю". Свобода личности определяется марксизмом как способность человека достичь, реализовать свои цели. Марксистские ученые показывают, что любой сознательный поступок человека осуществляется на основе овладения знаниями, умениями, навыками исполнения той или иной конкретной деятельности. только на основе этих его знаний и опыта формируются цели человека, которые выступают звеном, связывающие прошлое с настоящим и через него с будущим. Цели человека одновременно и обусловлены существующим положением вещей и представляют собой выход за его пределы, что создает для человека известное многообразие, набор возможностей. Выбор из этого многообразия и есть условие свободы человека, но, еще не сама его свобода.

С точки зрения марксизма, выбор еще не является показателем свободы человека, он сам должен быть свободным. И чем полнее и точнее оцениваются действительные возможности общественного развития, средства, предоставляемые обществом в распоряжение человека, тем свободнее он в своем выборе, тем больший простор открывается для выдвижения целей и нахождения необходимых средств, тем значительнее перспективы его стать свободным. Следовательно, **свобода личности в марксизме неотделимо от свободы общества. Человек в той мере свободен, в какой свободно общество, в котором он живет.**

Обосновывая положение о взаимосвязи свободы личности с объективными условиями жизни людей в обществе, марксизм считает, что подлинной основой всех свобод является "свобода жить", свобода от нужды, свобода от эксплуатации и от неуверенности в завтрашнем дне. Они характеризуют историю как процесс осуществления свободы, человечество становится все более свободным по отношению к природным и общественным закономерностям, познает их, используя эти знания для реализации своих целей, но в условиях господства частной собственности и эксплуатации человека человеком — рост свободы для общества оборачивается утратой ее большинством людей. Причину этого марксизм видит в отчуждении людей.

166

Теория отчуждения. Понятие "отчуждение" многозначно. В марксистской литературе это понятие употребляется, по меньшей мере, в трех основных значениях:

во-первых, под отчуждением чаще всего понимают любое опредмечивание человеческой деятельности, когда всякое проявление деятельности человека, любой результат труда принимает некую материальную форму и, следовательно, отделяется, отчуждается от него как творца;

во-вторых, под отчуждением понимают овеществление субъекта, ограничение его активно-творческого начала, порабощение человека продуктами его же собственной деятельности;

в-третьих, отчуждение обозначает психическое состояние человека, не чувствующего себя свободным в своих действиях, сознающего себя объектом манипуляции каких-либо внешних сил.

Все эти значения взаимосвязаны и в то же время существенно различаются, что позволяет применять их в довольно широком плане.

Так, например, многие сторонники идеи демократического социализма усматривают в отчуждении один из основных атрибутов человеческого предметного существования, истолковывают отчуждение как внеисторическую категорию, считая, что отчуждение неустранимо, и социум отнюдь не приводит к ликвидации отчуждения. В то же время, В. И. Ленин вслед за К. Марксом утверждает, что **единственная причина, порождающая отчуждение, — частная собственность на средства производства.** Первая форма отчуждения — это отчуждение продуктов труда, которые, будучи произведены человеком, ему уже не принадлежат. Вторая форма отчуждения — отчуждение трудовой деятельности. Это так называемое самоотчуждение. Поскольку продукты труда отчуждаются, они не принадлежат рабочему, то и труд человека обретает значение принудительного труда. Труд становится не удовлетворением потребности в труде, а только средством для удовлетворения других потребностей в сохранении физического существования (еда, питье, одежда, др.), т. е. функций, которые присущи и животным. Значит, вместе с отчуждением труда отчуждается и родовая жизнь человека. Третья форма отчуждения — следствие отчуждения продукта труда и родовой сущности человека — отчуждение человека от человека. С точки зрения марксистов, в условиях капитализма не создается основ для коллективных форм жизни человека,

167

поскольку капитализм порождает лишь суррогаты коллективности, "мнимую коллективность" Только упразднение частной собственности и замена ее общественной, устраняют основную причину отчуждения В результате возникает подлинная коллективность и человек впервые получает возможность для созидательной творческой деятельности, которая устанавливается при социализме

Социализм как снятие антагонизмов общества. С точки зрения марксистов, социализм в основном ликвидирует антагонизм между личностью и обществом, хотя единство общества и личности еще не является полным, а противоречия между личностью и обществом неантагонистический характер. Именно социализм, считают марксисты, закладывает основы для формирования подлинной коллективности. Однако только с полной победой коммунизма можно будет говорить о подлинной коллективности всех групп и организаций.

Согласно марксистской теории, с построением коммунизма складывается неразрывное единство общества и личности. Коммунизм уже не подавляет свободу, не нивелирует индивидуальное развитие своих членов. Единство общественных и личных интересов позволяет превратить объективные требования общественного движения во внутренние побуждения личности. Это значит, что человек самостоятельно ставит себе цели и начинает действовать свободно, становится непосредственным творцом общественной жизни. В результате — открывается простор для безграничной реализации всех способностей человека в его свободном развитии. Теоретики марксизма пытаются заверить, что только коммунизм может обеспечить проведение в жизнь принципа "все во имя человека, все для блага человека". То есть, впервые в истории общества человек вместо средства станет целью общественного развития.

Таким образом, можно видеть, что марксизм и в XX веке в своем анализе проблем человека исходит из социоцентрической установки. Для марксистской теории значим общий план истории, большие

социальные общности — классы, нации, государства. Человек же как бы получает свою ценность целиком от общества. Именно поэтому для марксизма отдельный человек есть лишь соотносительное с социальным коллективом существо, где он — центр пересечения общественных отношений, в которых он формируется и живет. Правда, теоретики демократического социализма, подчеркивая приоритет коллектива над человеческим индивидом, в то же время ратовали и за усиление

168

индивидуальных прав и свобод личности в обществе. В марксизме обосновывается идея о том, что основание подлинной человеческой жизни образует коллективная практическая деятельность, а поэтому коллективность есть аутентично-родовой способ такой жизни людей. Теоретически эти положения исключительно самоценны и гуманны и вряд ли могут вызвать серьезные возражения. Однако опыт практического претворения этих идей в СССР и других странах так называемого реального социализма показывал, что вместо коллектива как формы организации жизнедеятельности, средства развития и возвышения человека, возникли коллективы как средства подавления всякой индивидуальности, как формы обезличивания и усреднения человека. Если в теории марксизма целью развития объявлялся человек, а наиболее подходящим средством этого развития — коллектив, то на практике все было наоборот: высшей целью становился коллектив, а человек был его средством, объектом воспитания и того, что стояло за этим коллективом — системы партийно-государственной бюрократии.

Понятно, что такая "практика" отношения к человеческой личности не прибавляла авторитета ни социализму, ни, обосновывающему его, учению марксизма-ленинизма. Вместе с тем, нельзя не видеть, что свойственное марксизму постоянство в утверждении идеала социализма занимает достойное место в системе идейных устремлений XX века.

Марксизм и его сторонники "с другого берега". Тем, кто будет изучать историю философии XX века, предстоит проанализировать действительное влияние марксизма на философские школы и направления, развивавшиеся в этот период. О влиянии философии К. Маркса на становление взглядов заявляли практически многие авторы. Одни начинали как сторонники марксизма, другие — как его противники, но все выразили свое отношение к марксизму, особенно когда это касалось политических доктрин марксизма-ленинизма. Знаменательно, что отношение к марксизму у одного и того же автора нередко на протяжении десятилетий менялось на противоположное. Особенно ярко это прослеживается на современной католической философии, которая начинала с проклятий в адрес безбожного коммунизма и его авторов, а в конце века обратилась к марксову решению таких проблем как снятие отчуждения, анализу родовой сущности человека и другим, не менее значимым. Наиболее характерный тому пример — работы Римского папы Иоанна-Павла II.

169

Однако, настоящая драма идей в соединении с трагическими человеческими судьбами начинается не здесь, где свое отношение к марксизму выявляют философские школы и направления, весьма далекие от него, будь то экзистенциализм, персонализм, интуитивизм или прагматизм. Идеи марксизма с первых дней его существования пытались монопольно присвоить определенные политические круги, представлявшие конкретные партии. Вначале это была германская социал-демократия, потом ВКП(б), позже Компартия Китая, а также ряд других партий, называющих себя ленинскими или партиями нового типа. Сложилось мнение, что только они вправе решать, чьи труды представляют собой "дальнейшее плодотворное развитие идей К. Маркса", а кто является оппортунистом или, что еще хуже, "ревизионистом бессмертных идей". Борьба "за чистоту марксизма-ленинизма" была удобной формой, прикрывавшей вульгарную борьбу за власть и влияние в партийных рядах. Догматизированный марксизм, который характеризовал философские основы политических программ большинства компартий ленинского типа, дал историкам философии много материала, убедительно свидетельствующего о том, что преследовались любые взгляды, казавшиеся партийной элите угрожающими для их безраздельного господства.

Так, в самом начале XX века в число "оппортунистов, дураков и старых баб II Интернационала" (цитируются слова В. И. Ленина) попали ученики и душеприказчики Маркса и Энгельса К. Каутский и Э. Бернштейн, резко критиковавшие тактику большевиков на форсирование пролетарской революции в России в 1905—1907 гг. Потом ревизионистом становится немецкий социал-демократ Г. Кунов, сомневавшийся в правильности ленинского вывода о том, что диктатура пролетариата может быть определена как особая форма классового союза горстки промышленных рабочих и огромной крестьянской массы. Несколько позже РКП (б) и партии Коминтерна определили, что главную опасность представляет ревизионизм, покушавшийся на вывод о необходимости установления диктатуры пролетариата и монопольном положении партии в период перехода к социализму. Всех, сомневавшихся в надобности диктатуры пролетариата, устанавливаемой после победоносной пролетарской революции, относили к ревизионистам или оппортунистам. Поэтому подавляющее большинство социалистических партий Европы, добившихся реализации реальных социальных программ, улучшавших поло-

170

жение трудящихся масс, были объявлены немарксистскими.

На основе борьбы с ревизионизмом были сфабрикованы дела Троцкого и Бухарина, Рыкова и Каменева, равно как и многих других партийных лидеров в Европе и других странах мира В 20-е гг, когда складывался клан "верных ленинцев" в борьбе с философской группой Деборина, названного "меньшевиствующим идеалистом", за то, что он последовал философскому завету Ленина и стал всерьез изучать Гегеля, вместе с ним от философии были отлучены на многие годы наиболее эрудированные и талантливые молодые исследователи, не отличающиеся лояльностью по отношению к "генералам от философии", создававшим на протяжении десятилетий в философии жесткий режим казармы, с его всеобщим доносительством и восторгом по поводу любого решения, принятого властями. Пожалуй, одной из наиболее интересных фигур является **Антонио Грамши** (1891—1937) — видный деятель международного рабочего движения и основатель итальянской коммунистической партии, заключенный в тюрьму режимом Муссолини и оставивший в своем творческом наследстве кроме знаменитых "Тюремных дневников" много философских и публицистических произведений. Грамши известен как интерпретатор философии К. Маркса — как **философии практики**. Он считал, что марксизм — не только руководство к действию для переделки мира рабочими, но и особый тип мировоззрения и, одновременно с тем, основа для формирования новой духовной культуры. Рассматривая под этим углом зрения деятельность партии в СССР в первые годы после Октября, он критически оценивает многое из того, что происходит в СССР. Поэтому работы Грамши смогли увидеть свет и стали известны марксистским читателям и исследователям только в период оттепели (конец 50 начало 60-х гг.), когда вышел в свет трехтомник его произведений. Однако подлинное исследование творчества Грамши еще впереди, ибо большая часть работ, где анализировалось его наследие, тесно связана с политической конъюнктурой, а не с непредвзятым научно-философским анализом.

Немалый интерес представляет творческий путь **Георга (Дьёрдь) Лукача** (1865—1971), которого называли ревизионистом не один раз и за разные "прегрешения": сначала за то, что он считал К. Маркса гегельянцем больше чем материалистом. Несколько позже он начал выражать взгляды на эстетику, весьма далекие от вульгарного социологизма и

171

ленинской трактовки духовной культуры как особой формы классовых битв. В последний период жизни он стал ревизионистом, потому что принял сторону И. Надя и вошел в состав его правительства в Венгрии 1956 г. Так один из талантливых исследователей-марксистов, обладающий огромной эрудицией и высокой философской культурой практически весь свой творческий путь проделал под знаком ревизионизма.

Роже Гароди, деятель французской коммунистической партии, один из немногих, умевший на равных полемизировать с эрудированными философскими мэтрами вроде Ж.-П. Сартра, Г. Марселя и других,

создавший не одну блестящую философскую работу (вспомним хотя бы переведенную на русский язык "Граматику свободы", 1952) также оказался ревизионистом и лжемарксистом как только усомнился в непогрешимости политического курса КПСС.

К числу ревизионистов послевоенных лет необходимо отнести **Милована Джиласа, Леона Колаковского, Эдварда Карделя**. Джилас одним из первых среди марксистов нового поколения исследовал новый паразитический класс — партократию. Напомним, что он написал свою работу примерно на 10—12 лет раньше, чем Р. Миллс "Властвующую элиту", поднимающую эти же проблемы, но на материалах западного мира. Работа Миллса имела огромную популярность во всем мире, в том числе и в СССР. Работа же Джиласа до сих пор неизвестна большинству гуманитариев. Э. Кардель усомнился в выводе Ленина о неизбежности войн и революций в эпоху перехода к социализму, поэтому была запрещена во всем коммунистическом мире его работа "Социализм и война", однако затем на практике тезис о мирном сосуществовании стран с разными социальными режимами достаточно успешно проводился в жизнь всеми социалистическими странами. Л. Колаковский считал, что "учение о диктатуре пролетариата представляет собой чудовищный нарост на философии марксизма я никоим образом логично не вытекает из самого духа этого течения".

Особое недовольство официальной философии марксизма-ленинизма в 60—70 годы вызывали работы тех исследователей, в которых комментировались ранние труды К. Маркса, в частности "Экономическо-философские рукописи 1844 г.", вошедшие в научный оборот спустя сто с лишним лет после их написания. В этих работах рассматривались проблемы отчуждения человека от его родо-

172

вой сущности, вызванные, прежде всего, разделением труда и превращением человека в товар "рабочая сила", а также проблемы практики, так, как это понимал ранний К. Маркс, а не поздний В. И. Ленин. Особенно драматична судьба целой группы исследователей философии, сплотившейся вокруг философского и общественно-политического журнала "Праксис". Они рассматривали практическую деятельность людей не в ее грубо овеществленной форме, приносящей определенный утилитарный эффект, так, как это было характерно для прагматизма, а затем, в более позднее время и для марксизма-ленинизма, а как деятельность свободной творческой самопознающей личности, что, по их мнению, и являлось единственной формой реальности.

Поколение за поколением в рядах марксистско-ленинской философии проходило через жесткое сито партийно-номенклатурной селекции и к вершинам пирамиды философского Олимпа допускались лишь наиболее проверенные, доказавшие свою преданность и верность знамени. Не зря одна из наиболее известных работ **А. Зиновьева**, уже не ревизиониста, а одного из первых диссидентов-философов, называлась "Зияющие вершины" и в ней рассказывалось о жизни и деятельности в Институте Философии АН СССР.

Парадоксально, но факт, что наиболее способные и смелые исследователи, горевшие желанием сделать марксизм аутентичным и отвечающим практическим задачам современности, неукоснительно выбрасывались из рядов КПСС, делая ее в философском отношении все более догматичной, начетнической и консервативной организацией, замкнутой на себе и своем существовании, что и предопределило впоследствии ее мгновенную гибель. В число неугодных попадали, чаще всего, труды молодых исследователей, обращавшихся при написании своих диссертаций к работам К. Маркса, как это, например, было с работами Б. А. Грушина и Э. В. Ильенкова. Так было и с и, кто начинал заниматься новыми областями философского знания, будь то социология, социальная психология, теория деятельности, не говоря уж о философском осмыслении кибернетики, семантики, генетики или биологии. Ожесточенная борьба велась с теми, кто осмеливался выступать против политического курса КПСС, а также осуждать вмешательство СССР в дела Венгрии в 1956 или Чехословакии в 1968 гг. Однако молодые исследователи, несмотря на ожидаемые репрессии, пытались осмыслить при-

173

чины многих неудач реформирования советского общества

В творческом наследии одного из наиболее талантливых публицистов Л В Карпинского, жизнь и творческий путь которого нуждаются в серьезном исследовании, имеются знаменательные слова о роли партии она "разрешает нам работать, отпускает средства и определяет цели труда преследуя свою прибыль в форме места в идеально-управленческом звене общества Трудовые коллективы работают на основе подаяния ее резолюция"

Даже такой неполный обзор развития марксизма в XX веке выявляет не только действительный вес, авторитетность и значимость философии марксизма, оказавшей несомненное и многостороннее влияние на развитие философского знания современности, но и дает возможность предостеречься от повторения ошибок, результатом которых вначале произошло перерождение власти, а затем бесславно завершен социальный эксперимент "построения социализма в одной отдельно взятой стране"

Литература

Ленин В. И. Империализм как высшая и последняя стадия капитализма.

Сталин И. В. Вопросы ленинизма Изд.11.

Давыдов Ю. Н. Труд и свобода М. , 1963.

Гароди Р. Грамматика свободы М., 1950.

2.6. ПСИХОАНАЛИЗ, НЕОФРЕЙДИЗМ. ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

З. Фрейд — Г.-К. Юнг — К. Хорни — Э. Фромм — М. Хоркхаймер — Т. Адорно — Г. Маркузе

Философия психоанализа — одно из наиболее известных направлений в европейской философии XX века, оказавшее самое существенное воздействие не только на многие философские школы, но и: на всю духовную культуру — искусства я литературу, театр и музыку, политические доктрины к разнообразные общественные движения Популярность психоанализа породила и популярность разнообразных психологических служб в западном мире

Отличительная особенность психоанализа состоит в том, что он обращен к человеку, защищает человеческую психику во всем ее многообразии.

Основатель психоанализа З. Фрейд — врач-психиатр,

продолжатели его философских традиций Карл-Густав Юнг. К. Хорни и Эрих Фромм также были практикующими врачами-психоаналитиками, однако философия психоанализа шире утилитарной цели врачебной помощи Кроме динамической концепции психики и создания эффективных методов лечения неврозов, психоанализ сформировал немало концепций и оригинальных гипотез, связанных с проблемами философской антропологии, философии. Культуры, философии жизни, сделал далеко выходящие за рамки врачебной деятельности выводы, которые вызвали бурю споров, не прекратившихся и до настоящего времени.

Зигмунд Фрейд (1856—1939) родился и прожил практически всю свою жизнь в Австрии, только после захвата в 1938 г Австрии фашистами он эмигрировал в Великобританию. Большая часть жизни З. Фрейда была связана с Веной, где он учился в гимназии, окончил медицинский факультет Венского университета, работал, здесь вышла в свет его первая фундаментальная работа по психоанализу "Толкование сновидений" (1899 г), которую до сих пор считают своей библией все психоаналитики. Из Вены З. Фрейд предпринимает шаги, направленные на создание международных организаций врачей-психоаналитиков, которые и сейчас действуют практически во всем мире. Здесь же было опубликовано подавляющее большинство его работ, как медицинского, так и философского характера, которые ввиду Их чрезвычайной популярности сразу же переводились на разные языки, в том числе и на русский.

Творчество Фрейда, как философа можно разделить на два этапа первый период касается создания концепции бессознательного (конец XIX в до 1920 г.), когда на основе своих экспериментальных данных, автор делает вывод о существовании в психике каждого человека достаточно четко выраженных структурных образований, которые он называет — сознание, предсознание и бессознательное. В противовес рационалистической европейской философской традиции З. Фрейд уделяет особое внимание именно бессознательному, определяя его как ту часть психики, в которую вытеснены неосознанные желания человека, имеющие иррациональный и вневременной характер.

Реализации этих желаний и идей мешает та часть психики, которую Фрейд назвал предсознанием. По его мнению это разумное Я, олицетворяющее память и мышление человека. Главная задача предсознания заключается в том, чтобы осуществлять цензуру желаний, характеризующих бессознательные стремления человека. Именно здесь нахо-

175

дится источник конфликта человека с самим собой, поскольку бессознательное подчинено принципу удовольствия, а предсознание считается, в первую очередь, с реальностью Его задача — обуздать желания бессознательного, не дать им проникнуть в сознание и реализовываться в какой-то деятельности — ибо именно они могут стать источником невротического поведения Фрейд называл их компромиссом, в котором бессознательное и предсознание пытаются найти выход

Анализируя бессознательное, З. Фрейд вводит в широкий философский обиход учение о либидо для обозначения сексуального желания или полового инстинкта, фрейдистская философия трактует его как такой вид энергетики человека, который оставляет неизгладимый след на всей его жизни. Позже Фрейд связал с либидо не только эротическую любовь, но и все другие виды любви — себялюбие, любовь к детям, родителям, вообще к человечеству.

Исследуя либидо, З. Фрейд делает вывод, что этот импульс может быть, во-первых, разряжен в каком-то действии, во-вторых, подавлен и вытеснен назад в бессознательное, в-третьих, — сублимирован, то есть переключен на другие, более высокие сферы деятельности людей: искусство, мораль, политику. Отсюда главный вывод философии психоанализа: вся человеческая культура создана на основе биологически детерминированного процесса превращения сексуального инстинкта человека в другие, сублимированные виды деятельности. Это позволило ему охарактеризовать европейскую культуру как культуру, созданную невротиками, людьми, чьи нормальные сексуальные влечения были в свое время подавлены и затем трансформировались в замещенные виды деятельности.

Во втором этапе творчества (1920—39 гг.) З. Фрейд уточняет концепцию бессознательного, включая в сферу инстинктивных импульсов первичные космические позывы — Эроса и Тантоса (жизни и смерти). Наиболее существенная разработка этого периода — динамическая концепция психики человека, имеющая такие структуры как id — оно, ego — Я и super-ego — Сверх-Я. Оно, по мнению З. Фрейда — кипящий котел инстинктов, рождающий все последующие противоречия и трудности человека. Структура Я призвана реализовать (запрещать) импульсы Оно, согласуй их с требованиями той социальной реальности, в которой живет человек, а структура сверх-Я выступает как судья, общественный надзиратель над всей психикой человека, соотнося его мысли и поступки с существующими в

обществе нормами и образцами поведения, рассматриваемыми человеком как образец для подражания. Каждый из "этажей" психики человека живет своей жизнью, но реализация плодов их деятельности чаще всего искажена, ибо жизнь человека в обществе подчинена не его биоэнергетике, а тому культурному окружению, в которое он включен. Вся европейская культура, по мнению Фрейда, является культурой запрета и все главные табу касаются именно бессознательных импульсов, поэтому развитие культуры предполагает развитие неврозов и несчастий людей, ведет к увеличению чувства вины каждого человека, отказу от собственных желаний.

Сам Фрейд признавался, что на него оказала значительное влияние философия жизни Ф. Ницше. Исследуя глубинные стороны сознания автора книги "Так говорил Заратустра", Фрейд рассматривал ее не только с позиций философского анализа, но и как врач-психоаналитик.

Учеником и продолжателем философских традиций психоанализа был **Карл-Густав Юнг** (1875—1961) — швейцарский врач, психолог и философ. В течение ряда лет Юнг работал вместе с Фрейдом как практикующий врач и одновременно как один из приверженцев философии психоанализа. Вместе с Фрейдом они посетили Америку, создав там международную психоаналитическую организацию, однако, вскоре после их триумфального завоевания Америки, Юнг и Фрейд разошлись в своих взглядах на природу бессознательного, на понимание либидо, на первичные формы адаптации человека к окружающему его миру социума.

Надо сказать, что во многом критика Г. Юнгом взглядов

Фрейда была справедливой. Внесенные им новые положения в философию психоанализа, по мнению сторонних наблюдателей, существенно укрепили основные положения психоаналитической философии и позволили создать новое, весьма продуктивное направление не только в философии культуры, но и развить аналитическую психологию.

Анализируя бессознательное, Г. Юнг считает неправомерным все психические импульсы Оно сводить к сексуальности, трактовать либидо лишь как энергию влечений, а тем более выводить всю европейскую культуру из сублимаций индивида. В своей программной работе "Метаморфозы и символы либидо" (1912 г.). Юнг называет либидо все проявления жизненной энергии, воспринимаемые человеком в качестве бессознательного стремления или желания. Он показывает, что либидо человека на протяжении

177

жизни претерпевает ряд сложных превращений, зачастую весьма далеких от сексуальности, более того, либидо может трансформироваться и возвращаться вспять в виду каких-то жизненных обстоятельств, что приводит к репродукции в сознании человека целого ряда архаических образов и переживаний, связанных с первичными формами жизнедеятельности людей в еще дописьменные эпохи.

На этой основе создается знаменитая культурологическая концепция Г. Юнга, связанная с пониманием бессознательного как коллективного и безличного, в первую очередь, а уж затем субъективного и индивидуализированного. Коллективное бессознательное находится в основе архетипов культуры, которые нельзя описать, осмыслить и адекватно отразить в языковых формах.) В этом смысле Юнг претендует на создание нового типа рациональности, не поддающегося традиционному европейскому логицизму.

Исследуя соотношение индивидуального и социального бытия человека Г. Юнг приходит к выводу, что в истории человечества развивались две крайних точки зрения на эту проблематику, связанные со спецификой восточных и западных культур. Восток, с его мистическим колесом жизни, реинкарнацией и переселением душ, формирует человека в абсолютизации коллективного бессознательного, принижая всякое личностное начало в человеке.

Западная культура, так, как это сложилось к XIX веку, характеризуется преобладанием рациональности, практицизма и научности во всех сферах бытия, а господствующая в большинстве европейских стран протестантская мораль, основанная на индивидуализме и возвышающая субъекта, в противовес восточной — пренебрежением к коллективно-бессознательным основам культуры. Обращенность европейской культуры к достижению, успеху, к личностной победе приводит к серьезной ломке психики человека.

Вслед за многими другими философами на рубеже XIX—XX веков Г. Юнг повторяет, что европейская культура больна и ее надо лечить. Он предлагает свой путь решения: необходима интеграция сознательного и бессознательного начала в психике человека на научной основе; только в таком случае формируется подлинная индивидуальность, то есть такой человек, который хорошо представляет как особенности своих архетипических основ культуры, так и имеет четкое представление о специфике своих личностных психических особенностей.

Процесс индивидуализации человека напрямую связан с возрастанием роли психологической науки в формирова-

178

нии личности, а также с расширением гуманитарной, собственно культурологической, компоненты общего образования.

Из концепции архетипов культуры вырастает несколько позже теория **менталитета**, успешно разрабатываемая в современной европейской гуманитарной науке. Слово менталитет (с лат. — ум, мышление) обозначает совокупность установок и предрасположенностей человека, социальной группы, этноса чувствовать, мыслить и поступать определенным образом. Менталитет предполагает не только наличие определенных традиций и норм культуры, он включает и коллективное бессознательное, которое определенным образом влияет на поступки людей и на их понимание действительности. Таким образом, во многом благодаря Г. Юнгу, бессознательное и неосознанное в индивидуальной и социальной психике стало равноправным объектом научного исследования и сознание стало пониматься как природное и культурное, как чувственное и рациональное, как сознательное и бессознательное, как личностное и коллективное. Такой подход оказался значительно более эвристичным, нежели господствовавшая до того концепция классического рационализма.

В статье о З. Фрейде Г. Юнг отмечает, что "Фрейд — вещи разрушитель, разбивающий оковы прошлого", что "подобно ветхозаветным пророкам безжалостно низвергает кумиры, безжалостно предаст гласности порчу, поразившую души его современников", а также, подобно Ницше... "дает ответ на вопрос о том, чем был болен девятнадцатый век". Главная же проблема фрейдизма заключается в том, что его автор был не способен предложить действительную позитивную программу, потому что психоанализ разрушает только ложные ценности девятнадцатого века, но Фрейду остался недоступным тот глубоко лежащий пласт психики, который присущ всем людям. Юнг считает, что это произошло оттого, что Фрейд, в первую очередь, выполнял свою культурно-историческую задачу и решение оказалось несовместимым с созданием действительно научной теории. Собственно психоанализ, по мнению Г. Юнга, нуждается для своего утверждения и распространения в догматической твердолобости и инквизиторском фанатизме. Юнг считал, что сделанные Фрейдом открытия произвели на Фрейда необыкновенное, впечатление и он всегда оказался покоренным этой идеей, а науку успешно движет только сомнение.

Таким образом, высоко ценя Фрейда как разрушителя

179

научных мифов XIX века, Юнг считает слабыми все работы Фрейда, претендующие на философию "Тотем и табу" и, в особенности "Будущее одной иллюзии", где Фрейд пытается анализировать сложные явления духовной жизни — мораль и религию как результат вытеснения сексуального инстинкта, сублимацию либидо.

В отличие от фрейдистской концепции культуры, концепция Г Юнга значительно глубже анализирует бессознательное, рассматривая его как определенную совокупность некоторых фундаментальных образов — символов, действительно важных для любой цивилизации (как, например, символ Дерева Жизни). Этот и подобные ему символы не могут быть описаны в сфере инстинктов и коррелируют с определенными нейродинамичными структурами мозга, что доказала экспериментальная психология.

Юнг считал, что особенностью его подхода к изучению коллективного бессознательного является сочетание строгой научности и метода свободных ассоциаций, позволяющих выходить на более высокий уровень научного обобщения. Именно поэтому в последние годы жизни Г. Юнг, в противовес классической каузальной связи, традиционно исследуемой европейской наукой, создает новый подход: **акаузальных синхронных связей**. С его точки зрения, множество событий, особенно в духовной сфере жизни народов происходит синхронно, но не связано с точки зрения причинных связей. Этот подход заинтересовал не только гуманитариев — историков и литераторов, но также физиков, работающих над фундаментальными проблемами атомного деления, таких как В. Паули и Э. Шредингер.

Особое место в дальнейшем развитии философии психоанализа занимают работы Эриха Фромма и Карен Хорни, которые неоднократно заявляли о том, что созданная ими концепция может быть названа фрейдомарксизмом. **Эрих Фромм** (1900—1980) после окончания университета и защиты докторской диссертации по философии работал в Берлинском институте психоанализа, а затем на протяжении нескольких лет в Институте социальных исследований Франкфурта на-Майне, где именно в это время закладывались основы будущей знаменитой Франкфуртской школы. Приход Гитлера к власти заставил практически всех наиболее радикально мыслящих сотрудников выехать за пределы Германии и Э. Фромм уехал из Европы в Америку, где прожил, работая в вузах США и Мексики до 1974 года.

Карен Хорни (1885—1952) также начинала свой творческий путь в Берлинском институте психоанализа и также

180

эмигрировала в США, главным образом, потому что ее леворадикальные взгляды были несовместимы с тоталитарным режимом национал-социализма. К. Хорни начинала как ортодоксальный сторонник З. Фрейда, однако, довольно рано поставила под сомнение главный тезис фрейдизма - биологическую природу бессознательного, показав, что природа бессознательного коренится не в биологической природе инстинктов, а в обществе и его культуре, которые оказывают определяющее воздействие на формирование социокультурных традиций, лежащих в основе характера и ментальности человека. Ей принадлежит заслуга выявления функций бессознательного. Главной из них К. Хорни называет приспособительную, считая, что именно в ней выражаются определенные социокультурные тенденции и сохраняются определенные типы культуры. Поэтому бессознательное связано не столько с инстинктами, сколько с определенными общественными потребностями. В отличие от основателя психоанализа, К. Хорни не была настроена пессимистически по отношению к природе человека и к его невротизму. Она, в соответствии с общей оптимистической традицией, свойственной для американской культуры, считала, что все конфликты разрешимы и видела задачу врача-психоаналитика в том, чтобы помочь человеку решить его проблемы на пути к счастью.

Безусловной удачей К. Хорни является ее многолетний творческий союз с группой талантливых этнографов и культур-антропологов Америки, в первую очередь, с Маргарет Мид и Рут Бенедикт, которые успешно разрабатывали проблемы адаптации подрастающих поколений.

В свою очередь Э. Фромм и К. Хорни использовали работы культур-антропологии для того, чтобы на основе их экспедиционных данных, например о взрослении девочек на Самоа, показать, что многие невротические конфликты определяются социокультурными, а не инстинктивными влечениями, как это утверждал З. Фрейд. Именно эти позиции неофрейдизма сближают его с главным тезисом марксистской философии общества о причинной обусловленности всех явлений духовной жизни социальными отношениями.

Сами фрейдисты нового направления считают, что для них главные идеи марксизма это — отчуждение или товарный фетишизм и овеществление, в которых раскрываются бесчеловечность европейской культуры и общества, основанного на частной собственности. Тезис о социальной природе бессознательного в психи-

181

ке позволяет Э. Фромму и К. Хорни обратить внимание на особенности формирования человека в условиях, когда его человеческая сущность подавлена враждебными ей общественными отношениями. На этой основе вырастает специфический **социальный характер**, который неофрейдисты рассматривают как своего рода проекцию социальной структуры на биологические особенности индивида.

По мнению Э. Фромма, капиталистические отношения формируют такие типичные социальные характеры как накопительский, эксплуататорский, рецептивный и рыночный. Социальный характер является своего рода кристаллизацией психической энергии человека, это — определенного рода соотношение между реально существующими социально-экономическими отношениями и провозглашаемыми в обществе идеалами, и такое соотношение определяет изменение социальных характеров, а наименее изменяющаяся часть социально значимых ценностей составляет основу ментальности.

Обращение к анализу социальных характеров позволило исследователям рационально объяснить почему так разительно отличаются не только народы, живущие в разных регионах, но и внутри одного и того же региона; равно как и найти объективный источник развития культуры, который представляется неофрейдистам как всегда имеющееся реально существующее несовпадение между социальным и индивидуальным характером.

Проблемы социального характера и ментальности стали особенно популярными у современных исследователей тогда, когда заговорили о необходимости модернизации большинства современных стран и когда стало очевидным, что модернизация не удалась.

Учение о характере стало центральным в психоанализе, так как именно в характере оказались синтезированными природные и культурные особенности, в отличие от типов характеров, описанных Фрейдом (Моральный, анальный и генитальный в соответствии с концепцией природных либидозных влечений).

Работы К. Хорни, связанные с ее деятельностью как практикующего психоаналитика, позволили совсем по-другому увидеть особенности женской психологии, специфику взросления девочек-подростков в Америке, найти в качестве главной причины неврозов социальные антагонизмы, а не биологические особенности людей.

К. Хорни считает, что невротические состояния людей вызываются, во-первых и главным образом, социальными

182

болезнями общества, во-вторых, они являются результатом межличностных конфликтов в семье, в-третьих, их вызывает ложная самореализация личности, когда стремления к достижению и возможности реализации не совпадают. Задача психоанализа, — помочь человеку жить в мире и избежать травмирующего влияния враждебной культуры.

Работы Э. Фромма в американский период его творчества принесли ему мировую известность, особенно значимой оказалась книга "Бегство от свободы" (1941 г.), в которой рассматриваются кардинальные проблемы существования человека. Фромм анализирует основные противоречия бытия человека, показывая, что они носят всеобщий характер, потому что уникальность каждого человека и всеобщий характер социума изначально несовместимы.

В связи с тем, что существование человека требует от него ответственности за свой выбор, то человек чаще всего бежит от свободы, передавая ее другим или обществу. Именно это рождает тоталитарные режимы и авторитарные методы управления, гнетущие людей, но вызванные к жизни их собственными усилиями.

В ряде работ Э. Фромм подчеркивает, что у человека есть неизменная сущность, сохраняющаяся как ядро во всех культурах и при всех исторических обстоятельствах, но это не биологически заданная природа, а всегда "вторая природа", собственно человеческий мир культуры.) Воспитание и социализация формируют социальный характер, но человек в состоянии раскрепостить себя от пороков западной культуры и сформировать свои способности к любви, вере и гуманистическому размышлению. Демократия, гуманизм и любовь — вот главные составляющие нового мира, основанного на альтруизме, подлинном бытии людей, свободных от эгоизма, товарного фетишизма и агрессивности.

Обращаясь к читателям, Фромм подчеркивает, что смысл бытия человека — "быть и переживать свою самобытность в акте бытия, а не во владении, накоплении, стяжательстве и потреблении". С тревогой он пишет о том, что сознание современного среднего человека является, главным образом, ложным сознанием, состоящим из вымыслов и иллюзий, а то, что человек даже и не осознает — является настоящей реальностью. Решающую трудность современного бытия Фромм видит в том, что развитие человеческих эмоций значительно отстает от умственного развития человека и этот конфликт приведет человечество к самоуничтожению.

183

Показательно отношение Э. Фромма к другой модной тенденции современности, связанной с широко рекламируемой сайентологией писателя-фантаста Л. Рона Хаббарда рассматривающего человека как машину, которой требуется хороший инженер, нажимающий нужные кнопки. Главная цель жизни, по мнению основателя "нового" учения Рона Хаббарда, считает Э. Фромм — богатство и власть, а это давно доказанный неправильный путь для человечества. Предлагаемые Хаббардом пути, по которым должен идти человек для себя самого, для секса, для группы, для человечества — это пути для счетной машины, а не поиски самого себя. "Дианетика" создана специально для искателей сфабрикованного счастья, она — тупик, в который интенсивно стремятся загнать людей.

В работе "Иметь или быть?" Э. Фромм дает свою классификацию потребностей, подчеркивая их гуманистический характер. Первой потребностью он считает потребность в общении, в межличностных связях, второй — потребность в творчестве, третьей — потребность в прочности и безопасности бытия; четвертой — стремление к употреблению, поиск идентичности, а значит формирование образцов, идеалов, примеров для подражания, пятой потребностью является стремление к познанию и освоению мира. Фромм всесторонне исследует эту потребность и показывает, что если человек не в силах соединить себя с миром в акте творчества, то в нем могут пробудиться разрушительные силы, как ответы на человеческую ситуацию в конкретном обществе, а не как brutальные агрессивные инстинкты.

Франкфуртская школа. Пик популярности трудов представителей этой школы связан с 60—70 гг, особенно в связи с движением молодежного протеста, прокатившемся по США и западно-европейским странам в начале 70-х гг и вызвавшим к жизни как новые направления в социально-гуманитарном знании, так и ряд практических мероприятий государств, начиная от реформ систем высшего и среднего образования и кончая созданием правительственных ведомств по делам молодежи и молодежной политики, направленной на бесконфликтную адаптацию молодежи в современное общество.

Наиболее известными представителями франкфуртской школы являются три автора: Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно и Герберт Маркузе. Все они начинали свою научную карьеру в Институте социальных исследований Франкфурта на-Майне. Все они являются носителями вы-

184

сокой философской культуры, характерной для немецких авторов. На становление их взглядов оказали существенное влияние А. Шопенгауэр и Ф. Ницше, К. Маркс и З. Фрейд, а также экзистенциализм М. Хайдеггера. Центр их философствования — человек в современном тоталитарном обществе и выявление возможностей превращения западного индустриального общества в свободную ассоциацию индивидов, где каждый сможет проявить свои возможности творчества.

Франкфуртская школа создает **критическую теорию общества**, основы которой закладываются еще в догитлеровской Германии, а затем развертывается главная аргументация в ряде работ, вышедших в США. По мнению авторов критической теории общества, все, существовавшие до сих пор социальные теории на основе заложенных еще Декартом принципов рационализма, пытаются создать такие общественные теории, которые имеют целью согласование наличного бытия общества с его мыслительными коннструкциями, а так как бытие и его идеальная модель когда не тождественны, то все предшествующие философские теории оказываются несостоятельными. Точка зрения критической теории общества основывается на гегелевском противоречии, которое, по мысли основоположников франкфуртской школы, позволяет избежать окаменелости, догматического представления об обществе.

Специалисты считают, что позиции франкфуртской школы можно охарактеризовать такими параметрами:

- исследование европейской культуры и рациональности с позиций глобальной проблематики и критического переосмысления истоков цивилизации;
- понимание неразрывной связи между принципом господства человека над природой и принципом господства человека над своей внутренней природой;
- европейская цивилизация основывается на принципе господства, а значит она направлена как против природы, так и против человека;
- новая культура требует новых принципов рациональности, помогающих уйти от "одномерности" общества и человека и создать новое, нетождественное мышление.

Макс Хоркхаймер (1895—1973) считал, что главная задача философии в XX веке — помочь человеку выстоять под натиском тоталитарных режимов и авторитарных методов давления на индивида. Иррациональность современного мира можно преодолеть с помощью критического

185

мышления, которое возможно сформировать только тогда, когда, человек осознает величие диалектики. В основополагающей для Франкфуртской школы работе, написанной Хоркхаймером совместно с Т. Адорно, "Диалектика просвещения" (1948) показано, что диалектика просвещения представляет собой природный принцип господства, которому подчиняется вся природа и который в европейской культуре модифицировался на основе техники и технологии, основанных на рациональности. Европейский человек копирует природный принцип господства и с помощью техники направляет его против самой природы. В этом и заключается главный порок европейской цивилизации.

После возвращения М. Хоркхаймера в послевоенную Германию он стремился найти неприродные и внеэкономические, а также неметафизические основы власти, господства, подчеркивая, что конкретную историческую реальность составляют не народы, классы, сословия, а сами индивиды и в этой связи, задача философии — научить людей взаимопониманию, терпимости, ценностно выдержанным действиям.

Теодор Адорно (1903—1969) был не только ярким представителем франкфуртской школы, но также и известным эстетиком, философски анализирующим сущность музыкальных произведений. Им был создан "разоблачительный" метод философствования, с помощью которого он показывал, что художественное творчество и само философствование подчиняются не **самости** их творца, а представляют собой ряд бессознательно воспринятых социальных импульсов, которыми мыслит и

творит художник или философ. Поэтому главную задачу своей философии Т. Адорно видит в том, чтобы научить отрицать все логически законченное, завершенное, традиционное, что, по мнению философа всегда является "ложной идеологией".

Центральной работой Адорно является "Негативная диалектика" (1966), в которой он утверждает, что истиной в искусстве является не утверждение, а отрицание, потому что только отрицание (негация) — враг позитивного, установившегося, догматичного. Когда искусство начинает отрицать форму и смысл, оно непостижимым образом формирует новые смыслы и ценности, то иное, во имя чего и возникает искусство.

Пример такого рода новой истины в искусстве Т. Адорна видит в театре абсурда, созданном С. Беккетом, равно как и в других формализованных направлениях современного искусства — абстрактной живописи, сюрреалистиче-

186

ской музыке, функциональной архитектуре. Еще в работе "Диалектика просвещения" Адорно обращал внимание на то, что традиционно просвещение связывает с передачей подрастающим поколениям систематизированной мифологии от Гомера до наших дней. Механизм просвещенного сознания представляет собой становление познающей личности, что порождает противоречия природы и человека, человека и общества, а в самом человеке — противоречия чувства и разума между нормами нравственности и бытием человека, между сущим и должным.

Любое знание — насилие над природой, а логика, организующая хаос чувств, дает человеку инструменты власти над природой, формирует его волю к власти, а значит и потерю человеком самого себя.

Возвращение человеком собственной сущности в мире товарного фетишизма и самоотчуждения практически не-возможно, но есть способы уйти от мира, хорошо себя зарекомендовавшие. Путь, известный многим — пьянство, наркотики, иногда секс — они помогают понять хаос бытия и иллюзорность всего того, к чему стремится большинство людей. Другой путь доступен немногим — это мир искусства, создаваемый человеком. Этот мир позволяет не только творцу, но и его слушателям и зрителям приобщаться к обнаженному хаосу бытия и помогает понять бессмысленность современного фетишизированного мира вещей. Современное искусство — это стон личности, задавленной обществом, более оно ничего не в состоянии выразить. Все разговоры о красоте и гармонии в искусстве — не что иное как идеологическое вранье. Надо честно признаться, говорит Адорно, что личность и культура в XX веке потерпели поражение.

Современное просвещение, связанное с формированием и укреплением европейской мифологии в сознании людей, необходимо уничтожить, оставив только те его возможности, которые позволяют сохранить человека как нерепрессивное существо.

Продолжая эти позиции теоретиков франкфуртской школы **Герберт Маркузе** (1898—1979) подчеркивает, что современная западная **культура**, с ее достоинствами комфорта, технической оснащенности, удобства бытия и безопасности существования рождает **репрессивную терпимость** всех членов буржуазного общества, их **одномерность и проинтегрированность** во все общественные отношения.

В работе "Одномерный человек" (1964 г.) он показывает, как индустриальное общество, создавая высокий жиз-

187

ненный уровень, связывает руки всех оппозиционных сил. В этом обществе происходит не только технико-технологическая, но и духовная нивелировка. Власть над природой, рационально организованное производство и управление приводят к тому, что возникает общество потребителей, а

классические, описанные еще К. Марксом взаимоотношения между буржуазией и пролетариатом, перестают оказывать революционизирующее воздействие на развитие человечества.

Возникает новая социальная реальность — общество потребителей, которые стали одномерными и проинтегрированными в существующие общественные отношения. По мнению Г. Маркузе, в современном обществе нет других общественных сил, которые могут начать борьбу против общества, кроме тех, которые чувствуют себя отщепенцами, изгоями. Это — третья сила в современной европейской культуре. Эта новая сила — это молодежь и люди гетто. Они являются носителями конфликта и их знамя — **тотальная негация** (всеобщее отрицание) свободно парящего слоя одиночек, обладающих социальными знаниями. Вслед за Т. Адорно и М. Хоркхаймером, Г. Маркузе повторяет, что все, существующее в современном западном обществе — ложно и все это необходимо разрушить.

Современное индустриальное общество конформично. В своей основе оно состоит из манипуляторов и манипулируемых и в нем нет сил, противостоящих манипуляции. Существующая современная техника гарантирует богатство в обществе, она концентрирует общество как определенную систему, возвышаясь над партикулярными и групповыми интересами и формирует все более заметное стремление к паразитическому существованию людей. Формирование стандартных ложных потребностей, привязывающих индивида к современному обществу делает людей одномерными в действиях, поступках, мышлении.

Гибельное развитие индустриального общества Г. Маркузе видит в том, что в нем "возрастает иррациональность целого: расточительная и требующая ограничений производительность; потребность в агрессивной экспансии; постоянная угроза войны; усиливающаяся эксплуатация; дегуманизация".

Обращая внимание на новый "главный адресат революции" Г. Маркузе подчеркивает, что выступления молодежи и других сил оппозиции буржуазному обществу — не более, как шанс, а отнюдь не закономерное развитие индустриального западного мира.

188

Концепция тотальной негации была в свое время подхвачена молодежью Запада, на работах франкфуртской школы базировалось достаточно разнородное движение "Новых левых". Однако, в целом ни одну из проанализированных критической теорией общества социальных язв это движение не сумело излечить.

Тем не менее, в истории философии XX века Франкфуртская школа оставила заметный след, раскрыв специфику европейской рациональности, показав роль и значение социальных теорий, связанных с практическими действиями людей, подчеркнув необходимость выработки нового философствования, сочетающего все методы и способы осмысления мира — научные, философские, практические, эстетические.

Новые левые, которых назвали громкоговорящим меньшинством, выступившие против авторитетов и политических партий, против всех, кому больше 35 лет, против любой идеологии и политики государств, были не только эмоционально настроенными романтическими бунтарями, они, опираясь на работы философов франкфуртской школы, своими действиями протеста способствовали существенной эволюции традиционного капитализма по пути конвергенции и создания информационного общества.

Литература

Психоанализ и культура. М., 1995.

Фрейд З. Избранное. М., 1991.

Юнг К.-Г. Коллективное бессознательное. М., 1995.

Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

2.7. РАЦИОВИТАЛИЗМ

ХОСЕ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

Учение испанского философа и публициста Хосе Ортеги-и-Гассета с трудом вписывается в одну из предложенных рубрик в философии XX века. По смыслу его философия — один из вариантов историцизма, но с ярко выраженной футуристической направленностью. Его интересует не то, что уже было, но то, чего еще нет, но оно может быть. "Настоящее не заботит меня, — писал он, — потому что я уже в нем существую. Серьезная вещь — будущее". Ортега стремился предсказать возможные перспективы в развитии человека, культуры, общества в ближайшем будущем.

189

Хосе Ортега-и-Гассет (1883—1955), испанец по рождению темпераменту, мироощущению в молодости изучал философию в Германии. Немецкая философия оставила глубокий след в сознании испанского мыслителя. Марбургская школа неокантианства ощутимо повлияла на его стиль мышления, стремление к трезвости и четкости мысли, классической завершенности формы.

Не менее важной явилась и мировоззренческая ориентация неокантианцев на ведущую роль конструирующего сознания человека в науке нового времени. Со времени Галилея естествоиспытатель с помощью математики и эксперимента конструирует свой предмет, он уже не созерцает природу, постигая ее формы, а имеет дело с "конструируемым" объектом, на котором изучает, как "сделан, сконструирован" природный объект. Ортега-и-Гассет универсализирует этот научный метод. По его мнению, он вообще единственно возможный для человека способ взаимодействия с миром.

Ортегу-и-Гассета мало интересовали проблемы собственно теории познания и философии науки (таков был круг интересов неокантианства), но опыт марбургской школы определил его подход к более близким ему проблемам "философии жизни" — другого ведущего в то время направления в европейской философии. В центре этих исследований стояли вопросы человека, истории, культуры. Свою близость с данным направлением он подчеркнул, назвав свое учение **рациовитализмом**. Этот термин нуждается в разъяснении.

Витализм (от лат "жизнь") — это собственно и есть философия жизни, где центральное понятие "жизнь" достаточно многозначно и неопределенно. Жизнь есть, прежде всего, непосредственное переживание человека, в котором слиты воедино переживающий субъект (мое Я) и переживаемое содержание (предметно-вещественная сторона). И так как жизнь всегда открыта для живущего, то она постигается им непосредственно, интуитивно, то есть "понимается", в отличие от внешних предметов, явлений, процессов, которые подлежат "объяснению" с помощью научных понятий. Это принципиальное разграничение понимания и объяснения и, соответственно, знания гуманитарного и естественнонаучного — составило один из краеугольных камней философии жизни.

Однако Ортега-и-Гассет не принял определения "жизни" через ее противоположность разуму, избегая крайно-

190

стей интуитивизма философии жизни. Он искал их соединения, их исходного единства.

Понятие "жизнь", к которому обращается Ортега, по его мнению, не может быть точным. "Жизнь — это прежде всего хаос, в котором ты затерян"

Жизнь — это проявление витальной силы, которая сродни космической, но не сама космическая сила, не природная сила Жизнь — это "живое", которое принципиально отличается от "неживого" — это вечное движение, становление, изменение .. А потому "жизнь есть время" Речь тут идет не о космическом времени, с которым имеет дело физика или астрономия, и не о чисто субъективном, психологическом времени, переживаемом отдельным человеком. Время как сущность жизни, утверждает Ортега-и-Гассет, это время необратимое, ограниченное, конкретно-историческое, неразрывно связанное с содержанием человеческой деятельности, а потому это — сама история.

Итак, жизнь — это история, где действуют люди как существа разумные, мыслящие, стремящиеся к достижению определенных целей. Наличие последних — источник человеческой творческой активности, исторического движения. "Бесцельность отрицает жизнь, она хуже смерти. Ибо жить - значит делать что-то определенное, выполнять задание..." Выбор же цели, ее определение — это задача разума, который таким образом становится витальным разумом, неразрывно связанным с историей.

Радиовитализм Ортеги-и-Гассета — это учение о жизни как истории, которая нерасторжима с разумом, без него умирает. Функция витального разума — самоистолкование жизни, что выражается в созидании мировоззрений, определяющих ценностные координаты человеческой деятельности.

Ортега-и-Гассет подчеркивал творческую природу витального разума, который устремлен в будущее, к реализации возможностей, заложенных в настоящем "Я не верю в абсолютный исторический детерминизм, — писал он, — наоборот, я верю, что всякая жизнь, тем самым историческая, состоит из отдельных моментов, каждый из которых относительно свободен. И строго говоря, "наша жизнь — это... то, чем мы можем стать, т. е.... она — выбор между возможностями... Обстоятельства и решение — вот два основных элемента, из которых складывается жизнь". Поэтому задачу витального разума входит истолкование ситуации одновременно ее достраивание, он ищет из нее выход — конструирует мир, то есть новую систему мировоззрения.

191

Эта новая система ценностных ориентации выступает как своего рода историческая иллюзия, определяющая человеческую деятельность, ее ориентиры, придающая ей смысл и цель, активность, направленность... В этом Ортега-и-Гассет видел суть перехода от "человека мыслящего" к "человеку изобретающему", который относительно свободен, но и несет ответственность за свое решение.

Такая концепция разума как инструмента жизни сближает Ортегу-и-Гассета с Ницше, с которым он так же был солидарен и в отрицании надисторических, абсолютных ценностей в жизни человека. Жизнь как история с ее самоистолкованием и конструированием мировоззренческих систем — единственная реальность, по отношению к которой нет ничего высшего. Как и Ницше, Ортега считал, что "Бог умер" и люди должны устраиваться без него, сами творить свой "мир". А философия должна вооружить историческим опытом новые поколения людей.

В этом толковании ценностей есть определенное противоречие. Если мировоззренческие системы изменяемы, зависят исключительно от эпохи, а следовательно преходящи и относительно, то чему может научить исторический опыт? По мнению Ортеги-и-Гассета, каждое новое поколение должно научиться владеть некоторыми основными принципами, "правилами игры", без которых нет культурной жизни. Одно из таких "правил": хорошее знание прошлого необходимо для сохранения и продления

жизни. Необходимо оно не потому, что дает готовые решения проблем — жизнь никогда не повторяется и требует новых решений — но потому, что предохраняет от повторения ошибок и, соответственно, от возврата к прошлому. Чтобы история двигалась от прошлого к будущему по пути прогресса, необходимо "считаться" с прошлым, избегать его, уклоняться от него, жить на уровне эпохи, рассчитывая возможные варианты будущего.

Ортега-и-Гассет с большим художественным мастерством рисует историческую эволюцию витального разума на материале европейской культуры. Подобный европоцентризм объясняется, прежде всего, тем, что его глубоко волновала судьба Испании, которую он считал органической частью общеевропейской цивилизации, а в стремлений предугадать будущее человечества, он исходил из того, что цивилизация XX века есть порождение европейской культуры, а, следовательно, истоки ее проблем надо искать в исторической эволюции ее мировоззрений.

В средние века, как показывает Ортега-и-Гассет, чело-

192

век обретал жизненную ориентацию в вере в Бога как творца и гаранта абсолютных ценностей. Начиная с эпохи возрождения, Бог постепенно утрачивал для человека реальность, философы все чаще видели в нем продукт человеческого сознания. В новое время место Бога как подлинной реальности занимает природа, а паука, ее исследующая, трактуется как носительница истины о мире. Для человека XX века, наука, как и современная техника, есть уже нечто практически-полезное — созданная человеком производительная сила для реализации человеческих целей, "проекта" жизни; но сама она этого "проекта" не создает. Вот почему сегодня, утверждает философ, необходимо обратиться к истории, которая является первопричиной всех ценностных ориентиров в человеческой жизни. Современное человечество, по его мнению, призвано осознать, что только историческая жизнь (жизнь как история) есть единственная подлинная реальность, которая определяет все человеческие "проекты", ценности и идеалы, что она сама конструировала то, что люди принимали за независимое от человека и человечества: космос — в эпоху античности; Бога — в средние века; природу — в новое время.

Современное человечество, по убеждению Ортеги-и-Гассета, находится в тяжелом кризисе, более того, стоит перед страшной опасностью саморазрушения. Осмыслению этой трагической ситуации Ортега посвятил самую знаменитую свою работу — эссе "Восстание масс". Написанная в 1930 г., она была необыкновенно популярна, многие ее идеи глубоко проникли в культуру XX века, а поднятые проблемы сохраняют свою актуальность и сегодня.

Исторический кризис, утверждает он, наступает тогда, когда "мир", или система убеждений прошлых поколений, теряет свою значимость для новых поколений, живущих в рамках той же цивилизации, то есть определенным образом организованного общества и культурной жизни. Человек как бы оказывается без мира. Подобное состояние характерно сегодня для всей европейской цивилизации, которая вышла далеко за рамки Европы и стала синонимом современной цивилизации вообще. Причина же такого кризиса — восстание масс.

В наше время, утверждает Ортега, в обществе господствует **"человек массы"**.

Общество всегда состоит из массы и избранного меньшинства (элиты). Это деление, подчеркивает он, нельзя смешивать с делением общества на социальные классы —

193

это деление на психологические типы людей Принадлежность к массе — чисто психологический признак Человек массы — это средний, заурядный человек. Он не ощущает в себе никакого особого дара или отличия, он "точь в точь", как все остальные (без индивидуальности), и он не огорчен этим, он доволен чувствовать себя таким же, как все Он снисходителен к себе, не старается себя исправить или совершенствовать — самодоволен; живет без усилий "плывет по течению" Он не способен к творчеству

и тяготеет к жизни косной, которая осуждена на вечное повторение, топтание на месте В мышлении, как правило, довольствуется набором готовых идей — ему этого достаточно

Этому "простому" человеку в обществе противостоит другой психологический тип личности — **"человек элиты"**, избранного меньшинства "Избранный", не означает "важный", кто считает себя выше других и презирает их. Это, прежде всего, человек, который к себе самому очень требователен, даже если он лично и не способен удовлетворить этим высоким требованиям Он строг к себе, его жизнь подчинена самодисциплине и служению высшему (принципу, авторитету), это напряженная, активная жизнь, готовая к новым, высшим достижениям "Благородному" человеку свойственна неудовлетворенность, неуверенность в своем совершенстве; даже если он ослеплен тщеславием, ему необходимо подтверждение этого в чужом мнении Степень таланта и самобытности у таких людей различна, но все они способны к творчеству, приняв "правила игры" своей культурной системы, добровольно подчиняясь им.

Эти два типа человека всегда были в обществе, дополняя друг друга. Заурядных людей всегда больше Они наличествуют в любом социальном классе и в любой профессиональной группе, также как здесь есть свои яркие индивидуальности, свои герои — ив политике, и в науке, и в искусстве. Для нормальной исторической жизни, утверждает Ортега-и-Гассет, в обществе должно быть господствующее положение элиты Только меньшинство избранных способно идти в ногу с эпохой, вырабатывая новые идеи, вкусы, идеалы, моральные нормы и т. д., то есть новую систему ценностных ориентации — и повести за собой массу Именно так была создана европейская цивилизация с ее техническим прогрессом и демократическим типом общественной жизни.

Но сейчас ситуация радикальна изменилась — произошло восстание масс и **масса захватила место элиты**. вытесняя ее Власть в обществе перешла к "человеку мас-

194

сы", который перестал быть послушным не уважает элиту, не повинуется ей, не следует за ней, а отстраняет ее и берет та себя ее функции в сферах, которые всегда требуют особых качеств, дарований, специальной подготовки, высокого профессионализма — в государственном управлении, судопроизводстве, науке, искусстве и т. д.

Как считает Ортега, все это произошло не случайно, а было подготовлено предыдущим развитием европейской цивилизации. Во-первых, уже в XIX в. благодаря техническому прогрессу, поднялся средний уровень жизни, и соответственно произошел скачок в приросте народонаселения - население Европы увеличилось почти в 3 раза. Этот человеческий поток обрушился на "поле истории" и затопил его, подготавливая триумф масс

Во-вторых, еще в XVIII в элита европейского общества провозгласила идею равноправия, согласно которой человек в силу своего рождения обладает "правами человека и гражданина", то есть основными политическими правами Все остальные права и социальные различия, основанные на особых дарованиях, подверглись осуждению, как привилегии. У идеи равноправия был один смысл — вырвать человеческие души из внутреннего рабства, внедрить в них собственное достоинство и независимость. Весь XIX век массы воодушевлялись этим идеалом.

В-третьих, человек массы почувствовал себя господином и хозяином своей судьбы еще и потому, что научно-технический прогресс XX века существенно выровнял качество жизни то, что раньше было доступно лишь немногим, теперь достояние масс — жизнь, освобожденная от бремени постоянных физических и экономических лишений, бытовой комфорт, разнообразные развлечения, спорт, путешествия и т. д.

Более того, резко возросли жизненные возможности человека. Каждый клочок земли больше не изолирован, но взаимодействует с другими частями планеты. Каждый средний человек принимает участие в жизни всего человечества. Расширился наш кругозор. Целые цивилизации, о которых ранее и не подозревали, включены в наш духовный мир. В области интеллектуальной появились новые пути

мышления, новые данные, новые науки, новые точки зрения. Но все это, считает Ортега-и-Гассет, и благо, и зло современности и ближайшего будущего, так как изменило психическую структуру человека заурядного Современный человек массы подобен избалованному ребенку. Этот "новый человек", видя вокруг себя фанта-

195

стически изобильный и удобный мир, начинает воспринимать его как естественное состояние, как дар природы, который можно использовать. Ему и в голову не приходит, что все это создано, прежде всего, усилиями незаурядных людей; более того, без их дальнейших усилий все великолепное здание современной цивилизации рассыплется в самое короткое время. Развитие цивилизации непременно порождает все новые и более сложные проблемы. Но человек массы абсолютно не готов к их решению, он по природе своей не способен к творчеству. Кроме того, "массы людей таким ускоренным темпом вливались на сцену истории, что у них не было времени, чтобы в достаточной мере приобщиться к традиционной культуре", то есть к ее основополагающим принципам, ее "правилам игры". Им успевали преподавать "технику современной жизни", не более того. А потому "цивилизован мир, но не его обитатель". И этот "новый человек" не способен поддерживать современную цивилизацию. Он похож на примитивного человека, внезапно очутившегося среди цивилизации. Хуже того, он "мятежный дикарь", так как ощущение могущества этой цивилизации он переносит на самого себя — формируется самоощущение своего совершенства, своего права на вседозволенность. Более того, свои вкусы и мнения он будет теперь силой навязывать другим, так как нетерпим к "иному" — "иное" вызывает у него ненависть и агрессию. "Новый человек" агрессивен, и гипердемократия непременно ведет к тоталитаризму.

Все это не пустые пророчества, порожденные недоверием к человеку массы. Ортега-и-Гассет показывает, что исторический кризис уже на лицо. Проявляется он, прежде всего, в падении нравов. "Человек массы просто обходится без морали, ибо всякая мораль в основе своей — чувство подчиненности чему-то, сознание служения и долга". А потому в жизни общества сегодня "хорошее воспитание" упраздняется.

В политике исторический кризис проявляется в фашистских режимах и тоталитаризме, в отступлениях от либерализма, благодаря которому развивалась европейская цивилизация. "Мятежный дикарь" и не подозревает, какое сложное и тонкое изобретение современное государство. Этот инструмент цивилизации, которая есть, прежде всего, добрая воля к совместной жизни он грубо использует исключительно для обеспечения своих собственных интересов и при этом не берет на себя никаких обязательств, никакой ответственности, что еще больше развращает его.

196

В искусстве кризис проявляется в оскорблениях и угрозах, а то и откровенном насилии по отношению к "высокому искусству", которое массе не понятно. В науке проявлением кризиса является засилье посредственности, так называемых "узких специалистов", которые по-настоящему невежественны во всем, что выходит за рамки их крохотной сферы знания.

Подводя итог анализу современного состояния европейского общества, Ортега-и-Гассет делает неутешительный вывод: "Скорее всего мы отойдем назад, соскользнем вниз". Однако его исторический пессимизм очень относителен. Кризис, который переживает Европа, еще не упадок. Большинство исторических эпох не считают свое время лучшим, наоборот, большинство из них вспоминали "доброе старое время", "золотой век". "Нелегко, — пишет Ортега-и-Гассет, — формулировать мнение нашей поры о самой себе: она верит, что она больше всех других, но ощущает себя началом; и в то же время не уверена, что Это не агония... выше всех предыдущих эпох, ниже самой себя; сильна бесспорно и неуверена в своей судьбе; горда своей силой и сама ее боится".

Существующий "тонус жизни" дает основание надеяться, что переживаемый кризис не упадок, и он может быть даже полезен, так как наступает "время отрезвления". Эпохи расцвета порождают обычно иллюзию прогресса и люди перестают заботиться о будущем, забывают о существовании вариантов в

исторической жизни, крутых поворотов, скачков "в сторону" и регрессивных изменений. Настала пора подумать о возможном будущем европейской цивилизации и найти способы ее сохранения и развития. В качестве одного из таких возможных способов сам Ортега-и-Гассет предлагал проект создания Соединенных Штатов Европы, который задаст новую великую цель европейским народам — стимул к активному творчеству — а также поднимает авторитет, значимость основ европейской культуры во всем мире.

Такова суть знаменитого эссе Ортега-и-Гассета "Восстание масс". Еще раз подчеркнем как актуальны поднятые в нем проблемы. Она и сегодня воспринимается своевременным предупреждением: "Цивилизация не дана нам готовой, сама себя не поддержит. Она искусственна и трепет... мастера. Если вы хотите пользоваться благами цивилизации, но не позаботитесь о ней, вы жестоко ошибетесь, мигом окажетесь без всякой цивилизации. Один промах — и все исчезнет..."

197

С большим талантом и темпераментом Ортега выразил одно из самых распространенных убеждений нашего века: человек творит мир и самого себя, единственная подлинная реальность — сам процесс исторического творчества, вне его и выше него ничего нет. Рациовитализм Ортега-и-Гассета — гимн человеческому творчеству.

Однако любой мыслитель имеет право предложить свой взгляд на историю. Ортега-и-Гассет выбрал свой специфический аспект событий и явлений — и в этом он интересен и достаточно глубок. Его "Восстание масс" проливает дополнительный свет и на события в России — и те, что происходили в нашей стране после 1917 г., и те, что происходят сейчас. Картина европейского кризиса XX века, так ярко нарисованная Ортегой, тоже должна быть принята во внимание, когда мы размышляем об исторической судьбе России. При всем своеобразии русской культуры и истории, она не может быть понята вне контекста общеевропейского и мирового развития.

Литература

Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс//Эстетика. Философия культуры. М., 1991.

Ортега-и-Гассет Хосе. Дегуманизация искусства//Эстетика. Философия культуры. М., 1991.

198

III раздел. НОВЫЕ ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

3.1. ПОСТМОДЕРНИЗМ

Ж.-Ф. Лиотар — Ж. Деррида — Ж. Бодрийар — Ж. Делез — Ф. Гваттари

Постмодернизм — сложное, достаточно эклектичное и неоднородное явление, возникшее в западноевропейской культуре последней четверти XX века. Первые идеи постмодернистского толка актуализировались в конце 60-х годов и были связаны с критической рефлексией социокультурных и

философских контекстов современной цивилизации. В буквальном смысле слова "постмодернизм" — это то, что следует за современной эпохой, за модернизмом, и связано с осмыслением стилевых изменений в европейской художественной культуре. Но только в 80-х годах термин "постмодернизм" укореняется и приобретает статус общеупотребимого понятия.

В рамках постмодернизма сегодня работают многие философы, социологи, лингвисты, филологи, искусствоведы. К наиболее известным представителям данного направления следует отнести **Жана-Франсуа Лиотара (р. 1924)**, **Жана Бодрийара (р. 1929)**, **Жиля Делеза (р. 1926)**, **Жана Дерриду (р. 1930)**, **Феликса Гваттари (р. 1930)** и др.

Для становления постмодернистской проблематики большое значение имело глубокое и разностороннее осмысление ницшеанства, марксизма, фрейдизма.

В строгом смысле философии постмодернизма не существует: постмодернистская рефлексия направлена на доказательство невозможности философии как таковой, невозможности выработки нового философского стиля мышления, понимаемого как создание целостной объясняющей мировоззренческо-теоретической системы. Постмодернизм принципиально не претендует на создание философской универсальной теории, уделяя пристальное внимание не прояснению Всеобщего, а описанию игры Частностями. Он связан с дезавуированным дискурсом Всеобщего, с осмыслением ситуации *fin de siècle* ("конца веков"), для которой характерно сомнение в незыблемости мира и культуры, убежденность в том, что то, с чем имеет дело человек, по сути — иллюзия, а выбор, который он совершает, возможен лишь как предпочтение плохого перед еще более худшим.

199

Отсюда столь свойственные постмодернизму пессимизм, "потеря субъекта", игра со стилями и смыслами предшествующих эпох, стирание любых границ между определенностями, структурами, институтами, формами

Постмодернизм связан с претензией на смену философских парадигм, что сопрягается с глубокой и разносторонней критикой панлогизма, рационализма, объективизма и историзма, свойственных предшествующей западноевропейской традиции.

Исследование "того, что сделано" и иллюзий с этим связанных, поставило в центр постмодернистской проблематики осмысление того, "как это сделано", что выдвинуло на первый план проблемы, требующие прояснения роли знака, символа, языка и структуропорождающей деятельности.

При этом в онтологическом плане для постмодернизма характерен постепенный переход от установки "познание мира с целью его переделки" к требованию деконструкции мира. Постмодернизм полностью отказывается от стремления преобразовать мир на путях его рациональной организации, констатируя глубинное "сопротивление вещей" этому процессу. Осознание сопротивления мира связано с дистанцированием от него, с требованием перехода на позицию объекта, что приводит к полному отказу от позитивной онтологии и рассмотрению ее как абсолютно исчерпанной. Отказ от познания мира и, следовательно, его преобразования ведет к игнорированию значимости истины, к утверждению множественности и субъективности истин, к тезису о значении "понимания", а не знания. В этом случае любая систематизация знания теряет смысл, идеалом выступает "единство" предметных полей, уничтожение спецификации и предметной определенности. Отсюда требование соединения науки и искусства, философии и филологии, философии и религии и т. п. Убежденность в том, что "события всегда опережают теорию", ведет к отрицанию всех претензий науки и философии на полноту и целостность выстраиваемых ими картин мира. Можно сказать, что постмодернизм перекликается с идеалами постнеклассической рациональности и пытается создать неклассическую онтологию, связанную с оперированием открытыми динамическими системами, которые не могут и не должны быть описаны в рамках понятий традиционной философии или науки, базирующихся на модели бинарных оппозиций, восходящей еще к Платону. В постмодернизме предпринимается попытка уйти от противопоставления

явления — миру, идеи — объекту, означаемого — означающему. Средством этого становится "тотальный критицизм" и "контрфилософский дискурс". Понимание философии как текста или акта говорения приводит к убеждению в том, что философия и ее язык не могут выступать точной репрезентацией и результатом канонических соглашений.

Такие послышки потребовали и новой трактовки субъекта: философствование без субъекта

Постмодернизм отрицает классическое понимание репрезентации как целенаправленного и осмысленного отыскания изначального, первичного смысла во вторичных производных формах, что предполагает сопряжение с целым, соотношение со Всеобщим, сопоставление "с истоком". Именно отсюда проистекает диктат "трансцендентального означаемого", когда "мысленное" содержание философского дискурса определяется как "репрезентация первосмысла", то есть смысла как субстанции. Логоцентризм философии преодолевается постмодернизмом благодаря отношению к событию, явлению, вещи как к самодостаточным, что предполагает выход из "контекста смыслов" в "контекст событийности и телесности".

Стирая границы между уровнями сознания и о-сознания, постмодернизм вводит требование учета бесконечных метаморфоз того, что "изучается" в различных контекстуальных трансформациях. Апофеоз плюрализма в противовес культу однозначности реализуется в утрате значимости любой критериальной деятельности, любого различения знания и незнания, культуры и некультуры. Объективность сменяется субъективностью, уникальность — бесконечной воспроизводимостью, что кладет конец классической культуре, возможности истинного творчества как создания действительно нового. Постмодернизм настаивает на понимании творчества как "открытия открытого", как бесконечного цитирования, компиляционной, коллажной деятельности, игры с давно созданным, что ведет к апологии ироничности.

Для постмодернизма характерно ощущение исчерпанности самой истории, "проговоренности" всех смыслов, Идей и ценностей. Постмодернизм нацелен на асистемность, адогматичность, вариативность. Он утверждает значение "присутствия", несамотождественности текста.

Постмодернизм интересуется не данностью и не заданностью, которые определяют мировоззренческую парадигму, лежащую в основе той или иной картины мира, а "остаток от обозначаемого", непознаваемое, неопределяемое. Это

201

способствует снятию противоречий, свойственных языку "обозначающего субъекта". Познающий субъект как центр гносеологической деятельности растворяется, открывая "лицо мира". В результате реальность выступает как единый бесконечный "текст", содержащий в себе метафоры, аллюзии, цитаты, проигранные смыслы. На этом базируется требование множественности стилей философствования, признание избыточности текста как условия поливариативности интерпретаций, истин и ценностных иерархий.

Такая установка постмодернизма приводит к попытке создания новых методов анализа "текстуальности" (и/или "текстологичности") на первый план выступает так называемый "понимающий микроанализ", сверхрационализм, трактуемый как единство чувственного и рационального, эмоционального и рассудочного. Безоценочность, философский маргинализм, дискриптивность, возведенные в принцип, подтверждают отказ постмодернизма от классических философских и дидактических оценок, что ведет к апофеозу толерантности в отношении предмета понимания. Такая переориентация в сочетании со специфической трактовкой творчества как "воспроизводящей деятельности" привела к сознательному отказу постмодернизма от дознания и переходу его к манипулированию артефактами.

Оговаривая, что постмодернизм представляет собой сложное и неоднородное явление, можно, тем не менее, выделить общие для его представителей установки.

Для постмодернизма характерно отношение к миру как к объекту осознания, результаты которого фиксируются, прежде всего, в письменных формах. Поэтому мир выступает как текст.

Самосознание личности также уподобляется "сумме текстов", вступающих во взаимодействие с иными текстами, которые образуют культуру. "Ничто не существует вне текста" (Ж. Деррида), поэтому все существует внутри текста и определяется контекстуальными интерпретациями, которые проясняются в результате специфической критической деятельности — "различения".

В силу того, что мир понимается как бесконечный, безграничный текст, средством моделирования "поля", в котором осуществляются интерпретации, становится аллегория, выполняющая роль кода для рефлексии современной культуры, ситуации.

Осмысление концептуальных интерпретаций, прояснение значений требовали разработки нового методологического подхода, каковым стала "деконструкция", направлен-

202

ная на разрушение уверенности в том, что текст обладает единственным и фиксированным значением. Итогом стал разрыв связи между значением и текстом. Утрата "диктатуры смысла" и "диктатуры значения" приводит не только к вожделенному для постмодернизма снятию бинарных оппозиций, но и к упразднению центра, пространственных и временных границ. "Децентрация" связана с упразднением силы власти, что ведет к утрате "периферией" подчиненного положения, к игнорированию значения "доминантных" ценностей и систем, к нивелированию "высокой культуры", к ее низведению до культуры массовой, к эклектическому господству всех стилей, форм и направлений.

Стирание пространственно-временных границ сопряжено в постмодернизме с потерей значимости традиции. Вместо нее на первый план выходит "цитирование" как игра с "уже бывшим", как манипулирование интертекстуальностью. Авторитет и опыт превращаются в ничто. Мир выступает как плюралистичное нечто, не сводимое ни к одному объединяющему универсальному принципу.

История поэтому предстает лишенной всякого смысла и направления. "Стрела времени" превращается в стрелку компаса, колеблющуюся между полюсами. Время утрачивает модусы и выступает как "прошло-настоящее". Форма теряет смысл, воцаряется открытая антиформа, в истории господствует случай, замыслу и закономерности места нет; иерархия как принцип структурной организации уступает место анархии; на место творчества встает деконструкция; центрирование сменяется рассеиванием; вместо углубления, традиции, укорененности предлагается ризома (специфическая форма хаотического развития) и "пересечение поверхностей"; означающее вытесняет означаемое, цель подменяется игрой, определенность — неопределенностью.

Эти принципы, заложенные в основе постмодернистского образа мира (вернее, — образов мира), проявляются в понимании человека, которое противостоит метафизическому антропологизму и гуманизму. Человек трактуется не как субъект, его сущность сводится к коллективному "Я", "социальному и политическому бессознательному". В постмодернизме обосновываются принципы универсального гуманизма, направленного на все живое во Вселенной и сопряженного с критической рефлексией понятий "власть" и "свобода".

Власть анализируется в постмодернизме на микроуровне, на уровне повседневности, сопрягаясь с попыткой

203

осмысления средств и способов манипулирования человеком в контексте социальности. Ее анализ не связан с социальными институтами, государством, персонифицированным авторитетом "Власть через и посредством языка" — вот наиболее интересующая постмодернизм проблема.

Тема власти сопряжена с экуменической проблематикой, которая связана с неклассическим пониманием свободы, с принципом антииерархичности и с культурным релятивизмом, направленными на преодоление кризиса нравственности и легитимности в современном обществе.

Возможность "новой философии и науки" связывается в постмодернизме с полаганием определенного единства философских и общетеоретических предпосылок и методологий анализа, с задачей выражения "духа времени". Развитие идей постмодернизма обусловлено исследованиями представителей постструктурализма, который часто трактуют как собственно постмодернизм.

В этом плане наибольший интерес представляет творчество крупного современного французского философа **Жана Дерриды**, — основоположника деконструктивизма, ведущего теоретика данного направления.

Деррида получил образование в "Эколь Нормаль", где впоследствии преподавал. Он активно работал в Сорбонне, сотрудничал в знаменитом журнале "Тель Кель", выступил создателем Международного философского колледжа. Для концепции Ж. Дерриды особое значение имела рефлексия идей Ф. Ницше, Ж. Хайдеггера, З. Фрейда, Э. Гуссерля. Его исходной посылкой стал тезис об исчерпанности философии и разума в классических формах, основанных на понимании бытия как присутствия. Способом преодоления кризисной ситуации в философии он считает предложенный им метод деконструкции.

Изложение основ нового метода содержится в его знаменитой книге "О грамматологии" (1967) и включает критическую рефлексию традиций метафизики, понимаемой как позитивное смыслостроительство. Деконструкция нацелена на преодоление метафизических смыслов, содержащихся в тексте. Деррида образно сравнивает деконструкцию с волшебной дверью в Алисино Зазеркалье, где начинается путаница смыслов и измерений. С его точки зрения, западноевропейское мышление не может выйти из раз выбранного круга проблем, пытаясь ответить на одни и те же вопросы, решить одни и те же задачи. Философия Западной Европы обусловлена предшествующими идеями и способами их выражения и обоснования. Это проявляется

204

в философских категориях, в системе их субординации. Именно категории задают метод описания, рассмотрения, объяснения, определяя предмет, объект и субъект. Поэтому единственное средство выйти за пределы навязанных смыслов — их деконструкция с помощью глубинного анализа языка. Это откроет возможность спонтанного мышления, свободной комбинаторики категорий, обретения смыслов в процессе философствования. Деконструкция направлена на уничтожение "привнесенного", связанного с исторической и культурной традицией. Она нацелена против историзма, линейности, прогрессизма. История в деконструктивизме тождественна речи, практике, памяти, контексту.

Главная цель деконструкции — избавиться от "метафизики присутствия", начать понимать текст как самодеконструирующийся феномен. Разрушение "метафизики присутствия" связано с отказом от уверенности в том, что "сущность должна являться, а идея — воплощаться", с принятием того, что источник смысла — авторское присутствие, а сам текст — "навязыватель" смыслов. Деррида выступает против структурности, отстаивая свободу импровизации, право познающего на игру без надежды на конечный результат, на конечное обретение знания.

Деконструкция Дерриды — это попытка разобрать всю систему понятий, сформированных около знака. Она нацелена, в первую очередь, на рефлексию тех областей, которые связаны с проблемами, возникающими из-за языка (философия, литература), на глубинный анализ текстов гуманитарной культуры для выявления заключенных в них "опорных понятий бытия". Деконструкция включает несколько "шагов": открытие того, что текст "говорит" иное, кажется на первый взгляд; принятие множества смыслов, заложенных в текст и не связанных с его автором, понимание того, что текст

рассказывает свою собственную историю, не связанную с автором и адресатом; осмысление того, что текст вступает в противоречие с самим собой; приятие вывода о том, что в конечном счете невозможно создать абсолютно деконструктивный текст, очищенный от любой метафизики.

При этом, под текстом может быть понято все. Текст не обладает единым принципом структурности, значение его знаков определяется контекстами, оно бесконечно изменчиво. Любой знак может быть процитирован, закавычен, порождая бесконечное множество интерпретаций, новых

205

контекстов. Всякий текст может быть прочтен через другой текст, более того любой текст может быть рассмотрен как потенциальная цитата. Поэтому свобода интерпретаций относительно невозможно определить истинную цену текста, сказать, какой лучше, а какой хуже.

Деконструкцию Деррида строит, исходя из нескольких фундаментальных принципов:

— невозможность находиться вне текста интерпретация не может строиться на внеположности субъекта тексту,

— текст следует понимать как пространство репрессии, задача деконструкции — активизация внутритекстового сопротивления логоцентризму;

— деконструкция должна разрушить фундамент метафизики — принцип тождества, так как метафизический дискурс — это дискурс присутствия, тождества, понятого как полнота смыслов,

— деконструкция связана с децентрацией и дифференцией,

— в процессе деконструкции главное — не логоцентризм, а фоноцентризм, не субъект, а голос.

Голос не нуждается в знаковом оформлении и опосредующем знании. Голос порождает смысл, он непосредственно близок бытию, вещи. Фоноцентризм связан с определением смысла бытия, логоцентризм — с бытием как присутствием. Голос слышит себя, это и есть сознание, чистая самоаффектация. При помощи голоса субъект движется от себя к себе, не привлекая извне никаких обозначений. В этом плане сознание не кодифицируется, выступает как проявление порядка "слышит-говорит". Фиксация голоса письмом рождает лагоцентризм. Письмо определяется философом как закон, команда, приказ, как то, что "вводит другого в сознание". Поэтому письменная культура репрессивна по определению. Изгнание, вытеснение чьего-либо голоса из культуры приводит к культурным напряжениям, к обеднению культурных контекстов. С этим связан критикуемый Деррида фаллоцентризм — вытеснение из культуры женского голоса. Голос всегда живой, он аутентичен, развивается во времени. Письмо же связано с "расчленяющим мышлением", с властью "знака знака". Это посредник между бытием и смыслом. Письмо аллегорично, оно замещает вещь, оперируя с эрзацами, дубликатами, двойниками вещей. Современное письмо, следуя по пути усугубления этик свойств, постепенно теряет подлинность. Деррида полагает, что это равносильно кризису культуры, так как

206

развитие письма тождественно культурной истории дикости соответствует пиктография (вещь), варварству — иероглифика (знак), цивилизации — алфавит (знак знака). Являясь "двойным означением", письмо несет смерть вещи. С этим связан и кризис философии философию Деррида определяет как деятельность, снимающую тайну с письма.

Появление письма — забвение голоса, с этим и связана философия. Современная философия "говорит прозой" и умирает вместе со "стиранием означаемого", с невозможностью услышать его голос.

Для прояснения процессов развития мышления Деррида вводит понятие археписьма. Под ним понимается идеальная модель, управляющая всеми смыслами, различающее, потенциально системное мышление, указывающее "на темные места в тексте". Археписьмо проявляется в форме следа, различения. Оно не столько существует, сколько имеет место. Оно "начинает" и поэтому метафорично, так как метафора определяет соотношенность языка с началом. Голос, облеченный в письмо, выражает тотальное отчуждение. При этом не столько страшно отчуждение власти, сколько отчуждение воли: оно убивает возможность свободы.

Письмо выступает источником неравенства, язык становится из коммуникатора и посредника — манипулятором. Письмо является средством порабощения человека, закрывая пространство смысла и звука, присутствия и бытия, открывая пространство чтения и знака. В результате само бытие становится знаком, текстом.

Развитию постмодернистских идей способствовали также работы Жака Бодрийара — французского философа и социолога. Большое влияние на Ж. Бодрийара оказали философские идеи К. Маркса, З. Фрейда, В. Соссюра. Переосмысление прежних философских подходов осуществляется им в книге "Зеркало производства" (1973), в которой предпринимается попытка глубинной критики социальной теории с точки зрения ее знаковости. Бодрийар рассматривает социальную историю как историю развития способа значения. Начало современной истории он видит в эпохе Возрождения, когда знаковые коды получают относительную самостоятельность от референтов, окончательно реализованную в конце XX века. Согласно Бодрийару, социальная история разворачивается как процесс вытеснения смерти, которая понимается как асистемность, все, что стремится к иному, а не к данному и заданному. Поэтому социальная история начинается с вытеснения из социального пространства мертвых, затем дикарей и т.п., вплоть

207

до интеллектуалов и женщин. При этом смерть амбивалентна жизни. Феномен обратимости используется Бодрийаром для создания концепции симуляции, что понимается как смешение реального и воображаемого. Развитие уровней симуляции приводит к подрыву самой системы:

мир утрачивает реальность, выступая как совокупность моделей. Симуляция смешивает всякое различие, выдавая отсутствие за присутствие, а воображаемое за реальное. Симуляция непосредственно связана со "знаковостью человеческого существования".

Эволюционируя, знак утрачивает всякую связь с реальностью и переходит в ряд симуляции, обретая связь с телом, становясь симулякротом — "кентавром знака и тела". С симулякрами связана убежденность в конечности культуры, ее деградации, так как реальность порождается симуляцией, но не наоборот. В книге "Фатальные стратегии" (1983) Бодрийар доказывает, что развитие мира сопряжено с крайностями, а не с равновесием и гармонией. Категории пространства, времени, субъекта, причинности утрачивают свое значение, и задача теории — не рациональная критика, а переход на позиции объекта, понятого как симуляционный и гиперреальный. В современном мире симуляция активно порождает реальное: происходит "удвоение присутствия", образуется "полнота полного", — перенасыщение объекта, его выход за собственные пределы, за время, пространство, за историю. Перенасыщение объекта — способ выйти за пределы системы, способ уйти от всевластия кодов, обрести полную свободу и индетерминированность. Разработка постструктуралистских идей осуществляется и в работах **Жюльена Делёза и Феликса Гваттари**. В исследованиях этих авторов прослеживается стремление использовать терминологию, разработанную в рамках неопрейдизма и этологии. Их совместные работы оказали большое влияние на становление "**нового мышления**".

Прежде всего это касается книги "Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип" (1972), синтезирующей в себе философию, психоаналитические подходы, политическую теорию и претендующей на создание "не-концепции" — теории, направленной против европейского панлогизма и рационализма. Результатом стало создание концепции социального и политического бессознательного. В "Анти-Эдипе" подробно анализируются психоанализ и его проблематика. Поэтому одной из главных проблем

становится проблема желания, его рефлексии, фиксации и кодификации, что связано с языковым оформлением желания, его

208

конституированием "грамматикой" культуры, которая определяет место человека в "социальной машине". Отсюда требование полной декодификации желания, избавления его от произвола "грамматики", что должно привести к прояснению уровней "несмысла", к истинной природе человека, не затушеванной "эдиповой культурой". "Внеэдиповый опыт" дается благодаря использованию противоположного психоанализу метода — шизономадическому. Шизоанализ призван разрушить иллюзию "Я", избавив человека от символов и кодов, связанных с "желающим производством". Он нацелен на разрушение единообразия, на утверждение множественности и поливариантности "Желание" понимается Делезом и Гваттари в лакановском духе — как реакция человека на его включение в ряд символов, репрезентирующих реальность. Символизация желания, связанная с расколотым субъектом, определяет расчленение культуры грамматикой, ее отчуждение желание обретает знаковую фиксацию, ограничивающую свободу человеческого существования в социальном пространстве. Знаки, маркирующие "территорию человека", на первом этапе человеческой истории выделяют людей из рода, привязывают их к определенному пространству при помощи государственных и культурных институтов. В результате понятие территориальности обретает репрессивную силу. Используя категорию "территориальности", разрабатываемую в современной этологии, Делез и Гваттари придают ей расширительное толкование, понимая под территориальностью познавательные и поведенческие структуры, создание кодов, при помощи которых человек обозначает свое право собственности, устанавливает режим "деспотического означающего". В современную эпоху, полагают Делез и Гваттари, система кодификации дает сбой, и декодификация кодов связана с детерриторизацией и упадком человеческого рода.

Шизоанализ настаивает на уничтожении границ и центрированности общественных систем.

Декодирование потоков желаний освобождает человека, утверждая его уникальность.

Противоположный процесс связан с активными попытками оживить старые коды, что ведет к возрастанию репрессивности, к появлению "неотерриториальностей". Этот процесс приводит в конечном счете к ретерриторизации, которая сопряжена с "фашистизацией" социальной жизни и с безумием "параноидальности". В "Анти-Эдипе" Делез и Гваттари трактуют действительность как совокупность "желающих машин", образующих "желаю-

209

щее производство", осуществляемое на молекулярном (части и механизмы желаемых машин) и молярном уровнях (мир, индивиды, общество, классы, государство, наука, искусство и т. п.). Человек выступает как "желающая машина", сочетающая в себе молярный и молекулярный уровни.

Во втором томе данной работы — "Тысяча поверхностей" (1980) — Делез и Гваттари исследуют "поверхности" и "уровни напряжения" между ними. Множественность поверхностей (предметных областей) формируют "ризому".

Данный термин заимствован из ботаники и означает специфический способ развития беспорядочное становление множественности, движение желания без определенного направления, регулярности, без упорядоченности и синхронности. Делез и Гваттари выделяют основные принципы такого взаимодействия, давая каждому из них особое название.

Исследованию соотносимости желания и власти посвящены работы Гваттари "Молекулярная революция" (1977) и "Машинное бессознательное" (1979), в которых раскрываются процессы репрессивного воздействия на человека процессов кодификации и способы реагирования на них.

Дальнейшую разработку данная проблематика получает в работах Делеза "Кино" (1983—1985) и "Фуко" (1986), в которых исследуются природа репрезентации, структура знака, отношения языка и социокультурных институтов.

Ж. Делез обосновывает тождественность между литературным и нелитературным дискурсом, делая вывод о том, что мысль может трактоваться как художественное творчество, а литература — как часть экономики и истории "производства желания".

Постструктурализм, таким образом, занимается исследованием сложных вопросов, порожденных, с одной стороны, кризисными явлениями в современной культуре, а с другой — развитием средств массовой коммуникации.

Не претендуя на создание глубокой теории, постмодернизм исследует "поверхности", играет частностями. Не имея собственной культурной доминанты, но пытаясь выразить дух времени, данное направление претендует на создание "нового мышления", "новой идеологии", задача которой — размывание устоев, ценностей и границ традиционного философского европейского знания.

210

Литература

Забайлов Л. К., Шапинский В. А. Постмодернизм. М., 1993.

На путях постмодернизма. М., 1995.

Постмодернизм и культура. М., 1991.

Эстетический логос. М., 1989.

3.2. ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ ВОСТОКА В XX ВЕКЕ

XX век — век радикальных сдвигов, сопряженных с "пробуждением" народов Востока, век обретения ими политической независимости и активного вовлечения в систему мирового хозяйства. Это век вызова традиционным идеалам, век сомнений в ценностях национальной культуры, век пересмотра устоев жизни, в том числе и духовных. Однако процесс формирования новых явлений духовной жизни на Востоке часто совершается с позиций культуры прошлого. Традиционные стереотипы мироощущения затрудняют видение новых путей к более развитым формам организации общества.

Для раскрытия означенной проблемы необходимо прояснить содержание понятий: "культурное наследие", "цивилизация", "культура", "традиционная культура", "традиционное общество".

Под культурным наследием понимаются такие духовные ценности, как культурные традиции, устойчивые стандарты мировосприятия и поведения, нормы морали, стереотипы мышления, политические, правовые и философские идеи, эстетические представления. Именно эти традиции образуют исторические корни современного существования народа, фиксируют истоки его бытия. На современном Востоке культурное наследие играет неизмеримо большую роль, чем в Европе. Это объясняется и, что восточное общество всегда жило за счет мифологизации прошлого и фетишизации традиций. Восточный тип цивилизации, или тип циклического развития, довольно широко

распространен в Азии, Африке, Америке. При всех отличиях от классического Востока мусульманский мир остается в рамках этого типа цивилизации.

Существует множество попыток сформулировать понятие "цивилизация". Для одних это "беспорядочная мешани-

211

на из черепков и лоскутьев", для других — музееподобные хранилища материальной культуры, выставленные на обо. зрение без какой-либо системы (П. Сорокин). Общетеоретическое понимание цивилизации раскрывается как "круп, номасштабной формы организации социальной жизни имеющей большую устойчивость в пространстве и времени и обладающей собственной, имманентной динамикой. Эта форма организации основана на всеобщей социокультурной связи индивидов и групп, вытекающей как из материальных, так и из духовных предпосылок". Взяв за основу формулу А. Тойнби "о том, что цивилизации — это единые организмы, все части которых взаимосвязаны и находятся в постоянном взаимодействии", можно согласиться с тем, что общество рассматривается как саморазвивающаяся система.

Академик Н. И. Конрад выделил основные приемы сравнительно-типологического исследования культур Во. стока и Запада:

сопоставление тех сторон культур, которые наблюдались в одни и те же исторические периоды;

сравнительное изучение явлений культур, существующих вне какой-либо исторической общности;

открытие типологической общности, возникшей независимо, под воздействием общеисторических закономерностей;

изучение связей культур и их взаимовлияния.

В развитии культуры народов Востока нашла отражение их многоукладная социальная структура и многообразие различных концепций культуры, непосредственно или опосредованно входящих в идейно-теоретическую структуру идеологии национализма.

Типологическая общность культур, освободившихся в XX веке народов Востока, выражается в общих подходах к кардинальному вопросу о соотношении внешних влияний (инонациональная культура) и национального культурного наследия (включая религиозные представления и культы). В ходе борьбы идей по этому вопросу четко оформились три основные направления.

1. Консервативные силы возродили представления о привнесенной культуре как о чуждой и враждебной их народу, западная культура объявлялась "индустриальной", "материалистической", даже "сатанинской". Отсюда **апология национального духовного наследия** (а часто и определенной религии) как основы возрождения и развития самобытной отечественной культуры. Эти изоляционистские

212

принципы сковывали творческие возможности **деятелей культуры**.

2. Представители национальной интеллигенции, рассматривали национальное культурное наследие как выражение отсталости, невежества, деградации и превозносили **западную цивилизацию как единственно прогрессивную**. Бывший президент Индии С. Радхакришнан еще до завоевания Индией независимости писал, что "они смотрят на культурную эволюцию Индии как на печальную сцену разлада, безумия и суеверия".

Представители этого течения способствовали проникновению во многие области национальной культуры идей философии экзистенциализма и модных течений в области эстетики — сюрреализма, абстракционизма, модернизма.

3. Выразители третьего направления отстаивали самостоятельную ценность как западной цивилизации, так и национального культурного наследия и необходимость их "синтеза" в ходе развития национальной культуры. Отметим, что даже М. Ганди, в свое время придерживавшийся нигилистического подхода к западной цивилизации, которую именно он именовал "сатанинской", вскоре после завоевания Индией независимости провозгласил необходимость **преодоления "культурной изоляции"**. Именно он приветствовал создание ЮНЕСКО, организации, призванной содействовать **обмену культурными ценностями и культурному сотрудничеству** между народами.

Переходя к анализу различных подходов к культурным традициям на современном Востоке, поясним, какой смысл мы вкладываем в понятие культурная традиция. Культурная традиция — это элемент духовного, культурного наследия, передающийся от поколения к поколению и сохраняющийся на протяжении относительно длительного исторического периода.

Культурный традиционализм и модернизм. Большинство исследователей полагают, что по проблеме отношения к культурным традициям в XX веке обозначились два противоположных подхода: "традиционализм" и "модернизм".

"Традиционалисты" рассматривают национальную культуру в свете традиционных представлений и институтов, отрицая возможность и необходимость их изменения и перестройки, отвергая тенденции новаторства в любой области культуры.

"Традиционалисты" провозглашают религиозную идеологию определяющей силой, сохраняющей неизменными

213

традиции в постоянно меняющемся мире и составляющей национальную специфику культуры Востока В Индии сторонники этих концепции объявляют индийскую культуру сугубо индусской, что означает отрицание факта существования единой индийской культуры как совокупного продукта достижения всех наций и народностей страны и разжигание религиозно-общинной вражды, поскольку при такой постановке вопроса индусская культура противопоставляется мусульманской

Прогрессивно настроенная интеллигенция современного Востока сознает, что "традиционализм" связан с уходящими консервативными элементами культуры, препятствующими обновлению культуры национальной. Премьер-министр Индии Индира Ганди неоднократно подчеркивала необходимость соответствия идеалов и ценностей древней культуры современной жизни и очищения их от "окаменевших наслоений религиозных предрассудков и бессмысленных ритуалов, накопившихся за долгие века".

Понятие "модернизм" не является вполне определенным. В наши дни и в данном аспекте понятие "модернизм" выражает свойственный культуре развивающихся стран целый комплекс явлений, противостоящих "традиционализму" и даже враждебных ему.

Для сторонников модернизма на Востоке характерно, как правило, игнорирование национальных культурных традиций Они выступают за перестройку культуры только на основе заимствования и усвоения зарубежных и, прежде всего, западных течений в культуре. При этом стараются искусственно приспособить эти явления и принципы к сложившейся в их странах духовной атмосфере.

Представители революционной демократии (особенно в тех странах, где она оказалась у власти) приближаются к более глубокой диалектической трактовке соотношения "модернизма" и "традиционализма". Они стремятся максимально приблизить свои программы развития национальной культуры к требованиям, диктуемым достижениями современной научно-технической революции.

Сегодня на Западе идет процесс увлечения восточной мистикой и нетрадиционными верованиями в рамках контркультуры, что стимулирует стремление восточной интеллигенции возвысить свое национальное культурное наследие, противопоставить его "меркантильно-прагматическим" и "бездуховным" принципам и нормам западных культурных ориентации. Однако такая линия часто оборачивается увеличением роли и апологией религии. Линию возведения восточных

214

религий в ранг определяющей основы культурного наследия народов Востока поддерживают на Западе, где подчас искусственно подогревается интерес к мистике как спасительному убежищу от решения социальных проблем.

Философия и религия на зарубежном Востоке в XX веке. Преобладание религиозной формы общественного сознания в странах азиатского и африканского регионов — известный и широко признанный факт, а поэтому анализ различных явлений общественной жизни сопряжен с необходимостью выявления роли религиозного фактора. Усиление "исламского фактора" в политике вызвало пристальное внимание к проблеме взаимосвязи религии и политики, религии и философии в освободившихся странах.

На ранних этапах становления ориенталистики практически одновременно появились два подхода к изучению истории философии и религии на Востоке — это интерпретация Ф.Шлегеля, одного из первых санскритологов, положившая начало одностороннему истолкованию восточной философии как идеалистической, и интерпретация Г. Гегеля, исключавшая философию Китая и Индии (как нечто предфилософское) из историко-философского процесса. Однако Гегель строил свой анализ историко-философского процесса на современной ему источниковедческой базе, которая существенно изменилась только к 20-м годам XX века.

Гегелевская интерпретация философии и религии Востока, в отличие от восторженно-патетического истолкования "восточной мудрости" Ф. Шлегелем и его приверженцами, была частью его работы по созданию концепции всемирного историко-философского процесса и в соответствии с ее логикой получила обычную для Гегеля основательность и феноменологическую полноту.

До первой мировой войны европейская философская мысль была сосредоточена на своих проблемах, а ориенталистика находилась в периоде накопления эмпирического Материала К 20-м годам XX века ориенталистами была проделана колоссальная работа по изданию и описанию первоисточников. Благодаря усилиям ориенталистов было по существу дискредитировано позитивистское мнение Э. Ренана о "неспособности семитических народов" к философскому мышлению.

В отличие от Ближнего Востока, с глубокой древности связанного с западным культурным миром, Индия и Китай, эпизодически соприкасавшиеся с Европой, казались загадочными и экзотичными Этот ареал экзотичности искус-

215

ственно сгушался в трудах востоковедов Преимущественный акцент ставился на сфере духовной культуры, а внимание сосредоточивалось на идеалистическо-мистических моментах. Конфуцианство, даосизм и, китайский буддизм понимались прежде всего как религия По мнению специалистов, начиная с XIX в. в Индии происходит отчетливая ориентация философских умозрений в сторону собственно религиозных интересов. Особенностью философской мысли Индии является слабая связь с естественно-научными воззрениями (математика, астрономия, медицина), хотя всем известны достижения индийской математики, астрономии и отдельных научных дисциплин Философия и наука существовали там как бы параллельно и каждая сама по себе, хотя первоисточники той и другой обнаружены учеными уже в Ведах — своеобразной энциклопедии жизни древнейшей Индии Индийской философии, исключая раннюю ньяю и вайшешику, в целом не была свойственна установка на эмпирическое познание мира — разгадку "тайн" реальности она искала на путях уяснения природы дхармы, в этом плане она глубоко традиционна.

Китайская философская традиция. В историко-культурном развитии Китая ученые выделяют два больших этапа: первый — до становления конфуцианства в качестве государственной идеологии (II в. до н. э.) и второй, для которого характерна господствующая роль конфуцианства как официальной государственной доктрины.

Вопрос о том, является или нет конфуцианство религией на протяжении многих лет является дискуссионным в синологической литературе. Однако заметим, что культ **Конфуция** стал общегосударственным, когда в 195 г. до н. э. ханьский император Лю бан (Гао-цзу) принес тройственную жертву тай-лао (бык, баран и боров — высшая жертва в Китае) на могиле философа. Его провозгласили "Совершеннейшим мудрецом" и "Великим учителем нации". И хотя при всем обилии богов и героев в средневековом Китае первое место во всекитайском пантеоне обожествленных принадлежало Конфуцию, он так и не стал божеством в полном смысле слова.

Специфичность конфуцианства как религии заключается в том, что в нем персонифицирован земной преемник божественного (император) и крайне абстрактно представлено само божественное (Небо — создатель всего сущего и безличная сила, направляющая ход земных событий, податель принципов морали и земных добродетелей). Император получал от Неба небесный мандат (мин) на право

216

управления Поднебесной, однако этот мандат мог быть изъят у недобродетельного правителя. Помощниками императора в руководстве Поднебесной служили "совершенномудрые" (овладевшие знанием и всяческими добродетелями), составлявшие основу административно-политической структуры государства. Система образования основывалась на канонизированных конфуцианских сочинениях и жесткой многоступенчатой системе экзаменов. Такого рода патерналистская государственность, сложившаяся с Ханьской эпохи (III в. до н. э. — III в. н. э.), принималась императорами всех династий и стала причиной замедленного развития страны во всех сферах общественной жизни. Если в предшествующий доханьский период философская мысль демонстрировала большое разнообразие (период "ста школ"), то с эпохи Хань речь идет уже только о конфуцианской философии, несколько утратившей первенство в период расцвета буддизма в Китае (V — IX вв.), но вскоре вновь воцарившейся в области теоретического знания в форме неоконфуцианства.

Расцвет **даосизма**, возникшего как философское учение, приходится на доханьскую эпоху, а кратковременный период его возрождения (неодаосизм) (III—IV вв.) и был вызван ослаблением конфуцианства во время раскола Ханьской империи и отмечен влиянием буддизма (концепция дао как "ничто"), с которым он вскоре слился. В собственно философском облике возрождение даосизма связано с философскими построениями неоконфуцианцев X—XIII вв.

Даосизм принимает окончательную форму религии во время распространения в стране буддизма (V в.), "облачившегося в китайский одежды" и признанного и в верхах и в низах. Тогда же возникают предпосылки синтеза конфуцианства, даосизма и буддизма, в позднее средневековье формировавшееся в "практически единую систему религиозного синкретизма". Заметим, что верхние пласты этих трех систем никогда не противостояли друг другу. Один и тот же образованный китаец мог быть одновременно и конфуцианцем (нормы этикета, поведение в обществе, церемонии) и поклонником тех или иных идей даосизма и буддизма (внутренняя, духовная сторона его "я"). Конфуцианство как философское течение достигает своего расцвета в эпоху Сун (960—1279 гг). Особенность этого периода составляет оформление конфуцианства в качестве многоаспектной философской системы. Это было учение Чжу Си. Будучи философской системой объективно-

217

го идеализма, оно наиболее адекватно отразило существо конфуцианской доктрины в целом — ориентацию при решении проблем посюстороннего мира на авторитет древности и волю Неба как сверхприродного начала

В истории китайской философии имели место все типы философского мышления, при общем преобладании рационализма были и мистико-интуитивистски ориентированные мыслители, существовали свои собственные концепции философии истории (от концепций циклического типа и возврата к древности до концепции Ван Чуаньшаня с идеей истории как непрерывного прогрессивного движения), имела место и своя традиция скептицизма. Тем не менее, в истории китайской философии никогда не было связи с естественно-научным знанием.

Конфуцианство, несмотря на его рационализм, не напрасно многие считают религией. Одна из характеристик последней состоит в том, что она есть "остановившееся знание". Религиозное сознание всегда обладает целостным, законченным, универсальным "знанием". Такого рода универсальное знание конфуцианство находило в своих канонизированных трудах. Именно оно разделило науку на официальную и неофициальную, а затем канонизировало в каждой отрасли знания то, что было признано официальным.

Конфуцианство в Китае объективно присвоило религиозную функцию догматизации познания, вследствие чего философы, получая традиционное образование и воспитание, субъективно, видимо, не испытывали желаний и необходимости обращаться к естественнонаучному материалу.

В китайской философской традиции само познание закономерностей развития природы расценивалось как вмешательство в естественные процессы, как нарушение гармоничных отношений между "дао" (путем) природы и "дао" человека, которые, в свою очередь, являются гарантией общего нравственного порядка Вселенной и, следовательно, в обществе.

Ближневосточная философская традиция. На Ближнем и Среднем Востоке собственно философская мысль возникает в раннее средневековье. Этот период от VIII до XII вв. характеризуется многообразием философской проблематики, развитием — на базе тесной связи с естественно-научным знанием — достижений античной философии и идейной полемикой с ортодоксальной религиозной идеологией. В лице крупнейших своих представи-

218

телей (аль-Кинди, аль-Бируни, Ибн Сина, Ибн Рушд и др) философская мысль этого периода и этого региона являлась узловым пунктом истинно философского мышления во всемирном масштабе, далекого и от эсхатологического и схоластического европейского философствования раннего средневековья, и от религиозно ориентированного видения проблем бытия в Индии, и от теоретического подхода к действительности в Китае, подхода, философичного в своей основе, но сознательно уходящего от естественно-научного знания.

Созданную аль-Фараби и разработанную Ибн Рушдом концепцию двойственной истины можно считать наиболее реалистичным и действенным выражением ситуации "пребывания" и "выживания" философского мышления в условиях преобладания религиозной идеологии. В настоящее время взаимоотношение философии и религии на Востоке, составляющее стержень историко-культурного процесса, может получить истолкование только применительно к отдельной стране, а целостная интерпретация историко-культурного развития стран Востока остается уделом будущего.

Философия и религия Востока. Для развития философской мысли в более поздний период в Европе, Китае, Индии, Ближнем и Среднем Востоке определенное значение приобретают структурные различия форм религий, получивших распространение в тех или иных регионах — различие между религиями авраамического типа, или богооткровенными (христианство, ислам), и религиями небогооткровенными (индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм). В богооткровенных религиях бог абсолютно трансцендентен и открывается человеку знанием о себе через свое "слово". В небогооткровенных — бог, хотя и выступает духовным первоначалом, тем не менее не является личностью, творящей мир и посылающей человеку "слово" о себе. В этих религиях бог — высшая, но все же ступень бытия. Бог в них неуловим для понятия именно потому, что он не отделен от природы.

Разделение религий на бого- и небогооткровенные влечет за собой и определенные следствия. Их, по меньшей мере, два: 1. отсутствие теологии и 2. созерцательно-почитательное (но не созерцательно-познавательное) отношение к природе. Остановимся подробнее на этих следствиях.

1. Небогооткровенные религии не имеют теологии в том смысле, какой она приобретает в религиях богооткровенных. В христианстве, к примеру, теология есть уяснение

219

"откровения" бога, лично понимаемого, но в то же время трансцендентного. Она делится на "естественную теологию" (аналог первой философии) и "богооткровенную теологию", предмет которой —внеразумные "истины откровения", сообщенные в слове божьем. Отсюда антиномия "природы" и "благодати". Доктринальное отличие христианства как богооткровенной религии от двух других богооткровенных религий — буддизма и ислама заключается в догмате о троичности бога.

Такого рода теология не была нужна религиям небогооткровенным, которые естественно вытекали из языческой космологии и приобретали черты религии по мере социализации мифа. В небогооткровенных религиях философия осознает себя не в преодолении иррационалистической идеи откровения (богооткровенные религии), а на путях восприятия и осмысления иерархической структуры бытия.

2. Отношение к природе в небогооткровенных религиях существенно отличается от такового в религиях богооткровенных, где человек находится как бы между двумя мирами: с одной стороны — сверхприродный, абсолютно трансцендентный бог, с другой — сотворенная им природа, человек же — между ними. Будучи также сотворенным, он сопричастен природе, но поставлен над ней, ибо соединен своей верой с творцом, предписывающим ему руководящую роль по отношению к природе: "Бог не только положил на природе стихий знак их несовершенства, но и соизволил рабам своим — человекам повелевать". Подобное отношение, если не стимулировало, то хотя бы не препятствовало познанию природы. В небогооткровенных религиях человек не "повелитель стихий", а их почитатель. В идее бога философская мысль видела не абсолютную личность, а воплощение природных закономерностей. И в китайской, и в индийской философии (хотя ее монотеизм более личностного плана), почитание природы как воплощения божества исключало идею господства над ней, а тем более ее преобразования. Во все периоды развития китайской и индийской философии вопрос ставился о преобразовании себя, но не природы.

Можно утверждать, что философия в регионах Востока оказалась менее критичной по отношению к религии и менее динамичной в своем развитии, чем европейская, начиная с XIV в.

В исламе, в отличие от христианства, то, что можно было бы назвать теологией, всегда стремилось совместить собственно религиозные и политико-правовые аспекты бы-

220

тия общества. В исламе получает развитие не теология, а "фикх", специфика которого в органичном для каждой юридической школы слиянии светского и религиозного права, поскольку единственной опорой в аргументации и отыскании прецедентов являлись Коран и сунны. Свод предписаний и запретов из этих источников составили канонический закон — шариат, действующий на всех уровнях бытия не только отдельного человека, но и общества в целом. С точки зрения укорененности в обществе, ислам не стимулировал развитие теологии как особого рационалистического анализа данных священного писания. Средневековые арабо-мусульманские философы были независимы от теологии.

Восточные религии и современный мир. Радикальные сдвиги во всех сферах общественной жизни, сопряженные с социальным прогрессом, повлекли за собой неизбежную коррекцию традиционных вероучений. Для анализа этих изменений в XX веке целесообразно пользоваться типологической схемой российского исследователя **М. Степанянц**, включающей четыре вида конфессиональных течений:

1. Ортодоксы, основываясь на религиозных догмах, отстаивают необходимость сохранения общественного статус-кво и стремятся увековечить феодальные социальноэкономические и политические институты. Это течение поддерживают представители наиболее реакционной части духовенства и представители феодальных кругов. Ортодоксы настаивают на средневековом толковании большинства догматов религии.

Мусульманские ортодоксы, к примеру, утверждают, что идея социального прогресса чужда исламу и противоречит его принципам. Мухаммад (Магомет) — "посланник Аллаха и печать пророков", а следовательно его проповедь не требует ни добавлений, ни исправлений. Общественный порядок, освященный исламом, идеален и универсален. Судьба людей и их поведение предопределены волей божьей и потому ортодоксы допускают толкование прогресса только в качестве процесса реализации заранее установленной божественной цели.

Буддийские и индийские ортодоксы также не приемлют радикальные перемены в обществе, аргументируя свою позицию ссылками на основополагающие принципы "сансары" и "кармы", идеал которых — более высокое положение в следующем рождении, а не более высокая стадия социального развития. Отсюда невозможность постановки за-

221

дачи совершенствования общества в целом. Идея поступательного развития отвергается ими в соответствии с буддийской традицией, предсказывающей три стадии деградации сангхи сначала никто не сможет достичь нирваны, затем перестанут соблюдать заповеди Будды, затем забудут священные тексты. Это — концепция цикличности, причем общество движется по нисходящей линии, а каждый новый цикл начинается в отдаленные времена.

При подобной трактовке общественный прогресс иллюзорен с точки зрения вероучения и ему противостоят индивидуальные усилия по достижению личного спасения. Отсюда и ненависть к научному знанию, к философии как греховному свободомыслию.

В наши дни ортодоксы воздерживаются от открытого противостояния прогрессу, а религиозные течения, отвергающие перемены, выступают зачастую под флагами возрожденчества.

2. Возрожденчество или фундаментализм — наиболее характерный тип религиозного сознания достаточно широких социальных слоев населения (мелкая буржуазия, торговцы, ремесленники, крестьяне, студенчество, молодежь в целом), надеющихся найти в раннем религиозном учении средство решения современных проблем. Эти категории населения занимают достаточно подвижную позицию, поскольку, с одной стороны, они ждут перемен, а с другой — неудовлетворены ими. Поэтому примыкают то к противникам буржуазных преобразований — "возрожденцам-регрессистам", то к сторонникам радикальных изменений — "возрожденцам-прогрессистам".

"Регрессистское возрожденчество" смыкается с ортодоксией. Но "возрожденцы", ратуя за перемены, обращаются к идеализированному прошлому, обосновывая идею "спасения" нации через возвращение к "золотому веку", когда буддизм, индуизм, конфуцианство и ислам проявлялись в "чистом" виде.

Идеология "Джан сангх" и "Раштрия сваямсевак сангх" (РСС) в Индии, "Джамаат-и-ислами" в Пакистане, Афганистане и Индии, ассоциация "Братья мусульмане" в странах арабского Востока, несмотря на различие религиозных доктрин и специфику национальных условий, несут в себе ряд общих типологических характеристик — все они претендуют на роль хранителя "чистоты" веры или борцов за "очищение". Приверженность теократии также общая для "возрожденцев" этого толка и чтобы общество двига-

222

лось по пути прогресса, государство должна уступить приоритет религии

Установление теократии, кроме признания бога верховным сувереном, предполагает признание предписаний религии верховными общественными законами Лозунг "Братьев-мусульман" — "Коран — наша конституция".

Идеалом исламского государства для "возрожденцев-регрессистов" является государство, где верховная исполнительная власть сосредоточена в руках халифа или имама — главы религиозной общины, где действуют законы шариата, а правосудие вершат шариатские судьи-кади.

В социально-экономической сфере они выступают за сохранение помещичьего землевладения, кастовой системы, полигамии и настаивают на строгом сохранении предписаний, тормозящих развитие буржуазных отношений. Ссылаясь на тезис о "конечности" пророчества Мухаммада, мусульманские "возрожденцы" заявляют о превосходстве ислама над всеми другими религиями Индусские "возрожденцы" утверждают идею о превосходстве индуизма и требуют лишить гражданских прав адептов других религий.

Принципиальное отличие "прогрессистского возрожденчества" от его "регрессистского" варианта в мнимости самого возрожденчества.

М. Каддафи, автор "Зеленой книги", ратует за восстановление "естественного" закона (закона религии), не признающего социального деления, и апеллирует к лозунгу -партнеры, а не наемники", ратуя за отмену эксплуатации посредством экспроприаций крупной собственности, ограничения деятельности частных предпринимателей, создание кооперативов и введение самоуправления на предприятиях.

Индуисты-возрожденцы настаивают на признании непогрешимости Вед, отвергая более поздние источники и традиции Достижение социальной справедливости сегодня путем возврата к "золотому веку" — утопическая позиция .

Одна из наиболее влиятельных в Японии "новых религий" — "Сока гаккай", основанная в 1930 г школьным учителем Макигути Цунэсабуро, предлагает идеал "третьей цивилизации", где равенство и справедливость будут естественным следствием слияния политики и религии. Под истинной" религией сторонниками "Сока гаккай" понимается "чистый" буддизм, а в основу философии положено врожденное Нитирэнном (1222—1282) учение Будды

3. Модернизм является самым важным антиподом ортодоксии. Для модернистов характерно ограничение сферы влияния религии и сведение ее к делу личной совести. Мо-

223

дернисты часто апеллируют к тем же догмам, что и ортодоксы, но выводы делают противоположные. Модернизм, если он не сводится к "христианизации" восточных религий, нацелен на отделение религии от государства, развитие светского образования, усвоение научных знаний. На ранних этапах развития освободительного движения он в определенной степени был тождествен просветительству.

Специфика Востока в части соотношения эпох Реформации и Просвещения состоит в том, что в отличие от Европы, где эти эпохи были разделены веками, просветительские идеи совпали по времени и переплелись с идеями реформации религии. Раммохан Рой (1772—1833) и Сайид Ахмад-хан (1817—1898) стоят у истоков индуистского и мусульманского реформаторства и просветительства одновременно. Идеализируя Запад и европейскую буржуазную культуру, они, в известной степени, являлись модернистами, однако реформаторские идеи все же были определяющей стороной их мировоззрения. Для модернистов-просветителей характерна пропаганда "заимствования цивилизации" и если поначалу это направление было в значительной степени позитивным, то с течением времени оно превратилось в идеологию космополитизма со слепым копированием всех западных культурных традиций в ущерб собственным национальным. Это направление общественной мысли может оказаться превалирующим и пример тому — история Турции и Японии. В этих странах к началу XX века монархия была неразрывно связана с религией, а светская власть воспринималась тождественной духовной (султан-халиф в Турции и император в Японии). В таких условиях оппозиционные

феодалному правопорядку силы противопоставляли ортодоксальной идеологии правящих кругов идеологию модернистского секуляризма.

4. Религиозно-реформаторские идеи оказались более привлекательными для широких масс на зарубежном Востоке.

Реформационный процесс в "восточных" религиях должен устранить противоречие, выражающееся в разъединенности объективного и субъективного и приблизить верующего к богу, чтобы развить в человеке индивидуальную инициативу, соответствующую духу новых буржуазных отношений.

В каждой восточной религии по-своему идет процесс замены "внешней" религиозности "внутренней". Здесь может иметь место общая демократизация культа, упрощение ритуала (в индуизме, к примеру, отказ от обрядов подно-

224

шений, пожертвований богам, произнесения священных мантр и т. д.).

Родоначальник индуистской реформации Раммохан Рой стремился акцентировать антиобрядовую сторону упанишад, отходя далеко от текста оригинала. Его последователь Дебендранатх Тагор (1817—1905) ввел присягу, обязывающую членов его общества "Брахмо самадж" не участвовать в идолопоклоннических церемониях и почитать бога только любовью.

Учение японской секты тэнсе котай дзингу ке (возникла в 1945 г.), относящейся к так называемым "новым религиям", так же носит антиинституциональный характер. Своеобразие религиозной реформации в Японии связано с появлением "новых религий", сочетающих в себе элементы буддизма и синтоизма.

В исламе, где культовая практика проще индуистской или буддийской, религиозная реформация также проявилась в упрощении обрядности — был поставлен вопрос об излишности ежедневной пятикратной молитвы. В Тунисе президент Хабиб Бугриба в 1960 г. возглавил официальную кампанию против поста в месяц рамазан и против хаджжа. Перевод Корана на национальные языки — также свидетельство демократизации религии.

Общая тенденция упрощения культа демонстрирует желание избавиться от посреднической роли духовенства. Упрощение обрядности и демократизация культа сочетаются с "теоретически" обоснованным толкованием соотношения бога и человека в онтологическом, гносеологическом и этическом аспектах для доказательства необходимости определенной степени свободы воли человека.

Реформаторская трактовка концепции бога в индуизме проявляется в отказе от политеизма, от наделения бога антропоморфными чертами и отказе от идолопоклонства (Раммохан Рой, Дебендранатх Тагор, Дайянанда Сарасвати)

Мухаммад Икбал — один из мусульманских реформаторов — произвольно интерпретируя ашаристскую атомистику (онтологическая основа ислама), писал о том, что хотя все тела и состоят из атомов, но есть "разные уровни субстанции".

Реформаторская интерпретация онтологического аспекта концепции бога позволяет дать новое толкование проблеме места и роли человека в мироздании. Главными этическими принципами религиозных реформаторов является активность, а не отрешенность, борьба за переустройство

общества на новых гуманистических началах, а не поиск индивидуального спасения.

В буддизме и индуизме пересматриваются концепции "кармы", "майи", "нирваны", "мукти" и других основ религиозного учения. Меняется отношение к религиозной аскезе, монашеству. Даже за буддийским "монахом" признается право участвовать в жизни общества. В 60—70-х годах XX века

буддийские реформаторы в Кампучии отстаивали идею о том, что если политическая деятельность служит справедливости, прогрессу и процветанию кхмерского народа, то она находится в полном соответствии с принципами буддизма, так как Будда наказывал делать добро людям.

Религиозные реформаторы в начальный период реформации выражали интересы национальной буржуазии, усиливающей свои позиции и расчищающей путь социальному прогрессу. Тогда интересы буржуазии совпадали с общенародными. После достижения независимости потребовалась практическая реализация идеи общества всеобщего благоденствия и здесь выявилась условность буржуазно-реформаторского понимания этой идеи. Буржуазные религиозные идеологи выступили лишь против самых консервативных институтов социального неравенства (кастовая система в Индии, полигамия в мусульманстве). Что касается представлений о путях национального возрождения, то при всех различиях обнаруживается общее для всех реформаторов критическое отношение к западному капитализму и попытка создать собственный вариант в соответствии с национальными и религиозными традициями.

Все реформаторы обосновывают идею неприкосновенности частной собственности, часто произвольно толкуя общеизвестные постулаты своих религий. И буддийские, и индусские, и мусульманские реформаторы допускают частичное ограничение и национализацию лишь феодальной и иностранной собственности.

Анализ основных типов религиозного сознания на современном Востоке показывает, что ключевым аспектом эволюции является рационализация религиозной догматики.

Модернисты, как правило, умаляют значение рационалистических традиций собственной культуры и связывают развитие научного знания с обращением к источникам западной мысли.

Религиозные реформаторы винят за социально-экономическое отставание афро-азиатских народов переключаются

226

на традиционные верования, но при этом отстаивают мнение о том, что традиционные верования не антагонистичны научному знанию. Индусы и буддисты, считая свои учения гармоничными, не находят конфликта между философией и религией, ссылаясь на нерасчлененность форм общественного сознания на Востоке. Для реформаторского подхода характерна переинтерпретация положений своих учений для приведения их в соответствие с достижениями современного научного знания. При этом наблюдается тенденция к нахождению общих точек соприкосновения "восточной" и "западной" философии. Усваивается то, что созвучно религиозной идеологии (объективно-идеалистические идеи, интуитивизм, экзистенциализм и др.).

Возрожденцы обоих направлений негативно относятся к науке, считая, что "чистая" религия предвосхитила достижения современного знания, а обращение к разуму подрывает веру человека в божественную истину.

Религиозные идеологи, если и не отвергают ценность философского знания, то принижают его по сравнению с откровением

Политическая философия современного Востока*. XX век явил нам реформаторское переосмысление онтологических, гносеологических и этических идей. До момента обретения народами Востока политической независимости не было четкого представления о том, какого рода социальное устройство является желательным. Выбирать приходилось между двумя моделями — капиталистической и социалистической, однако победил вариант, в котором сочетались элементы капитализма и социализма (теории "третьего пути развития" и "религиозного социализма").

По мнению главного теоретика чучхеизма — **Ким Ир Сена** — это учение есть не что иное как творческое развитие марксизма-ленинизма. Чучхе буквально переводится как "хозяин" и "тело", что в

сочетании этих двух иероглифов означает "субъект". Сторонники идеи чучхе настаивают на вновь открытой ими постановке основного вопроса философии, сформулированной следующим образом: "Кто есть властелин мира? — Человек является существом, распоряжающимся миром". На практике идеи чучхе означают опору на собственные силы, что по словам Ким Ир Сена, есть "независимость в политике, самостоятельность в экономике и самооборона в защите страны".

*Данный раздел написан с использованием материалов д.ф.н., профессора Степанянц М. Т

227

Идеи чучхе становятся объектом теоретизирования в 60-е годы, когда в СССР был разоблачен культ личности и либерализована общественная жизнь. Именно в это время идеи чучхе объявляются "единственно руководящими идеями" правительства КНДР, а оно, в свою очередь, самой передовой в мире революционной властью, программной задачей которой является осуществление трех революций

— идеологической, технической и культурной. При этом революция идеологическая выдвигается на первый план. Необходимость тотальной идеологизации выводится теоретиками чучхеизма из зависимости решения субъекта — "хозяина всего" от уровня сознания. Такого рода тотальная идеологизация позволила оправдать режим военного коммунизма, господства культа личности вождя, а также неоправданные претензии на право обладания абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

В маоистском Китае на протяжении нескольких десятилетий усиленно внедрялась модель "социализма с китайским лицом", в основу которой были положены "марксизм-ленинизм-маодззун-идеи". Философские изыскания Мао Цзэдуна носили утилитарный характер — подвести теоретическую базу под свои идеологические установки. Взяв за основу известную формулу Клаузевица, Председатель Мао добавил, что "война есть продолжение мира, а мир и есть политика", и чем больше государство стремится к миру, тем больше оно готовится к войне. Он призывал бороться против "двух гегемонов" СССР и США. Трактровка Мао понятия "класс" как чисто имущественной категории ведет к объявлению революционности исключительно привилегией "бедных". Поэтому для Мао мировая революция означала борьбу "бедной деревни против богатого города", "бедных" стран против "богатых". Отсюда вытекала идея о руководящей роли Китая в антиимпериалистической, антикапиталистической и антифеодальной борьбе, которая полностью оформилась в маоистской теории "трех миров". "Великий кормчий" постоянно противопоставлял практику теории, утверждая безусловный приоритет первой. Мао утверждал, что интеллигенция является наиболее невежественной частью общества, в то время как истинная мудрость проистекает исключительно от народных масс, а по сему маоистами отвергалось и "книжное знание". Маоисты отвергали национальное духовное наследие в ходе кампании по критике Конфуция в период культурной революции, в ходе которой сам Конфуций и его последователи были объявлены реакционерами.

228

В постмаоистском Китае конфуцианство вновь признается фундаментальной ориентацией китайской культуры и с этого времени можно говорить о начале "конфуцианского возрожденчества" как в самом Китае, так и за его пределами.

"Новое конфуцианство" концентрируется на двух основных проблемах — автономии личности и национального самосознания и высвечивает этико-религиозные стороны конфуцианского учения. Своим возрождением "новое конфуцианство" обязано группе китайских философов, проживающих в США и КНР. Для "новых конфуцианцев" характерен интерес к проблемам соотношения традиции и модернизации, отказ от некритического восприятия западных идей и ценностей, признание непримиримых противоречий между индивидуальной свободой и общественным благом, отстаивание необходимости трансцендентного (т. е. религиозного) как конечного источника ценности. Хотя "новое конфуцианство" и не стало основным направлением философской мысли в современном Китае, тем не

менее, даже официальные идеологи вынуждены признать его наряду с марксизмом и либерализмом западного типа, одним из трех направлений китайской мысли.

В последнее время западное сознание все чаще и чаще обращается к культуре Востока вообще и Китая, в частности, видя в ней некую парадигму, способную спасти природу от гибели, а человечество от вырождения. Западных идеологов в первую очередь привлекает:

1. Китайская контркультура. В первую очередь, даосский призыв "Назад к природе!" Но ведь даосская философия с ее отвержением общепринятых канонов, литературы, религии являет собой всего лишь фрагмент китайской культуры и не может служить культурным кодом тога Востока, который предлагается в качестве образца.

2. Принцип антропности. Целостная парадигма китайской культуры связана с принципом антропоцентризма, Однако есть и другие невесточные культуры, организующие все вокруг человеческого измерения.

3. Компромиссность. В китайской культуре имеется модель, сориентированная на ограниченность человеческих устремлений, которую можно назвать принципом разумной ограниченности. Действительно, цивилизационный процесс может развиваться на большие расстояния, но всегда существует некоторый критический уровень, после которого любая сила космизирующе должна вернуться к своему источнику. В китайской культуре нет идеи бесконечности.

229

Есть идея цикличности. Отсюда и вывод — мир долговечен, но не вечен, а по сему порядок можно установить надолго, но не навсегда.

Западный мир ищет модели, позволяющие выйти из экологического кризиса и смотрит на Восток как на пример мирного сосуществования с окружающей средой.

Для японской культурной традиции, соединившей конфуцианство, синтоизм и буддизм, сомнительна мысль о том, что человек вообще имеет какую-то ценность вне социума. Процесс формирования идеологии новых городских сословий был для Японии отнюдь не скоротечным и философская подоплека обуржуазивания японского общества появилась еще в XVII веке в учении о сердце (**сингаку**). В сингаку и других реформаторски ориентированных японских учениях, с одной стороны, — сохраняется верность конфуцианскому представлению о "я" исключительно в социальных ролях и обязанностях: индивид остается средоточием потенциальных возможностей до тех пор, пока они реализуются в социуме, а успех человека зависит от степени полноты выполнения определенной социальной роли, с другой стороны, в этих учениях поддерживается синтоистская и дзэн-буддистская установка на единство человека с природой.

На современном Востоке идет активный поиск путей развития. Но при всем культурном, идеологическом и политическом различии позиций авторов этих новых теорий объединяет общая позиция — возрожденчество. Это — проект ненасильственной цивилизации Махатмы Ганди или "третья мировая теория" Муаммара Каддафи, поиски новых конфуцианцев или японский вариант протестантизма — все это поиск путей развития, предостерегающий от слепого копирования чужих общественных моделей.

В заключение отметим, что сегодняшний Восток стоит перед выбором пути развития. И этот выбор еще не сделан. От того, каков он будет, зависит многое. Следует надеяться на равноправный диалог Востока и Запада.

Литература

Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.

Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., 1990.

Григорьева Т. П. Дао и Логос. М., 1993.

230

3.3. ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

К. Лоренц — А. Печчеи — П. Сорокин — Д. Белл

С 70-х годов XX века сложилось достаточно влиятельное направление общественной мысли, которое можно назвать философией глобальных проблем. Это философское направление, несмотря на предельно широкое рассмотрение мировых проблем, в центр внимания все же ставит человека, его настоящее и будущее.

Глобальные, или всемирные (общечеловеческие) проблемы, являясь результатом противоречий общественного развития не возникли *deus ex machina* — внезапно и только сегодня. Некоторые из них, как, например, проблемы войны и мира, здоровья, существовали и прежде, были актуальны во все времена. Другие глобальные проблемы, как, например, экологические, появляются позже в связи с интенсивным воздействием общества на природную среду. Первоначально эти проблемы могли быть только частными (единичными), вопросами для какой-то отдельной страны, народа, ("затем они становились региональными и глобальными, т. е. "проблемами, имеющими жизненно важное значение для всего человечества.

Разумеется, не всякую проблему можно назвать глобальной и не любая проблема общественного развития могла стать глобальной.

Все существующее существует в некотором количестве и, следовательно, может быть измерено. Данное обстоятельство необходимо прежде всего учитывать в вычленении глобальных проблем. Одним из важнейших критериев определения глобальных проблем является количественный — геопространственный фактор. Речь в этом случае идет о пространственном масштабе, т. е. территории, где данные проблемы значимы и актуальны. В соответствии с этим критерием, любую проблему можно назвать глобальной, если она касается всей планеты, любого ее регион в целом, в отличие от региональных или локальных, свойственных какому-либо одному государству или группе государств.

В выявлении из всей совокупности проблем сегодняшнего мира жизненно важных для человечества глобальных вопросов существенное значение приобретает качественный критерий. Качественная сторона определения глобальных проблем выражается в следующих основных их характеристиках:

231

во-первых, эти проблемы, затрагивают жизненные интересы всего человечества и каждого человека в отдельности;

во-вторых, они выступают объективным фактором дальнейшего мирового развития, существования современной цивилизации;

в-третьих, для решения (преодоления) глобальных проблем требуются усилия всех народов или, по крайней мере, большинства населения планеты;

в-четвертых, нерешаемость и нерешенность глобальных проблем может привести в будущем к непоправимым последствиям жизнедеятельности для всего человечества и каждого отдельного человека.

Таким образом, качественный и количественный факторы (критерии) в их единстве и взаимосвязи позволяют вычлениить те проблемы общественного развития, которые являются глобальными, или жизненно важными для всего человечества и каждого отдельного человека.

Всем глобальным проблемам общественного развития свойственна мобильность, ибо ни одна из этих проблем не находится в статическом состоянии, каждая из них постоянно изменяется, приобретает разную интенсивность, а следовательно и значимость в ту или иную историческую эпоху. По мере решения некоторых из глобальных проблем, последние могут терять свою актуальность в мировом масштабе, переходя на другой, например, локальный уровень или вообще исчезнуть (показателен пример с заболеванием оспой, которая будучи в прошлом действительно глобальной проблемой, практически исчезла сегодня).

Все глобальные проблемы находятся в сложной взаимосвязи и взаимозависимости. Это означает, что решение одной какой-то проблемы, предполагает учет влияния на нее комплекса других проблем.

При выявлении взаимосвязи глобальных проблем общественного развития важно исключить ряд заблуждений. Типичным заблуждением, например, является отнесение к числу глобальных проблем всех противоречий эпохи. Так, нередко, рассуждая о глобальных проблемах, современной эпохи, называют эрозию почв, инфляцию, защиту прав человека и др. Все эти проблемы действительно имеют широкий ареал распространения в мире, однако, они не могут быть со всей определенностью названы глобальными. Глобальные проблемы — не те, что интересуют какого-то конкретного человека, что для него живо и что, наконец, побуждает его к действию, но, главным образом, те, кото-

232

рые являются проблемами, затрагивающими жизненные интересы большинства человечества, и могут касаться любого человека.

В современной научной литературе имеет место и другая крайность, когда сегодняшние глобальные проблемы всецело сводятся лишь к предотвращению войн и экологическому кризису. При этом в большей мере акцент при анализе названных проблем делается на негативных последствиях для общественного развития, а не возможных условиях и способах их решения.

Далее, нельзя не видеть, что постоянно в какой-либо части мира возникают новые проблемы, которые относительно быстро становятся мировыми, общечеловеческими. Только за последнее время человечество стало свидетелем того, как истощение озонового слоя, парниковый эффект, синдром приобретенного иммунодефицита (СПИД) и другие проблемы, о которых несколько лет назад вообще мало кто знал, превращаются в глобальные. Задача философской мысли, науки замечать новые глобальные проблемы и вырабатывать соответствующую политику их решения, не отставая, а опережая тенденции развития сегодняшнего мира, ибо, как говорил Томас Манн, идеи сегодня — это действия завтра. К примеру, нельзя не заметить остроту для большинства стран или даже регионов нашей планеты .решения таких проблем, как накопление мусора и его уничтожение, захоронение отработанных радиоактивных продуктов, постарение населения, неконтролируемая рождаемость и др.

Многие авторитетные международные общественные Организации, известные ученые пытаются выделить эти проблемы для современного этапа человеческой истории. Так, **М. Месарович** — видный

деятель Римского клуба — международной общественной организации, занимающейся анализом глобальных проблем, — в одном из своих докладов (Ганновер, 1989 г.) назвал 5 следующих наиболее значимых для решения мировым сообществом проблем современного мира:

- снижение роста численности населения Земли;
- сокращение использования невозобновляемых ресурсов;
- уменьшение уровня загрязнения и разрушения окружающей среды;
- уменьшение неравенства;
- устранение голода и бедности.

При этом в его докладе отмечено, что важно не просто

233

констатировать и описывать эти проблемы, а давать ответы, как их решать, какие средства для этого нужно использовать. По мнению М. Месаровича, главное не в том, снижать ли рост численности населения, а в том, как это сделать; вопрос не в том, использовать ли в дальнейшем ископаемое горючее, а в том, чем и как его заменить.

Проблемы современного мира, названные М. Месаровичем, несомненно, выступают глобальными, так как являются проблемами, которые касаются каждого ныне живущего человека, всего сообщества людей, пусть и в разной степени.

Свой список проблем, которые угрожают гибелью всему человечеству, если немедленно не будут решаться, называет нобелевский лауреат, всемирно известный ученый этолог и философ **Конрад Лоренц**. Он называет 8 общезначимых процессов-проблем.

Перечисляя эти процессы-проблемы современного человечества, обратим внимание прежде всего на то, что все они К. Лоренцом называются "смертными грехами" нашей цивилизации. Это весьма показательно. По мысли К. Лоренца именно эти грехи, как бы тянут человечество назад, не дают ему возможности уверенно и быстро развиваться. К. Лоренц тщательно комментирует каждую из названных им проблем.

Одним из главных грехов современного человечества К. Лоренц называет **перенаселенность** земли. При этом, он подчеркивает, что перенаселенность земли вынуждает человека защищаться от избыточных социальных контактов и сверх того возбуждает агрессивность вследствие скученности людей в тесном пространстве.

Другой грех человечества, по К. Лоренцу, опустошение естественного жизненного пространства. Свидетельствуя о разрушении внешней природной среды, К. Лоренц показывает, что результатом этого является исчезновение благоговения человека перед красотой и величием природы. Действительно, у современного человека, по крайней мере у многих людей, почти не осталось пиетета к природе, к среде своего обитания. Во многом это результат воспитания, внутренней культуры каждого человека. Но нельзя не видеть, что в течение длительного исторического времени отношение человека к природе формировалось в соответствии с ценностной установкой, которая, на наш взгляд, очень четко выражена словами известного литературного героя И. С. Тургенева: "Природа — не храм, а мастерская и человек в ней — работник". (Потребительское, а не редко

234

и хищническое отношение к природе — взять у нее как можно больше — не могло не сказаться на состоянии природной среды, привело к ее разорению, опустошению, вызвав переживаемый ныне всем человечеством, экологический кризис.

Разрушение внешней природы связано и с **ускоряющимся развитием техники** — третьим грехом человечества, — которое, по мысли К. Лоренца, губительно сказывается на людях, поскольку делает их слепыми ко всем подлинным ценностям. В настоящее время мы все чаще встречаемся с людьми, телевизор или персональный компьютер которым почти полностью заменяет человеческое общение, мир природы, искусство .

Научно-технический прогресс во многом способствует четвертому греху современного общества — **изнеженности человека**, исчезновению всех его сильных чувств и аффектов. С точки зрения К. Лоренца, возрастает нетерпимость человека ко всему, что вызывает малейшее неудовольствие, и что современный человек все чаще нейтрализует технически или фармакологически. Соответственно, волны страдания и радости, сменяющие друг друга по воле природы, — отмечает К. Лоренц, — спадают, превращаясь в незаметную зыбь невыносимой скуки.

Постоянное бездумное использование средств фармакологии, ухудшение условий природной среды способствуют появлению пятой проблемы-процесса сегодняшнего общества — **генетической деградации человека** — росту уродств, физической и умственной патологии, фиксируемой у родившихся детей. Число аномалий ежегодно растет (составляя сейчас примерно около 10% от числа родившихся), особенно в крупных городах и неблагоприятных в экологическом отношении регионах.

Шестым смертным грехом человечества, по К. Лоренцу, является разрыв с традициями. Традиция — это нормы культуры, которые определяются опытом людей, существовавших в прошлом. Отвергая этот опыт как консервативный, не соответствующий сегодняшнему дню, люди порывают с традициями. Поэтому молодежь, как подмечает К. Лоренц, — обращается со старшими, как с чужой этнической группой, испытывая "национальную ненависть". Подобная тенденция несомненно имеет место и главной ее причиной является недостаточный контакт между родителями и детьми, что вызывает последствия, весьма ощутимые сегодня.

Чрезвычайно опасным для современного общества, по

235

К Лоренцу, является и седьмой грех — **возрастающая индоктринация человечества**, которая представляет собой увеличение числа людей, принадлежащих к одной и той же культурной группе, благодаря усовершенствованию воздействия технических средств на общественное мнение. Понятно, что такая унификация взглядов людей сегодняшнего промышленно развитого общества вызывается зомбированием общественного мнения, неустанным давлением рекламы, искусно направляемой моды, официальной политической и социальной пропаганды. Заметим, что таких мощных средств воздействия и способов унификации взглядов людей история до сих пор не знала.

И, наконец, ядерное оружие — восьмой грех, который согласно К Лоренцу, навлекает на человечество такие опасности, которых избежать легче, чем опасностей от семи других проблем. Действительно, современное мировое сообщество делает все возможное, чтобы предотвратить распространение ядерного оружия. Существуют многосторонние соглашения и идет поиск новых вариантов международных договоров, сдерживающих распространение ядерного оружия, ограничивающих его производство и испытания. И хотя здесь еще делаются первые шаги, однако, несомненно, стремление людей не допустить угрозы применения ядерного оружия.

Таким образом, предложенный К. Лоренцом перечень наиболее "кричащих" проблем, которые необходимо решать современному человечеству, включает в себя практически все "болевые точки" нашей цивилизации. Характерно, что К. Лоренц рассматривает эти проблемы в их непосредственной связи с человеком, особенностями его деятельности и сознания в современном технизированном обществе. Именно человек является творцом и носителем своих грехов, ответственным за все то, что он

породил и производит — таков итоговый мотив его размышлений о глобальных проблемах современной цивилизации. К. Лоренц как бы предупреждает всех людей о нависшей над ними угрозе. Вместе с тем, он не сомневается, что у современного человека хватит разумной воли, чтобы не только задуматься над своими бедами, но и немедленно приняться за их устранение.

Глобальные проблемы тесно связаны друг с другом и имеют общие источники возникновения и развития, поэтому важно определенным образом их классифицировать и систематизировать, понять причины их появления и условия, при которых они могут быть решены обществом.

236

В современной научной литературе делаются попытки комплексного рассмотрения всего многообразия глобальных проблем. Поскольку все эти проблемы имеют социо-природный характер, так как они одновременно фиксируют противоречия как между человеком и обществом, так и противоречия между человеком и окружающей природной средой, то обычно их делят на три основные группы.

Это, во-первых, проблемы **интерсоциальные**, то есть та совокупность проблем, которая возникает в мировом человеческом сообществе между различными социальными организмами (континентами, регионами, группами стран, отдельными странами) на основании их экономических, политических или идеологических противоречий. К такого рода проблемам несомненно относятся проблемы угрозы термоядерной войны, военных конфликтов, политического насилия, международного терроризма и т. п.

Во-вторых, это проблемы системы "общество-природа", формирующиеся на основе неконтролируемого или недостаточно продуманного присвоения богатств природы обществом и человеком. Примером этого типа проблем являются все **экологические** вопросы сегодняшнего существования и развития человека и общества (атмосфера, гидросфера, космос, энергетика, сырье и т. п.).

В-третьих, это проблемы системы "человек-общество" — противоречия собственно самой общественной жизни человека на современном этапе функционирования и развития общества. Это — одиночество, страх, отчуждение и многие другие подобные состояния, возникающие в жизни человека практически в любом обществе.

Как и любая классификация, настоящая, относящаяся к членению современных глобальных проблем, — условна. Она лишь в общем виде в весьма приблизительно разграничивает все эти проблемы, поскольку некоторые из них однозначно не могут быть включены в какую-либо одну их группу, систему. Скажем, такие проблемы, как продовольственная, демографическая, ликвидация опасных заболеваний, наверное, будут входить в каждую из вышеперечисленных групп. Однако, несмотря на условность и приблизительность разграничения глобальных проблем, предложенная классификация позволяет видеть не только их взаимосвязь и взаимообусловленность, но и некоторые общие причины и обстоятельства появления и развития.

Несомненно, процесс становления мировой истории обусловлен все более тесным взаимодействием разных народов и стран друг с другом, равно как общими ситуация-

237

ми-проблемами, с которыми все они сталкиваются в реализации своих собственных целей.

Одни ученые возникновения этих общих ситуаций-проблем современной мировой истории видят в научно-техническом прогрессе, его издержках. Они считают, что во всех бедствиях человечества виновата техническая цивилизация, которую создали сами люди. Именно техническая цивилизация, полагают они, формирует расточительный образ жизни человека, способствует его уверенности в безраздельном могуществе разума, позволяющего любую сказку сделать былью.

Другие ученые причину возникновения современных глобальных проблем связывают с разрушительными свойствами самого человека, в частности с его природной агрессивностью, стремлением к безграничному потреблению, отсутствием общих целей развития.

Марксистские ученые в качестве основной причины появления глобальных проблем обычно называют частнособственнические общественные отношения, которые, по их мнению, приводят к социально-экономической, политической, идеологической поляризации общества, в результате чего и складывается противоречивое отношение людей к природе и друг другу.

Есть и такая точка зрения, которая связывает причину появления глобальных проблем в современной человеческой истории с эгоизмом и ленью людей. Люди не стремятся думать и делать что-либо для других поколений, поскольку во многом не являются компетентными в отношении будущего. Многие из них живут только настоящим и для себя. По мнению сторонников этой точки зрения, постановка любой великой цели (решение глобальных проблем — одна из таких целей), может стать условием постоянно осуществляемой перманентной борьбы с указанными пороками современного человечества.

Все названные здесь причины, объясняющие появление глобальных проблем, конечно, могут быть признаны состоятельными, если они, как и сами эти проблемы, тоже будут рассмотрены во взаимосвязи и взаимообусловленности. Человечество, каждая его часть, прокладывает себе путь, стремясь успеть в следовании все ускоряющемуся ходу технологического прогресса в мире. Люди рассчитывают только на некий сиюминутный, определяемый своими возможностями результат, и мало заботятся о согласованных сегодняшних действиях в отношении будущего.

Именно поэтому, на наш взгляд, пока еще рано гово-

238

рить о прямой взаимосвязи человечества в обеспечении решения общечеловеческих задач. В лучшем случае можно говорить лишь о процессе создания национальных программ исследования и решения глобальных проблем и, отчасти может быть, об углублении международных связей в анализе последних. Вместе с тем, развитие современного мира настоятельно требует не только пристального внимания к глобальным проблемам, их изучению и обсуждению мировым сообществом, но и **своевременного практического решения.**

Подчеркивая эту задачу, мы далеки от того, чтобы ратовать за возобладание в массовом сознании людей всего мира неких идей катастрофизма — состояний безудержной тревоги, страха за сегодняшнюю и будущую свою жизнь. Понятно, что такое сознание выбивало бы людей из привычных условий их жизни. Кроме того, такой алармизм — тревожность — отнюдь не способствовал бы мобилизации людей в решении глобальных проблем, скорее наоборот, это вело бы к нарастанию обстановки массовой истерии. В то же время, опасен своего рода бездеятельный оптимизм в отношении глобальных проблем, безответственная надежда, на то, что все как-либо само собой устроится. Необходим, если так можно выразиться, конструктивный алармизм — ощущение и осознание тревоги у людей за свое будущее, что должно получить свое выражение в последовательной и всесторонней программе немедленных практических действий всего человечества.

Сегодняшние глобальные проблемы существенно меняют взгляд на происходящие эволюционные процессы в мире. Эволюция преобразует человека, но и человек воздействует, влияет на эволюцию, меняя характер и способ ее протекания. Более того, теперь уже можно сказать, что ответственность за эволюцию мира во многом лежит на самом человеке, и люди не могут не принять ее груз на свои плечи. Сами глобальные проблемы не могут быть рассмотрены в рамках какой-либо одной единственной, даже специализированной, области знаний. Необходим комплексный анализ этих проблем всей системой научного знания. Это связано с тем, что глобальная проблематика требует одновременного рассмотрения в биосфере, техносфере и социосфере, причем на разных уровнях ее анализа и решения в каждой из названных сфер. Так, скажем, рассмотрение глобальных проблем в социосфере можно **проанализировать** и последовательно решать практически **на различных уровнях**: на уровне индивидуальных человеческих су-

ществ, на уровне технологии и ресурсов, на уровне экономики, на уровне политики, на уровне культуры (права, эстетики, психологии, этики и т.п.), на уровне определенного социального организма (определенной отдельной местности, страны, региона) и социетальном уровне (человечества) в целом. Усилия человечества только тогда будут эффективны, когда ни один из уровней не будет пропущен и всем им будет уделено должное внимание.

Общие подходы в анализе и решении глобальных проблем отнюдь не исключают различие вариантов конкретных путей и способов их решения.

Особый интерес представляет концепция по решению глобальных экологических проблем, выдвинутая Римским клубом — представительной всемирной организацией, объединяющей в своих рядах известных ученых, деятелей культуры, предпринимателей, государственных деятелей из разных стран. Эта организация возникла в конце 60-х годов, и сразу же завоевала всеобщее признание. В течение ряда лет ее возглавлял крупный итальянский предприниматель и экономист **Аурелио Печчеи** (1908—1984 гг.). В своей известной книге "Человеческие качества" А. Печчеи констатирует сложившуюся к началу 70-х годов экологическую ситуацию в мире как кризисную. Он подчеркивает, что человек, материальное могущество которого достигло апогея, превратил планету в свою империю, что уже оборачивается экологической катастрофой. Человек все более развивает ненасытный аппетит потребления, совершенно не задумываясь о последствиях своих растущих стремлений и потребностей. Многообразный искусственный мир, создаваемый человеком все более теснит природу.

А. Печчеи отмечает, что человек тысячами нитей связан с другими людьми, его настоящее предопределяет будущее, нет и не может существовать экологической независимости. Данную мысль подчеркнем особо, ибо как бы та или иная страна не осуществляла защиту своей природной среды, какие бы изошренные мероприятия в этом отношении она не проводила, нельзя исключить разрушения этой среды со стороны соседних стран. Чернобыльская авария — убедительное доказательство этому.

А. Печчеи делает вывод о том, что конечность размеров планеты с необходимостью предполагает и пределы человеческой экспансии в отношении природы. Такой вывод шел вразрез с преобладающей в мировой культуре ориентацией на безудержный рост производственных показателей и превращался в символ нового стиля мышления чело-

века в его отношении к природе. В результате складывался новый тип ценностного отношения человека к природе: ответственное, соизмеренное отношение потребностей общества и возможностей природы.

Концепция переориентации ценностной парадигмы современного человека с его возвышения над средой в принцип гармоничного соединения со средой на оптимальных условиях для человека и для природной среды, была тщательно обоснована А. Печчеи на основе анализа внешних и внутренних пределов роста человеческой экспансии на природу.

По мнению А. Печчеи, внешними пределами этой экспансии являются физические — невозобновляемые природные ресурсы, геологические запасы минерального сырья, воздух, вода, экологические — отбросы, отравы, мусор, биологические — нарушение естественного равновесия между отдельными видами живых организмов. Внутренними пределами экспансии выступают различного рода ограничения (стрессы, напряжения, шоковая терапия), свойственные психическим и умственным способностям человека. Однако, с точки зрения А. Печчеи, проблема пределов человеческого роста и человеческого развития является по сути проблемой, главным образом, культурной. Человечество переживает период небывалой по размаху материальной экспансии, — пишет А. Печчеи, — и приобретая уже возможность оказывать решающее воздействие на условия своего собственного обитания, оно в то же самое время не знает еще тех пределов, в которых эта его активная деятельность может представлять опасность для собственных биофизических способностей и способна нанести непоправимый урон всей планете в целом. Это представляет грубейший просчет в его

культурной эволюции. Отсюда А. Печчеи делает вывод о том, что материальный рост в обществе не может продолжаться до бесконечности, а поэтому необходим сбалансированный или, точнее говоря, ограниченный рост путем постепенного перехода от общества потребления к обществу сохранения. А. Печчеи считал, что ограниченный (но отнюдь не нулевой, как думали некоторые его комментаторы) рост промышленного развития стран, особенно тех, которые значительно опередили в этом движении остальные, необходим и возможен. Главное, при этом, уменьшить разрыв между наиболее высоким доходом богатых стран и самым низким для беднейших. Для этого следует направить все усилия на то чтобы изменить человека и тем самым поменять цивили-

240

лизацию. С точки зрения А. Печчеи, необходим новый гуманизм, основанный и направленный на существенное улучшение человеческих качеств всех жителей планеты. Иначе говоря, А. Печчеи предлагает сделать центром внимания человека, способ его существования и образ жизни, ибо судьба нового мирового порядка будет зависеть от его качеств и способностей. Прогрессивное развитие человека, полагает А. Печчеи, и параллельное улучшение его человеческих качеств принесет с собой радикальный пересмотр восприятия человеком самого себя и человека вообще, его роли и ответственности. И это единственный способ не только удовлетворить растущие потребности человечества, но и дать человеку определенную возможность разумно планировать свое будущее.

Позиция А. Печчеи, и всего Римского клуба о преодолении зазора в развитии между отдельными странами путем ограничения промышленного роста была подвергнута резкой критике. Она слишком утопично оценивала готовность промышленно-развитых стран ограничивать, сдерживать свой экономический потенциал. Однако идеи А. Печчеи о регулировании всего процесса изменений в мире в соответствии с существенными интересами человека стала важнейшей в дальнейшей деятельности Римского клуба.

Начиная с 80-х годов, концепция ограниченного роста сменилась новой концепцией Римского клуба об органическом росте и непрерывном развитии человечества. Обосновывая новую модель развития современного мира Римский клуб, его ученые Д. Медоуз, М. Месарович и другие подчеркивали, что рост части (какой-либо страны, региона) возможен, если она не вредит другим частям (другим странам и регионам). Эта непререкаемая истина стала основополагающей для стратегии решения глобальных проблем Римского клуба.

Разработкой такой динамической модели мира Римский клуб определил особый способ эластичного решения глобальных проблем в условиях существования у человечества экономически разноразвитых частей. Другими словами, по мнению теоретиков Римского клуба экспоненциальный рост экономики, производства в мире можно достигать благодаря взаимодействию различных стран, используя в том числе и механизм балансов и задержек. В этом случае предлагается развитым странам стать ролевой моделью для действий остального человечества, полагая, что остальные "Удут следовать их примеру. Такой действенный пример, а не одни лишь слова-призывы, по мнению Римской) клуба,

242

большей мере будет способствовать эластичному способу решения глобальных проблем мировым сообществом. В арсенале предлагаемых Римским клубом путей решения глобальных экологических проблем есть варианты и политического характера. Естественно, в основе предлагаемых ими путей решения проблем экологии лежат идеологические концепции космополитизма. Так, Римский клуб полагает, что единое мировое государство или единое мировое правительство были бы способны взять на себя ответственность решать и контролировать все современные глобальные проблемы.

Теоретики Римского клуба основной акцент по решению глобальных проблем делают на укреплении международного сотрудничества всех стран. Естественно, следование по пути развития и укрепления международного сотрудничества — наиболее реальный способ практической реализации, решения задач, стоящих перед современным человечеством. Однако, такое международное сотрудничество должно исключать имперскую политику более развитых стран по отношению к менее развитым. Не

секрет, что и в наши дни международная торговля так перераспределяет всемирные ресурсы, что первенство стран становится особенно заметным. Нередко в менее развитые страны под видом помощи переводятся убыточные производства, из них выкачиваются энергетические ресурсы, а взамен предлагаются вооружения за очень высокую цену. Практикуется и такая форма эксплуатации отстающих стран, как захоронение опасных отходов химической и ядерной промышленности на их территории в обмен на финансовую помощь.

Отталкиваясь от разработок Римского клуба по решению современных глобальных экологических проблем, необходимо вести постоянный целенаправленный поиск новых вариантов гармонического развития человека и биосферы. Нужно точно знать, что обществу запрещено природой, что может нарушить стабильность природного мира, разрушать условия, при которых люди уверенно могут жить и строить свою цивилизацию. Надо понять, какой должна быть эта цивилизация — реальность, отвечающая растущим потребностям человека и ограниченным возможностям природы.

Решая вопрос о гармонизации отношения общества с природой, люди должны осознать, что человек, как и все живое на Земле, неотделим от ее биосферы. Биосфера — необходимые естественные провесы существования

243

человека, его жизни и здоровья. Поэтому настоятельной потребностью становится не только производство и воспроизводство непосредственной жизни людей, но и производство и воспроизводство самой природной среды, сознательное управление естественными процессами и природными комплексами. Речь, естественно, не идет о замене биосферы техносферой, а о том, что эволюция общества должна быть совмещена с эволюцией биосферы. Такое совмещение, или экоразвитие должно увязывать решение вопросов общественного развития с экологической ситуацией региона. В результате чего должны быть максимально исключены любые нарушения основных процессов в экосистеме. С этой целью уже сейчас предлагается создавать замкнутые производственные циклы на промышленных и сельскохозяйственных предприятиях с тем, чтобы можно было использовать отходы человеческих агломераций в качестве вторичного сырья производства материальных жизненных средств. Такие производственные комплексы позволят контролировать и регулировать процесс воссоздания условий существования и развития живой природы, обеспечивать наиболее рациональные формы обмена веществ общества с окружающей природой во всех сферах жизнедеятельности.

Свидетельством того, что происходит широкое осознание насущных экологических задач, является развернувшееся экологическое движение (партий зеленых), ставшее по существу мощным потоком социального протеста против всех несообразностей в проведении государственной природоохранной политики. Характерно, что движение зеленых сейчас строит свою деятельность в соответствии с тремя важнейшими принципами:

- от концепции неисчерпаемости следует перейти к концепции конечности природных ресурсов;
- темпы развития природы в общества должны быть сопоставимы;
- люди должны ориентироваться не на искусственные, а на естественные условия своего существования.

Предлагаются конкретные пути и в решении такой глобальной интерсоциальной проблемы как предотвращение угрозы термоядерной войны, военных конфликтов, вооруженного насилия.

Совершенно очевидно, что накопление и усовершенствование вооружения повышает риск его применения, ведет к нарастанию напряженности в мире. Заключение различных международных соглашений по уничтожению бакте-

244

риологического и химического оружия, по ограничению ядерных арсеналов в последнее время породили в массовом сознании надежду, что человечество входит в такую фазу своего развития, когда вооруженное насилие сводится до минимума. Однако это лишь заблуждение, ибо опровергается действительностью, убеждающей, что войны и военные конфликты все еще являются спутниками человечества. Для решения этих сложных проблем необходим комплексный анализ практических мер по сохранению мира.

Значительный вклад в разработку глобальной проблемы войны вносит **полемология** — важное современное направление научных исследований о военном конфликте. У истоков этого научного направления стоял известный французский ученый **Г. Бутуль**. Большой вклад в развитие данного научного направления внесли современные ученые Р. Каррер, Ж. Френд и др.

Современные школы полемологии считают войну социальной болезнью, требующей излечения. Они подчеркивают, что военный конфликт — это результат действия множества факторов, которые необходимо рассматривать с использованием междисциплинарных методов изучения. По мнению теоретиков полемологии, война выполняет функцию поддержания социального равновесия во взаимоотношениях стран. Исходя из этого, они считают, что не может быть и речи о ликвидации войны, пока не будет найдена замена функции, выполняемой войной. Следует отметить, что поиск вариантов разрешения военных конфликтов, вооруженного насилия теоретиками полемологии ориентирован на социальные и, главным образом, политические обстоятельства. Полемологическая мысль все больше внимания уделяет влиянию различных форм общественного сознания на возникновение, а соответственно и преодоление различных военных конфликтов в современном мире. Таким образом, полемологическое направление исследований ставит и решает задачу поиска практических шагов в преодолении войны. Анализируя войну, мир и конфликт как неизбежную триаду жизни современного общества, полемология нацеливает человечество на поиск, путей сохранения социального равновесия, т. е. поиск таких форм деятельности и взаимоотношений людей, которые помогали бы им жить в мире.

Соглашаясь в целом с выводами полемологов, подчеркнем значительную роль политических оснований возникновения войн. Только преодоление раскола в обществе, лик-

245

видация разного рода конфликтующих политических блоков и осознание всеми людьми общих значимых целей будущего развития могут привести человечество к предотвращению войн

Наиболее сложно решаются в современном мире глобальные проблемы системы "человек-общество" Одной из таких труднорешаемых проблем является одиночество, которое часто называют социальным бедствием, поскольку оно становится всепроникающим явлением в обществе "Ярко выраженное одиночество, — пишут американские ученые, — это главная проблема как в аспекте личного, так и общественного духовного благополучия" Наивно думать, что одиночеству подвержены лишь люди, склонные к философствованию. Ни богатство, ни должность, ни внешне благополучное существование личности не в силах отвлечь от нее рано или поздно наступающее одиночество. Недуг одиночества всепроникающ и многолик. Многие люди испытывают это мучительное состояние не в физической изолированности, а как раз в группе, в кругу семьи, и даже в обществе близких друзей. Состояние одиночества довольно часто воспринимается человеком негативно и порождает страдание.

Ученые видят причины одиночества в дефиците социальных связей личности, а также в субъективном состоянии человека, которое не всегда совпадает с объективной социальной изолированностью Однако следует подчеркнуть, что и дефицит связей (общения) человека и состояние его личностного самосознания обусловлены отчуждением людей в обществе, утратой веры и надежды.

В рамках философии глобальных проблем представляет интерес концепция, выдвинутая одним из величайших социологов XX века **П. А. Сорокиным**.

П. А. Сорокин считает, что деморализация и ее губительные последствия в обществе могут быть остановлены лишь посредством увеличения производства и аккумуляции неэгоистической любви к

человеку и человечеству По его мнению главная историческая миссия человечества состоит в безграничном созидании: накоплении и усовершенствовании. Истины, Красоты и Добра в самой природе человека, в человеческом уме и поведении, в общественной жизни и вне ее, в отношении человека к миру и друг другу. Эта миссия (цель), подчеркивает П. А. Сорокин, ставится и достигается самими людьми, и она является подлинным мерилom человеческого прогресса. И только такое созидание людьми самих себя будет способствовать увеличению

246

производства и нейтрализации эгоизма в обществе. П. А. Сорокин утверждает, что неэгоистическая творческая любовь представляет собой огромную силу. Именно такая любовь может положить конец агрессивности людей в отношении друг друга, поскольку любовь порождает любовь Неэгоистическая и мудрая любовь, которая культивируется в отношениях между людьми в обществе, проявляется как животворная сила, ибо становится сильнейшим противоядием против тенденций преступности, ненависти, страха Такая любовь — эффективное средство для просвещения и морального облагораживания человечества.

Трудно не согласиться с этими рассуждениями и очень хочется верить вместе с П. А. Сорокиным, что если увеличение неэгоистической творческой и мудрой любви возобладает в обществе, т. е. если человечество серьезно отнесется к этой задаче — тогда чрезвычайно опасный кризис нашего века может быть преодолен и — гармония, счастье и мир — будут приветствовать грядущие поколения.

Интересную программу разрешения глобальных противоречий общественного развития предлагает известный американский социальный философ **Джон Белл**. Он призывает людей во всех своих взаимоотношениях следовать принципам терпимости и плюрализма По мнению Д. Белла, общественная сфера должна регулировать взаимоотношения людей на основе либеральных принципов договора, контракта, соглашения, частная же сфера — это область индивидуального выбора, подчиняющаяся исключительно правилам тех ассоциаций и групп, к которым каждый человек добровольно себя относит. Социальный порядок в обществе должен основываться на том, что многообразие мнений уравнивается универсализмом общих правил Чтобы такое уравнивание частного и общего имело место, как полагает Д Белл, моральные проблемы должны относиться преимущественно к частной области и не должны проводиться в жизнь путем общественного принуждения. Кроме того, по Д Беллу, необходимо избегать политизации культурных разногласий, ибо они могут стать причиной общественного конфликта.

Известный американский политолог **З. Бжезинский**, рассуждая о современных глобальных противоречиях мира путях их разрешения, основной акцент делает на вере людей. Он считает, что вера — это "социальный цемент", существенный компонент общественной жизни, ибо общество, если оно ни во что не верит, это общество распадается. почему наличие общих (значимых) чувств и объединя-

247

ющей веры, способно во многом стимулировать решение стоящих перед людьми проблем общественного развития. С точки зрения З. Бжезинского, таким объединяющим духовным началом — верой современного человека должен стать **рациональный гуманизм**. Рациональный гуманизм -это интернационализм, неприемлемость любых форм тоталитаризма, иммунитет ко всякого рода утопиям, особенно к тем, где речь идет о немедленном решении социальных вопросов, опора на научные подходы. Рациональный гуманизм — это такая форма мировоззрения, которая решение всех вопросов соотносит с интересами каждого человека в улучшении жизни и соблюдении его прав.

Таким образом, философия глобальных проблем представляет широкий спектр анализа противоречий современного мира и способов их решения. Показательно, что это философское направление, предлагая пути преодоления противоречий, исходит из человека, его стремлений и воли решить их.

Литература

Печчеи Аурелио. Человеческие качества. М., 1980.

Лабиринты одиночества. М., 1980.

Сорокин П.А. Моя философия интегрализм.//Социс, 1992, № 10.

248

3.4. ЭКОФИЛОСОФИЯ

В. И. Вернадский — Дж. Лавлок — К. Циолковский — П. Тейяр де Шарден — А. Швейцер — К. Лоренц — Н. Моисеев — А. Печчеи

Экофилософия — сравнительно новая область философского знания, вызванная к жизни рядом объективных обстоятельств. У истоков экофилософии находятся работы естествоиспытателей XX века — Леруа, В. Вернадского, А. Чижевского и других, а сам термин экология был предложен еще в середине XIX века известным германским ученым-биологом Э. Геккелем. С его точки зрения, экология (с гр. — наука о доме, жилище) означает науку, которая изучает взаимоотношения организмов друг с другом и со средой их обитания **В. И. Вернадский** (1863—1945) формулирует понимание жизни на Земле как геологическое явление, потому что по силе своего воздействия и по последствиям развитие жизни и создание биосферы оказало значительное влияние на эволюцию нашей планеты. Еще большее воздействие на все процессы, происходящие на планете оказало появление человека и его хозяйственная деятельность, которая, по словам В. И. Вернадского, уже в сороковые годы XX века приобрела масштабное, геологическое влияние. Человечество, по Вернадскому, с одной стороны, — геологическая сила, а с другой, — новое состояние биосферы и на определенном этапе она перестает развиваться стихийно, преобразуясь в ноосферу — разумную оболочку планеты. Таким образом первая группа причин возникновения экофилософии — развитие естественнонаучного знания о планете Земля.

Вторая группа причин, ускорившая становление экофилософии — обострение кризисных явлений в среде обитания — в природных процессах в связи с возмущающим воздействием хозяйственной деятельности людей на все природные процессы, идущие в атмосфере, гидросфере и на земле.

Третьей группой причин являются проблемы будущего земли, это — теоретические разработки, независимых экспертов, собравшихся под эгидой Римского клуба, равно и разработки других ученых, работающих по глобальному моделированию.

В 80-е гг. складывается понимание предмета экофилософии как комплексных социальнофилософских исследований взаимодействия общества и природы. Экология, в

249

узком смысле слова, является наукой, задача которой — определение предельно допустимых границ воздействия промышленной деятельности людей на природу, а значит задачей экофилософии является отыскание таких способов взаимодействия с природными объектами, которые не приносят катастрофических последствий для природы, среды обитания, и для человека

Исследования социологов показывают, что большинство людей на планете, независимо от региона, в котором они живут, рассматривают экологию как науку, призванную создавать экологически чистые продукты питания, не испорченные химией или удобрениями, в крайнем случае, как охрану природы и практически никогда как науку, задачей которой является гармонизация человека и природы. Ученые с удивлением для себя обнаружили, что антинаучное отношение к природе и техноцистское потребительское отношение к ней характерно не только для малообразованных людей, но практически для всех категорий населения. Именно поэтому пропаганда экологических знаний и воспитание подлинной экологической культуры становится одной из самых насущных современных задач.

С 80-х гг. XX века становится все более заметной экологизация всей современной науки. Если в начале своего становления **экология** как особая область знания исследовала только экологию природы, отношения внутри биомов (животных и растительных организмов, объединенных условиями существования), и объектами ее анализа были — популяции и биологические виды, сообщества, то сейчас объектом ее анализа становятся экосистемы и биоценозы, а затем и вся биосфера Земли в целом. Если центральными понятиями в концепции В. И. Вернадского было живое вещество, как совокупность организмов, составляющих основу биосферы, которая рассматривалась как явление космическое, то человечество он неразрывно связывал с биосферой, а геологически — с материально-энергетической структурой планеты (питание, дыхание, труд), подчеркивая, что вне природных условий человечество не может существовать.

Продолжая идеи В. И. Вернадского английский геофизик **Джеймс Лавлок** выдвинул гипотезу существования Земли, которую назвали Гея — гипотеза. С этой точки зрения все сферы Земли, включая биосферу, представляют собой и действуют как единый, внутренне согласованный организм и наблюдаемые в нем динамические процессы обеспечивают планете стабильность и равновесие. Продол-

250

жая эту гипотезу ряд философов заявили о том, что ноосфера Земли представляет собой объемную кардиоду и отрицательные эмоции людей влияют на планету угнетающе. Анализируя особенности аутоагрессии человека, направленной на самого себя, сторонники этой точки зрения считают, что подобная аутоагрессия характерна для мировой цивилизации XX века и это усугубляет глобальные проблемы, обостряя их характер, делая разрешение насущных задач, связанных с выживанием человечества, весьма проблематичным. Такова точка зрения пессимистов или эколоармистов (с фр. — тревога).

На базе современной экологии закладываются не только основы охраны биосферы, методы ее улучшения и рационального использования. В понятие экофилософское знание в настоящее время входит и обязательное исследование процессов, идущих в обществе, когда оно осуществляет взаимодействие с окружающей его географической, природно-климатической, социальной и культурной средой обитания. Особым объектом такого анализа становится исследование влияний антропогенного фактора не только на биосферу, но и на само человечество. В это же время выделяется в самостоятельную область знания и **экология человека**, предметом анализа которой является воздействие природной и социокультурной среды на здоровье человека, его генофонд, а также изучение специфики социо-культурной адаптации человека в современном мире. Еще одним направлением экофилософии является **экология культуры**. Это направление экологического знания определял академик Д. С. Лихачев, который подчеркнул, что необходимость сохранения культурной среды и культурного наследия не менее значима, чем охрана природы. Экология культуры подчеркивает, что социальная память человечества может быть сохранена только в определенной культурной среде и это является непременным условием для становления нравственности людей, их духовной и душевной организации, их стремления к сохранению духовных ценностей, культурных традиций.

В настоящее время социальную экологию рассматривают как своего рода синтез экологии и социологии, на основе которого возникает новая социальная реальность, связанная с отысканием путей выхода из экологического кризиса и других глобальных проблем современности. Исследователи этой проблематики, начиная с Аурелио Печчеи считают, что в основе новой социальной реальности должна находиться преобразованная система ценност-

ных ориентация и потребностей человека, что, в свою очередь будет создавать новые образцы поведения людей, экологически оправданные и обеспечивающие решение глобальных проблем. Следует подчеркнуть, что по мере развития проблематики социальной экологии объектом ее анализа становятся все новые и новые проблемы, возникающие под воздействием изменяющихся условий существования современного человечества. К таким сравнительно новым проблемам относятся — борьба за качество среды обитания, где исследование ведут совместно социальные экологи, культурологи, медики, этнологи; проблема жизнеобеспечения необходимыми материальными предпосылками социальных процессов, где исследования проводятся совместно с экономистами, специалистами сельского хозяйства, геологами, инженерно-техническими работниками.

Исследователи отмечают, что среди концепций современных социальных экологов можно выделить ряд отличающихся друг от друга направлений, таких как:

1. Теории биоцентризма, направленные на охранительные концепции дикой природы, на основе чего создаются определенные типы поведения и предлагается определенный, весьма специфический способ бытия людей;

2. Концепции консервационализма, направленные на реорганизацию существующих общественных институтов с целью получения от них рациональной и продуктивной деятельности, не нарушающей ни техникой, ни технологией экологически осмысленного природопользования;

3. Теории экологов, предлагающие осуществлять взаимодействие общества и природы **на основе** объективных требований естествознания. Центральным понятием их теорий является **биосоциогенез** (единство и развитие среды обитания и общества), причём главная задача социальной системы, с их точки зрения, заключается в том, чтобы предотвратить экокатастрофу;

4. Экологи-экономисты резко выступают против экспотенциального экономического роста и неограниченных возможностей экономического, социального и культурного развития; Выступая сторонниками гармонизации отношений человека и природы, они выдвигают ряд Глобальных моделей Будущего человечества, начиная от концепции нулевого роста и кончая концепциями ресурсо- и энергосберегающих технологий. И безотходных производств.

Исследуя проблемы экологии человека, современные экофилософы обращают внимание на то, что проблемы

глобалистики возникли не столько от последствий стихийного развивавшегося индустриального общества, сколько с развитием христианства, ибо еще в самом начале распространения христианской религии, по мнению французского исследователя Жана Дорста, именно христианство воспитало презрение ко всему, чего не касалась рука человека. Оно создало миф о неисчерпаемости богатств Земли и сформировало безграничную веру в человеческий гений и в технологию, которая разрешит все проблемы, стоящие перед человечеством. Аналогичные взгляды, поддерживающие мнение о принципиальной разрешимости всех глобальных проблем современности имеют многие философы, апологеты индустриального и информационного общества — Р. Арон, Дж. Гэлбрайт, Г.-М. Маклюэн, О. Тоффлер и многие другие, принадлежащие к оптимистическому крылу ученых.

Центральной категорией экофилософии является категория **жизнь**, которая понимается предельно широко, как космическое явление, куда входят биологические, психологические, духовные и душевные характеристики, интуиция и вчувствование, благодаря чему снимается граница между миром человека и миром природы. Рационализм и, в особенности, голый рассудок, на протяжении многих столетий разделяли мир природы и человека. Современная экофилософия предполагает радикальную трансформацию в понимании социальных и гносеологических проблем и это обеспечит человечеству отказ от экспансии на природу, позволит создать альтернативную технику и принципиально новую

технологии, сформировать альтернативную культуру систему ценностей, противоположную ныне существующей, связанной с эгоизмом, погоней за прибылью, борьбой за власть, эгоцентризмом и агрессивностью. Практически все ныне существующие критические движения в той или иной мере примыкают к экофилософии и пропагандируют принципы биосферной концепции культуры.

Биосферная концепция культуры развивалась под непосредственным влиянием работ не только В. И. Вернадского, но и других русских ученых — А. Л. Чижевского. К. Э. Циолковского, говоривших о нерасторжимой связи между историей человечества, космическими процессами и геополитическими явлениями, происходящими на планете долгие годы работы по философии К. Э. Циолковского (1857—1935) замалчивались в связи с тем, что ученый был не только идеалистом, но и приверженцем элитарной кон-

253

цепции власти. Истина состоит в том, чтобы самая лучшая часть человечества управляла Землей — писал Циолковский. Будучи продолжателем идей русского космизма, он рассматривал жизнь как явление космическое, считая, что атом, как определенная субстанция, и как бессмертное элементарное существо свободно переносится в разные концы Вселенной, на основе чего возникает "космическая этика" или "круговая порука нравственных существ". Ученый считал, что жизнь на Земле имеет только первые, сравнительно неразвитые формы жизни и что ей предстоит еще большая эволюция и трансформация.

Большое значение для понимания нового отношения к человеку и жизни на планете оказали экспедиционные труды по антропологии и главная книга **Пьера Тейяра де Шардена** (1881—1955) "Феномен человека", в которой он рассматривает человека и его культуру в соотнесении со Вселенной, подчеркивая, что все в мире подчиняется универсальной эволюции и космогенезу. Деятельность человека и его духовность добавляют к материальным оболочкам Земли еще и оболочку духовности, названную Ноосферой или сферой разума. С его точки зрения, культура человечества является не искусственным образованием, а необходимым этапом в развитии космоса. Он выдвигает **любовь** как средство создания новой культуры, свободной от абсолютного индивидуализма Запада. Человек, по мнению Тейяра де Шардена, является определенным итогом эволюции космического целого и его духовность и весь его сложный мир сознания представляют один из этапов эволюции Вселенной, состоящей из преджизни, жизни, мысли и сверхжизни. Человек появляется на этапе Омега, являющейся регулятором Вселенной, ее концом и началом. П. Тейяр де Шарден считал, что современное человечество достаточно разумно для того, чтобы понять, что в единстве науки и религии возможно отыскать пути для решения проблем современного человечества. Творческая эволюция современного человека происходит на основе духовности и любви с помощью энергии, идущей от бога и это создает возможности совершенствования человека и его взаимоотношения с природой.

Альберт Швейцер (1875—1965) создает этическую концепцию **благоговения перед жизнью**. Он резко критикует европейскую философию за иссушающий рационализм и утрату творческих ценностей культуры. Материальное производство не может быть выше духовного, утверждает ученый, и доказывает, что фабричный труд и конвейер не

254

сделали людей ни богаче, ни счастливее. Европейский человек становится все более одиноким и несчастным, хотя его уверяют в прогрессивном развитии общества. Современный мир испытывает острый упадок культуры, поскольку она теряет этическое. Содержание, ее губит национализм и неблагородный, доведенный до абсурда, патриотизм. Второй причиной упадка культуры Швейцер считает утрату мировоззрения, что ставит общество уже на грань патологических изменений.

Созданная им этическая концепция благоговения перед жизнью утверждает, что добро -- это сохранение и развитие жизни, а зло — унижение и уничтожение ее. Для реализации этого этического требования не нужны какие-то особые нормы и правила. Личные качества человека, его - жизненные обстоятельства по-разному могут способствовать реализации требования защиты живого, но представление о зле напоминает, что уничтожение и принижение жизни всегда есть зло. По мнению

Швейцера, этика благоговения перед жизнью может быть реализована только в личностном, индивидуальном выборе, потому что, с его точки зрения, нравственный выбор и нравственные поступки связаны только с самим человеком и не могут диктоваться со стороны общества, иначе придется оплачивать так называемое общее благо. Ценой счастья людей и в истории человечества тому множество примеров. Этика жизни ввиду этого всегда должна быть наготове, чтобы не дать обществу выступить в качестве нравственного воспитателя человека. Он считает, что "гибель культуры происходит вследствие того, что создание этики перепоручили государству". В современном мире пока нет путей для расширения этики личности до этики общества, однако трансформация этики общества в этику, как показывает европейская культура личности, крайне нежелательна — этот путь приводит к гибели и общества и человека. Для того, чтобы не погибла современная цивилизация, утверждал А. Швейцер, необходимо соединение ее основ с моралью вообще, и в первую очередь, с принципом благоговения перед жизнью, что является не только испытанием для каждого отдельного человека, испытанием для каждого общества, эта испытание для самой жизни на всей Земле. Этические проблемы в рамках сохранения жизни на планете были подняты и в работах Римского клуба, во главе которого стоял итальянский бизнесмен и ученый **Аурелио Печчеи** (1908—1984). Разработка идей социального глобализма в работах этого клуба была неразрывно связа-

255

на с новым гуманизмом, основой которого они называли признание феномена жизни как высшей ценности. Римский клуб признает высшей ценностью саму жизнь в ее единстве, богатстве и многообразии. Выдвигая императивы выживания человечества и его целостности, они называют приоритетными ценностями — сотрудничество и кооперативность людей, взаимную помощь, социально-экономическое развитие, искоренение нищеты и человеческих страданий, инновативность, творчество, ответственность и оптимизм. Вся мощь современного научно-технического прогресса должна сдерживаться таким явлением как мораль, которая способна внести существенные самоограничения в современную практику жизни. С точки зрения Римского клуба, целостность новой морали придают сам человек, культура общества и ценности культуры. Центром этических представлений они называют Природу, Человека, Общество, Технику, а главной основой бытия — Природу.

Важнейшая задача современного человечества — **культурная эволюция**, которая предполагает развитие человеческих качеств, обеспечивающих процесс самоактуализации человечества.

Новый гуманизм, предложенный А. Печчеи, предполагает развитое чувство глобальности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию, — обращенность к внутреннему миру человека, его духовно-душевной культуре.

Основой и началом нового бытия человечества экофилософы считают формирование экологической культуры у всех людей, что обеспечит оптимизацию взаимодействия природных и социальных, естественных и искусственных процессов. Это предполагает, что человечество уже понимает равноправность двух систем: природной и искусственной. без которых существование человечества невозможно.

Современное человечество призвано гармонизировать все традиционные виды взаимодействия человека с природой: использование ее природных богатств (природопользование), охрану природы как естественной среды обитания человека; разумное регулирование природных процессов, в первую очередь, их восстановление, сохранение и улучшение.

В конце XX века стала очевидной утопичность взглядов тех философов, которые призывали к возвращению в природу, к уничтожению техники и техногенной культуры, к возвращению человека в "естественное" состояние, с его простыми формами жизни. Социокультурные процессы современности и, в особенности, неконтролируемое техно-

256

генное вмешательство человека в биосферные процессы показали, что для сохранения планеты. Земля необходимо совместное природное и искусственное развитие на основе принципов коэволюции. Академик Н. Моисеев подчеркивает, что это означает "целенаправленное и согласованное развитие биосферы и общества, а ее разрушение эквивалентно гибели цивилизации". В работе "Восхождение к разуму" (1993 г) он подчеркивает, что человек — часть природы, но природа для него не соперник, не раб и не конкурент. Экологической культуре нет альтернативы, если человечество хочет выжить, поэтому уже в настоящее время оно должно отказаться от гордыни и мифов XX века. противопоставлявших природу и человека, а также народы и государства друг другу. Необходимо восстановить нравственные ориентиры, ослабить тоталитаризм и абсолютизацию власти и сформировать глобальный интеллект, тот коллективный разум, который одухотворенный любовью к жизни, живому, к каждому человеку, поможет выйти человечеству из тупиков техногенной культуры.

Сторонники биосферной концепции культуры создали свою классификацию культур человечества. По их мнению, на ранних этапах существования человечество имело разные модификации **биогенной** культуры, подчиняясь всем ее законам. Затем возникает, вначале преимущественно в Европе, **техногенная** культура, которая создала огромную искусственную среду, опираясь на лозунг "господства над природой". Современное человечество переходит к **ноогенной** культуре, предполагающей бытие людей, определяемое экологическими законами **К. Лоренц** в работе "По ту сторону зеркала" пишет, что основанием биосферной концепции культуры является понимание того, что культуры — естественные структуры, развившиеся естественным путем, они созданы в ходе борьбы за выживание и в настоящее время на планете насчитывается до трех тысяч разных культур, конкурирующих за экониши в биосфере. Развитие человечества ведет к интеграции разных культур и, видимо, недалеко то время, когда на месте множества культур сформируется единая глобальнотехнологическая культура (глобалтех), которую отличает высокая степень свободы во всех областях, превосходство перед другими культурами, с точки зрения знаний и их реализации, с точки зрения ценностей, культурных образцов и норм. А главное, именно культура глобалтеха обладает безусловным приоритетом при передаче ее эталонов, называемых **мемы, темы, сцены и грезы**. Если определять каждую культуру как особую

257

форму приспособления сообщества к окружающей среде, то современный глобалтех является уникальной попыткой такого приспособления и приобретения энергетических преимуществ перед другими существующими сейчас культурами. С точки зрения К. Лоренца, техническая цивилизация губельна в своей основе, она загоняет человечество в тупик, на ее место приходит новая культура, основанная на создании общепланетарного информационного пространства. Это означает: "экофильное", нравственное отношение к природе, связанное с обузданием научно-технического и технологического бума; развитие экономики, базирующееся не на погоне за прибылью, а удовлетворяющее новые потребности людей. Культуры Запада и Востока, Севера и Юга при этом не должны противостоять друг другу, а дополнять и утверждать новый тип цивилизации, связывающий через разные формы общения не только всех живущих на Земле людей с живой и неживой природой, но и со всем Космосом. Началом изменения человечества является сам человек, а развитие и самосовершенствование всех его качеств и способностей — гарант выживания человечества.

Литература

Каталог биосферы. М., 1991.

Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1993.

Циолковский К. Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986.

3.5. СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА, (ФИЛОСОФИЯ ВСТРЕЧИ)

Ф. Розенцвейг — М. Бубер — Э. Левинас — М. Бахтин

Современная философия диалога развивается в двух направлениях, сообразно с тем, на какой аспект диалога — информативный или личностный — делается акцент. Так, демонстрируя в основном информативный характер, диалог выступает как теория языковых коммуникаций, логика дискурса, инконтрология и т. д. (основоположником такого подхода был Сократ). Представители этого течения в настоящее время есть во многих странах.

Если же развивается личностный аспект диалога, то объектом анализа является встреча партнеров по диалогу, а диалог и событие встречи становятся основой, для философствования. Основателем такого способа мышления стал еще в XIX в. Л. Фейербах, но чаще творцами **философии встречи** считают стоящих ближе всех к библейско-религиозной традиции **Ф. Розенцвейга, М. Бубера, Е. Левинаса.**

Излагая "Основы философии будущего", Людвиг Фейербах признал, что началом любого философствования должен быть человек. Он утверждал, что новая философия рассматривает человека вместе с природой как его базисом, делает его единственным, универсальным и высшим объектом философии, то есть вместе с физиологией делает антропологию наукой универсальной. Тем самым он свел бытие к человеческому существованию, философию к антропологии.

Ни человек, понимаемый как индивид, ни человек социальный (элемент общества) не являются предметом фейербаховской философской антропологии. В этом качестве у него выступает диалогическая связь человека с человеком, связь "Я" с "Ты". В то же самое время эта диалогическая связь является для Фейербаха принципом философии, ее основой, а изначальный паскалевский вопрос антропологии — "Что есть человек?" — остается вне поля его изысканий. Построение антропологии, свободной от этого вопроса, возможно при условии, что человек есть и является бытием понятным и однозначным.

М. Бубер считает, что философия Фейербаха заменила антропологическую редукцию бытия редукцией к "беспроblemному" человеку. Но действительный человек, стоящий перед не-человеческим бытием, все более и более тес-

259

нимый им как бесчеловечным роком и все же дерзающий познать и это бытие и этот рок — такой человек не может быть "беспроblemным". Напротив, именно он — начало всей проблематики.

Впрочем, не все сторонники сведения философии к философской антропологии заметили и оценили значение диалогической связи "Я" с "Ты" в объяснении сущности человека. Итак, хотя С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер переместили человека в самый центр рефлексии о мире, они либо вовсе потеряли из виду, либо сильно сузили сферу отношений "Я" с "Ты". И лишь в 20-х годах нашего столетия это соотношение было вновь открыто. И открытие это — почти одновременно — совершают еврейские философы: М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, Э. Розенстоцка-Хесси. Этих независимо друг от друга творивших философов объединяет критическое отношение к метафизике как философии субъективизма, а также оппозиция по отношению к философии рационализма от Декарта до Гегеля. Ее последствием стало новое мышление или новая философия, именуемая **философией диалога, философией встречи.**

Особенно, резко выступает против субъективизма Франц Розенцвейг (1886—1929). Он отмечает, что злом всей философии от Парменида до Гегеля является то, что она пытается понять Все, и делает это путем сведения Всего к одному началу (Космосу, Богу или человеку). Это стремление философии понять "целое", "все", "общее" приводит к тому, что это "все" становится содержанием мысли; разум скрывает в себе мир и в итоге — начинается самим собой, своей историей. Но в конце концов каждая тотализирующая философия ведет к абсурду.

Розенцвейг видит возможность спасти достоинство мышления путем разгрома тотализаторства классической философии. Чтобы совершить это, следует снова без предубеждений раскрыть себя истинному опыту и увидеть человека, мир и Бога в их оригинальности, реальности и временности в свете веры. Там, где философия вместе со своим мышлением достигает своего предела, там может начаться "философия опыта". Однако подвергаемую экспериментам и испытаниям действительность нельзя представить средствами старой философии, потому что они не позволяют выйти за рамки вопроса о том, чем "является" (что "есть"), ответ на который чаще всего бывает ложным и лишь иногда правильным, поскольку то, что реально — не "является" (не "есть"). Этот метод — рассказ, описание.

260

Философия как описание "уважает" действительность, рассказывает о ней, какова она есть, не сводит чего-то одного к чему-то другому. То, что является другим, специфически другим, представляет для диалогической философии и цель и предмет философии. Эту инаковость философия диалога не ищет в чем-то другом по сравнению с тем, что есть, то есть делает это не редукцией действительности, а путем ее экспозиции, конкретизации, через указательное описание в его забытом теоретической философией виде.

Рассказ, описание — это не монолог, а "разговор" Риторика разговора, диалога часто считается содержанием и смыслом диалогической философии. Новое мышление является мышлением говорящим, то есть таким, которому нужен другой. Он видит различие между старым и новым мышлением не в том, что первое молчит, а второе говорит, а в том, что нужен другой, и — что одно и то же — что серьезно трактуется временем. Мышление означает здесь мышление ни для кого и речь, ни к кому не обращенную (при этом слово "никто" можно по желанию заменить словом "все", то есть тем самым пресловутым "обществом"), речь же означает речь, обращенную к кому-то, и мышление для кого-то. И этот кто-то всегда является кем-то совершенно определенным, у кого есть не только уши, как у общества, но и рот. Итак, новое мышление основывается на "доверии опыту", в ходе которого происходит встреча с другим.

Традиционную философию, то есть философию, понимаемую как метафизику или субъектно-объектную логику, подвергает критике и **Мартин Бубер** (1878—1965). Основная тема его философской рефлексии — это вопрос о реальности человека. Он пытается раскрыть тайну человеческого бытия путем выделения "пра-слов" Я-Ты, Я-То, а также — "диалогического принципа". Это выделение позволяет Буберу различить два "способа бытия" человека. Он утверждает, что принцип человеческого бытия не прост, а дуалистичен, то есть основан на двойном движении — двойном в том смысле, что одно движение является условием другого. Первое движение он называет "пради-станционированием", второе — "вхождением в соотношение" Способ "Я-То" означает обладание предметом (объектом), означает — я обладаю (вижу, представляю, мыслю, ощущаю) чем-то. Способ "Я-Ты" представляет собой соотношение. Постигание То (которым может быть и Он и Она) происходит "во мне", между мной и миром происходит соотнесение, возникает соотношение.

261

В соотношении, считает Бубер, можно состоять не только с человеком. Мир природы в мир "духовных сущностей" также могут быть сферами соотношения. Кроме того, каждая из этих сфер направляет наш взор к "вечному Ты". Каждое конечное Ты, в соответствии с диалектикой опыта и соотношения, по необходимости преобразуется в То, а каждое То может выявить в себе Ты. Поэтому у человека есть два возможных способа поведения- "наличествование" (соотношение Я-Ты) и "опредмечивание" (соотношение Я-То) Каждый из этих двух способов бытия имеет свой временной характер. Первое

означает современность (настоящее время), это "ожидание напротив" — перед лицом того, что противостоит мне в соотношении. Соотношение с Ты — непосредственно — считает Бубер. Между Я и Ты нет никакой понятийности, никакой фантазии, а сама память изменяется, когда она переходит от частного к целому. Между Я и Ты нет цели, нет ни влечения, ни неприятия, а само желание изменяется, когда проходит путь от мечты к явлению. Каждое средство — это препятствие. Только там, где распались всяческие средства и происходит встреча Поэтому встреча происходит как со-временность, современность противостоящих друг другу Я и Ты. Соотношение наличествования является одновременно и тем местом, в котором индивид становится Я. Человек становится Я в контакте с Ты. Он появляется напротив и исчезает, события соотношения сгущаются либо рассеиваются, и в этой изменчивости вырисовывается и растет сознание неизменного партнера, сознание Я.

Другое праслово — Я-То — означает предмет, объект, "мертвое" присутствие не столько стоящее напротив, сколько подчиненное мне. Его время — прошлое. Соотношение Я-То (Я-Оно) отрывает мир как место использования вещей Это — не встреча, опыт является отрицанием встречи

Человеческое бытие, бытие собой, происходит в соотношении Я с Ты. Первичным в этом соотношении являются ни Я, ни Ты, а межличностное пространство, это самое "между". Только в живом соотношении человека с человеком можно познать истинную сущность человека. Это "между" является также я местом, в котором можно встретить Бога, в котором Бог "случается" для человека.

Следовательно, Бубер стремится показать, что истинный Бог — это такой Бог, с которым можно вести диалог. Он считает, что такое диалогическое понимание Бога лучше всего демонстрирует хасидизм, который учит, что Бог

262

разговаривает с человеком через все, что встречает человек на своем жизненном пути, а человек может на эту обращенную к нему речь ответить либо действием, либо отказом от него, вся жизнь состоит в беспрестанных ответах Богу.

Это самое "между", между нами, это — встреча А потому, спасение — является с вечным Ты или иначе — его воцарением между людьми. Через "между" Бубер выражает радикальную инаковость другого, по отношению к которому Я, с одной стороны, активен, когда обращаюсь к нему, а с другой — пассивен и отдан его инаковости Встречу отличает единство действия и страсти.

Поэтому человеческое существование, считает Бубер, разорвано в двух направлениях религиозном и предметном. Обе эти сферы не имеют доступа к истинной жизни, часто они являются источником отчуждения.

Противоположность между индивидуализмом и коллективизмом — тоже источник кризиса жизни общества. Обновление этой жизни может произойти тогда, когда социальная жизнь приобретет характер истинной общности. Но эта истинная общность возникает не потому, что люди будут испытывать по отношению друг к другу взаимные чувства (поскольку и они входят в расчет), она возникнет благодаря двум вещам: благодаря тому, что все они остаются в живом двустороннем соотношении друг с другом. Общность создается из живого, взаимного соотношения, но строителем является животворящий центр. Поэтому общность у Бубера построена на соотношении Я-Ты, том соотношении, к которому невозможно принудить и которое невозможно постоянно удерживать. В его концепцию общности входит также и динамический момент: институциональные структуры значат очень немного, а центральные — вообще ничего не значат. Основой социальной жизни являются маленькие единицы (группы): общины, конфессиональные общности, трудовые коллективы — **общности деятельной любви.**

Подобно Розенцвейгу, Бубер пытается диалогическим соотношением "между" схватить, понять человека в его конкретности, и вместе с тем — в его "становлении". Вот почему человек у Бубера в противовес фейербаховскому человеку — это не "беспроблемный" индивид. Он также и не часть

сообщества. Бубер пишет, что фундаментальным фактом человеческого существования не являются ни индивидуум сам до себе, ни сообщество само по себе. И

263

первый, и второе, рассматриваемые как таковые — это всегда лишь громадные абстракции.

Основным понятием диалогии Бубера является "**между**", то есть межличностное пространство. В нем происходит (осуществляется) встреча. Истинная встреча характеризуется **исключительностью**. Она — событие для двух существ. Я и Ты становятся друг против друга в своей инаковости и неповторимости. Встреча — это взаимность; между участниками встречи существует симметрия, поскольку партнеры равны друг другу. Кроме того, встреча происходит тогда, когда я выбираю себе партнера, и одновременно — он выбирает меня. Иначе говоря, условием встречи является единство активности и пассивности. Для того, чтобы диалог — при выполнении указанных выше условий — был истинным, его участники должны "открыться" наличию другого. Только тогда, по мнению Бубера, когда партнеры открыто высказываются и свободны от желания произвести впечатление, имеет место достойная внимания, не появляющаяся нигде больше, социальная плодотворность.

Не все представители философии диалога признают, что другой человек — это партнер в диалоге, а истинная встреча характеризуется исключительностью, взаимностью, единством активности и пассивности, открытостью к другому. В частности, **Эммануэль Левинас** не согласен с утверждениями Бубера о наличии во встрече симметрии. Он считает, что межсубъектное пространство несимметрично, что ближний — это не тот кем я не являюсь, это не мое *alter ego* (второе Я). Ближний — это кто-то неповторимый. Я и ближний ("Ближний") — это не члены какого бы то ни было соотношения. Моя встреча с ближними является событием, это явление прежде всего этического порядка, а не познавательного, как это имеет место в случае проявления интереса к предмету. Тогда, когда мы концентрируемся на познании человека, когда он ("Ближний") становится объектом нашего интереса, предметом объективного -познания, тогда мы опредмечиваем человека. Во встрече — считает Э. Левинас — решающим моментом является чувство и сознание ответственности. Эта ответственность как бы оправдывает мое познавательное отношение, причем речь идет о том, чтобы ближний (в этом смысле не партнер по диалогу) сам определил Тот способ, каким он объяснит свою ситуацию, изложит свои потребности. Это отношение не симметрично, потому что мы с ближним не являемся частями какого бы то ни было целого, ибо при встрече не следует предполагать и ожидать взаимность.

264

Другой человек не только имеет право быть другим, но и есть другой. В истинной встрече именно он ("Ближний") имеет решающий голос: я вношу (приношу с собой) ответственность, он же — очерчивает границы возможных ее последствий по отношению к себе. Я не могу требовать, чтобы на мою ответственность ближний отвечал ответственностью же.

Мы считаем этот момент фундаментальной основой философии встречи Э. Левинаса, которую он сам называл этикой.

Диалог (любовь) является ответом на вопрос каким образом можно противостоять тому, что человек попадает в плен им самим созданных культурных условий, в этих условиях диалог (любовь) является единственным средством спасения. Благодаря ему можно вновь достичь единения, создать целостность любви и разрешить проблему человеческого существования. "Единение, достигаемое в созидательной работе, не межличностно; единение, Достигаемое в оргастическом слиянии — преходяще; единение, достигаемое приспособлением — это только псевдоединение Следовательно, они дают только частичные ответы на проблему существования. Полный ответ — в достижении межличностного единения, слияния с другим человеком, в любви". Всякие же формы нарциссизма (эгоизм, чрезмерное экспонирование отношений "субъект-объект") противоречат диалогу (любви) как способу отношения к миру. Диалог предполагает активную заинтересованность в жизни и развитии того, что мы любим (или кого мы любим); он **предполагает ответственность**, налагает определение обязательства. Быть ответственным — значит быть в состоянии и готовности "отвечать". Жить таким образом означает

нести ответственность за мир, объект любви (диалога). Данный способ мышления побуждает к познанию объекта любви и уважению к нему.

Проблема диалога составляет важный сюжет **экзистенциальной философии**. Причем, в большинстве подходов акцент делается на его негативную сторону, то есть на сложность или даже невозможность ведения подлинного диалога (например, у Ж.-П. Сартра). Тем не менее, следует согласиться с тем, что причисляемые к этому течению философы внесли значительный вклад в выявление нюансов диалогических отношений. Так, например, **Николя Аббагиано** подчеркивал, что человеческое бытие никогда не имеет реализованного характера, что оно должно быть осуществлено индивидом. Человеческое бытие реализуется

265

в выборе, который таит в себе угрозу оказаться неаутентичным. Так бывает, когда человеку приходится решать задачи, навязанные ему извне. Напротив, когда человек сам определяет цель, которой стремится достигнуть, он тем самым делает подлинный (аутентичный) выбор существования, которому свойственна способность выходить за свои пределы, то есть диалог с миром и другими людьми. Следовательно, подлинное существование является сосуществованием и трансцендированием (преодолением, переходом).

Другой представитель экзистенциальной философии **Карл Ясперс** ссылается на диалог при анализе неопределенной по своей сути свободы. Он считает, что свобода не существует вне **коммуникации**, вне общности, поскольку уровень свободы других определяет пределы нашей собственной свободы. Учитывая, что абсолютная истина недостижима, мы не достигаем и абсолютной свободы. Императивом свободы является "глубина коммуникации" (диалог) между индивидами, открытость и вслушивание в то, что говорит собеседник. Свобода — по Ясперсу — она всегда и везде, где в напряженности противостояния мы остаемся открытыми и сохраняем свои возможности.

Диалог носит разные названия (любовь, творческий подход, продуктивный способ существования "быть", реверенциальный подход), поскольку разработано немало концепций диалога. Тем не менее, общей чертой различных понятий диалога является сопротивление отчуждению, опредмечиванию человека, а также очеловечивание природы, окружающей человека действительности, которая в итоге имеет и должна сохранить свой гуманистический смысл.

Проблема диалога на своем исследовательском материале и в своей философской парадигме раскрывается в работах многих философов XX в. По-разному, но оригинально и глубоко понимают роль диалога Э. Фромм, анализируя отчуждение с позиции марксизма и фрейдизма, и М. Бахтин, исследующий эстетику.

Общей темой творчества **Михаила Бахтина** (1895— 1975) является не столько эстетика, сколько проблема человека, во всей его полноте в целостности, когда он имеет подлинную личность, индивидуальность. Не испытывая доверия к ложной и догматизированной научности, Бахтин помещает свои произведения на границе науки и литературного искусства, использует художественное мышление там, где недостаточно научного.

266

Центральным вопросом творчества Бахтина является проблема личности, человеческого индивида и человека в целом. Это утверждение не противоречит тому факту, что основная часть его творчества была посвящена литературе. Бахтин утверждал, что эстетика, занимающаяся искусством, имеет дело с человеком. На самом деле другие дисциплины тоже соприкасаются с человеком, однако эстетика, благодаря искусству, соприкасается с человеком во всей его полноте и целостности, не опредмеченным, но обретающим подлинную личность. Эта привилегия служит эстетике, а не психологии, к примеру. Ведь последняя опредмечивает человека, делает из него предмет, в котором находит определенные, также объективные пласты и свойства. Производя анализ препарированного подобным образом объекта, она делает суждения о человеке как бы заочно, вне его. Она не считается с тем, что

таким образом можно познавать объективную реальность и что человеческая "индивидуальность не поддается (сопротивляется) объективному познанию, а раскрывается в процессе свободного диалога (как "ты" для "я")".

Оценка Бахтиным социологии не слишком отличается от таковой данной им психологии. Она теряет, упускает из поля зрения тот в высшей степени общественный характер, который наиболее всего ценен для человека. Бахтин называет это "высшей степенью социальности" либо "внутренней социальностью", ибо речь идет о зависимости данной личности от других людей, о присутствии в ней других, обо всем том, что вытекает из встреч и контактов человека с другим человеком. Социология не проникает в общественную сущность человека, вместо этого ей присуща тенденция трактовать людей так же, как предметы или явления.

От поэтики до философской антропологии — по мнению Бахтина — лежит прямая дорога через эстетику. Подобная дорога ведет и в противоположном направлении: от философской антропологии к поэтике через эстетику, и это создает из трех различных областей единое, трудноразделимое целое. Литература дает нам исключительные, невиданные возможности доказать человека и специфические связи между людьми: "я" в форме "другого", либо "другого" в форме "я".

По Бахтину, философия человека имеет две основные формы человеческого существования. Бахтин пишет: "Человек реально существует в виде "я" и "другого" ("ты", "он", "человек")". При этом каждая из этих форм взята из личностного аспекта рациональности бытия. Прежде всего

267

это касается "я". Ведь "я" вообще не может существовать без "другого". Быть — означает быть для другого и через него для себя. И далее: "я" не может обойтись без другого, без другого не сумею стать самим собой; "я" должен найти себя в другом, находя другое в самом себе. Не существует единичного сознания — по своей природе оно множественно, то есть — подчеркивает Бахтин — *pluralia tantum*. Если же речь идет о "другом", то это не может быть просто другой человек, который был бы объектом моего сознания, как бы объектом моего внутреннего наблюдения. Им должен быть другой субъект, чужое полноправное сознание, с которым мое сознание вступает в контакт, во взаимные отношения и воздействия, благодаря которым существует.

У человека нет внутренней суверенной территории, в целом он постоянно находится на границе; заглядывая внутрь себя, он смотрит в глаза другого, либо глазами другого. Внутренняя индивидуальность в человеке имеет смысл, постольку, поскольку, во-первых, может быть объективирована (хотя бы в виде внутреннего языка), выведена вовне и сделана доступной другому; во-вторых, имеет характер драматический и событийный; в-третьих, осуществляется на грани собственного и чужого сознания. В таком значении она "создается" и "осуществляется" между индивидами, между конкретными людьми.

Интересным и плодотворным в познавательном смысле представляется утверждение Бахтина о том, что индивидуальное сознание конституировано так же (изоморфно), как идеология коллектива (коллективное сознание) и как каждая культура. Иначе говоря, от личности к культуре ведет, возможно, долгая и трудная, однако по сути дела непосредственная дорога. Это означает, что культура составляет как бы продолжение индивидуального сознания личности. И наоборот — личность создает и реализует себя только в рамках определенной культуры, ведь индивидуальное сознание является — если перефразировать Бахтина — культурой, помещенной внутрь личности и там сконцентрированной.

Культура, как личность, представляет собой живую целостность, не замкнутую, но открытую, всю в неосознанных, нераскрытых и нереализованных смыслах, ждущих благоприятных условий. Каждая культура требует общения с чужой культурой, чтобы в ее глазах лучше разглядеть себя. Только во время такой встречи, при уважении к чужеродности обеих культур можно познать "чуждую" культуру, а не пути идентификации. Встречаясь друг с дру-

268

гом и познавая себя, единичные культуры создают цепь формирующейся всеобщей человеческой культуры.

Человек Бахтина — это активный человек. Есть два вида активности: активность в отношении мертвого предмета и активность в отношении чужого, живого и полноправного сознания. Активность первого вида может также быть направлена на другого человека, но и тогда она не утратит своего характера. Это будет опредмечивающая активность, заглушающая чуждый голос бессмысленными аргументами. Активность другого рода или диалоговая — это активность Бога в отношении к человеку, позволяющая самому человеку раскрыть себя до конца (в имманентном развитии), самому дать себе оценку, самому себя опровергнуть. Диалоговая активность, как видно, это активность максимально творческая, хотя и не единственно творческая. Ведь человек, по Бахтину, является глубоко и всесторонне творческим: он творчески реагирует на мир, на другого человека и себя самого. Но не только активность может быть диалоговой. Бахтин говорит о диалоговости художественного мышления и художественного образа мира, о внутренне диалогизированном мире, более того диалоговой является сама природа сознания; природа человеческой жизни. Жить — значит участвовать в диалоге: спрашивать, выслушивать, отвечать, соглашаться и т. п. Человек участвует в этом диалоге целиком и всей своей жизнью: глазами, устами, руками, душой, духом, всем телом, делами. Он вкладывает всего себя в слово и это слово входит в ткань диалога человеческой жизни, в мировой симпозиум. Всякая мысль и каждая жизнь вливаются в поток бесконечного диалога.

Если речь идет о философии диалога, она составляет необычайно показательную черту, свойственную мысли Бахтина. Причем, ее следует принимать как особую концепцию диалога, теоретически и методологически емкую.

С философией диалога неразрывно связана, даже хронологически опережает ее, **философия слова**, которая с самого начала сопутствует антропологической и эстетической рефлексии Бахтина.

Слово, по своей сути, имеет диалектический характер. Оно может принадлежать к внутреннему или к внешнему языку. Его создает индивидуальный организм, но возникает оно между индивидами. Это неперемный компонент человеческого самоохранения и всякого творчества, а также неперемный участник каждого сознательного акта. Но словом становится также мир. Ничего нет удивительного в том, что спустя годы Бахтин написал, в свойственной ему

269

афористичной манере, что язык, слово — это, пожалуй, все в жизни человека. Акцент в этой философии слова, то есть философии языка как слова, указывает прежде всего на то, что слово имеет общественный характер, является двусторонним актом и имеет общее пространство либо пограничную сферу между говорящими

Бахтин подчеркивает, что каждое слово имеет своего автора, что чрезвычайно важную роль в слове играет адресат, который становится соавтором и собеседником, представляя "другого" в общественном процессе возникновения слова. Каждое слово выражает "кого-то" в отношении к "кому-то другому". В слове получаем объективный образ кого-то другого перед нами. Позже слово уподобляется драме, в которой участвуют уже трое "Это не поединок, а трио" — скажет Бахтин говорящий, слушатель, а также тот, чей голос звучит в слове, произносимом говорящим. Здесь выделяется ключевая для философии слова Бахтина проблема чужого слова. По мнению Бахтина, почти все Слова являются чужими словами, за исключением тех немногих, которые ощущаются как собственные. Человек живет в мире чужих слов.

В этой своеобразно понятой философии слова на первый план выходят три проблемы, которые новаторски и весьма оригинально развил Бахтин. Это такие проблемы, как характеристика высказывания реальной единицы языкового общения, проблема рода в языковом общении и художественном творчестве, а также его роль в развитии человеческой мысли о мире, об овладении человеком миром. Однако своего рода вершиной философии слова стала для Бахтина **теория смысла**, которая порой превращается в автономную философию, способную исследовать смысл как аспект мира.

Среди этой обширной проблематики, очевидно, следует подчеркнуть тезис о том, что смысл является тем, что индивидуально, едино и неповторимо в противопоставлении значению, которое повторимо, и надо всем идет утверждение об ответственном характере смысла. Смыслами мы называем ответы на вопросы. То, что не отвечает ни на один вопрос, является для нас лишенным смысла. Смысл всегда отвечает на какой-то вопрос. То, что ни на что не отвечает, представляется нам бессмысленным, выключенным из диалога. Не может быть одного-единственного смысла, как не существует "смысла в самом себе". Смысл существует с другим смыслом и для него, во встрече с ним, либо в осуществлении.

270

Предложенное М. Бахтиным понимание гуманитарных наук и мышления формирует иной способ подхода к различным стилям мышления, лозунгом которых является диалог как способ бытия человека в мире, а вместе с тем и как Способ познания гуманистической, наполненной смыслами действительности.

Философия диалога выросла из протеста против тотализаторских устремлений философии нового времени, из понимания, что опирающееся на субъектно-объектную логику мышление эта философия привела к последней черте, т. е. были открыты все возможности и все ограничения такого мышления. Если же философия хотела существовать дальше и оставаться нужной, то в ее мышлении обязан был произойти переворот, старую парадигму следовало заменить новой. Диалогички не провозглашают "смерти философии", но указывают на то, что дальнейшее ее развитие возможно в рамках новой логики, исходящей из принципа, что мое отношение к миру определено моими узлами с другим. При этом они доказывают, что диалогическое мышление является мышлением не-редукционистским, не-тоталитаристским, не-индивидуалистским, не противопоставляющим мир ценностей миру вещей и не отрывающим один от другого.

Новое мышление имеет своих сторонников и своих противников. Тем не менее справедливым представляется предложение, что постулат диалогического мышления и понимания бытия окажется парадигмой современной культуры.

Литература

Бубер М. Проблема человека М., 1992.

Фромм Э. Искусство любви. Минск, 1990.

Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. М., 1961

271

КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ

Абстракция (с лат. отвлечение) — основная операция мышления, предполагающая отвлечение от непосредственно, чувственно воспринимаемого в объекте и выделение в нем существенного и необходимого. На основе абстрагирования происходит образование философских понятий и категорий.

Аксиология (с гр. учение о ценностях) — как особая область вненаучного исследования и своеобразный способ видения мира возникает на рубеже XIX—XX вв. Природа и эволюция ценностей, причины их существования, роль в познании мира — предмет острых дискуссий между философами.

Амбивалентность (с лат.) — двойственность переживания, двойственные чувства, эмоции, вызываемые у человека какими-либо явлениями: любовь и ненависть, симпатия — антипатия, радость — горе и пр.

Антиномия (с гр; противоречие в законе) — противоречия между рядом положений, каждое из которых имеет законную силу. С точки зрения Канта, выбор субъектом той или иной точки зрения зависит от исходных посылок субъекта, а не от степени истинности положений.

Априорность (с лат. предшествующий) — знание, предшествующее опыту и независимое от него. Априорными, по Канту, являются те понятия, которые не могут быть доказаны или опровергнуты опытом. В XX веке считают, что априорные положения являются исходными постулатами науки, они условны и относительны.

Артефакт (с лат.) — сделанное искусственно. Процесс, предмет, вещь созданная людьми, то, что возникает только под воздействием людей.

Аффект (с лат. душевное волнение, страсть) — определенное эмоциональное состояние, обладающее сильными чувствами и волевыми порывами в ущерб ясности мышления. Считается, что без сильных аффектов не может быть успешного творчества.

272

Архетип (с гр, начало + образ) — прообраз, первичная форма, образец. К.-Г. Юнг определяет этим термином структурные элементы коллективного бессознательного, лежащего в основе психики человека и этносов. Архетип един для всех человеческих культур, но задавлен нормами и эталонами современной культуры.

Аутентичность (с гр.) — подлинность, достоверность, соответствие самому себе.

Антропоцентризм (с гр.) — воззрение, согласно которому человек — это центр Вселенной и высшая цель всего, совершающегося в мире.

Антроподицея (с гр. оправдание человека) — принцип обосновывающий и оправдывающий ответственность человека за свое бытие в мире.

Бессознательное — психическая жизнь, происходящая безучастия сознания. По Фрейдю это— id или Оно, К. Т. Юнг считает бессознательное коллективным достоянием, оно формирует основные мотивы жизнедеятельности, является источником творческой фантазии духа и архетипов культуры.

Бытие — философская категория, обозначающая прежде всего существование, бытие в мире. Различают бытие природы, общества; человека, а также реальное бытие или существование и идеальное бытие или сущность. 3 вида бытия или модусы бытия — возможность, действительность, необходимость. Значение категории бытия утверждают все философские школы; содержание, категории бытия — объект дискуссий.

Витализм (с лат. жизнь) — концепция жизненной силы, имеющейся во всех организмах. Всё проявления жизни зависят от витальности того или иного организма.

Витальность (с лат, жизнь) — жизненная сила, степень жизненности.

Виртуальный (с лат. сила, способность) — могущий создать, способный быть, существовать.

Верификация (с лат. истина + делать) — подтверждение истинности или ложности какого-либо высказывания с помощью логического доказательства или опытным путем. Неопозитивизм считает, что метод верификации разоблачает несостоятель-

273

ность тех высказываний, которые не могут быть подтверждены эмпирически.

Гедонизм (с гр. удовольствие) — направление в этике, считающее удовольствие, наслаждение смыслом бытия человека. Возникло в античности, в XX в. заново обосновывается многими философами.

Герменевтика (с гр.) — истолкование текстов или искусство перевода, объяснения. В XX в. герменевтикой называют учение о понимании, о научном постижении наук о культуре, философская герменевтика определяет превосходство понимания и интерпретации над объяснением.

Гетерогенность (с гр.) — разнородность. Характеристика чего-либо, состоящего из неоднородных элементов, в отличие от **гомогенности**, предполагающей однородность процесса или явления.

Гносеология (с гр.) — учение о познании. Гносеологический — относящийся к процессу познания.

Гипостазирование (с гр. сущность) — приписывание отвлеченным понятиям самостоятельного существования.

Деконструкция (с лат.) — процесс, обратный конструкции, разборка смысловых конструкций текста с целью выявления его подлинного смысла.

Деонтология (с гр. учение о должном) — раздел этики, рассматривающий проблемы долга и моральных требований в отличие от аксиологии — учении о ценностях. Деонтология исследует проблемы должного поведения людей в соответствии с требованиями социально-исторической практики, культурной традиции.

Дескриптивность (с лат. описание) — изображение с помощью языка содержания переживания, соответственно — дескриптивный (описательный) метод в науке.

Детерминация (с лат. определять) — причинная обусловленность явлений действительности, наличие закономерности в явлениях природы и общества.

Деятельность — человеческая форма активного отношения к окружающему миру, предполагающая целесообразное его изменение и преобразование. В любой форме деятельности есть цель, средство и ре-

274

зультат. Деятельность всегда опосредована орудиями и знаками.

Дискурс (с лат. рассуждение) — знания, полученные на основе предшествующих суждений, зафиксированные в письмах или устной речи.

Идеография (с гр.) - описательность истории, которая всегда имеет дело с однократным, не повторяющимся явлением, поэтому она описывает, индивидуализирует его, не стремясь найти в явлениях истории логику и закономерность. Термин введен в противовес **номотетическому** методу, формально-логическому, описывающему повторяющиеся явления природы и принятому всем естествознанием.

Имманентность (с лат.) — пребывающий внутри, внутренне присущий. Имманентность означает то, что всегда остается внутри границ возможного опыта.

Имморализм (с лат.) — отрицание обязательности принципов и предписаний морали. Крайний имморализм стоит на точке зрения аморализма, т. е. отрицания требований морали и принятых норм поведения в любом обществе.

Индукционизм (с лат. наведение). Метод и принцип познания, основанный на движении от частного, отдельного, единичного ко всеобщему и закономерному. В отличие от дедукции идет от опыта и наблюдения, делает общие выводы по определенному классу исследуемых объектов.

Интравертность (с лат.) — обращенность человека, на свой внутренний мир, его боязнь мира, грубо вмешивающегося в мысли и чувства человека и подчиняющегося воздействиям извне (термин: введен К.-Г. Юнгом).

Интерпретация (с лат.) — истолкование, разъяснение смысла и значения чего-либо. Интерпретация предполагает предписывание определенных значений исследуемому объекту или процессу.

Категория (с гр. высказывание) — основные понятия, в которых раскрываются простейшие формы действительности, их главные характеристики. В философии различают категории бытия и категории познания, соотношение между ними исследуется в теории познания (гносеологии).

275

Картезианство (с лат. имени Декарта) — философия приверженцев и продолжателей Декарта. Последовательный рационализм, дуализм тела и души, дедукция и математические методы в познании составляют особенности этой философской школы.

Код (с фр.) — совокупность знаков (символов) и система определенных правил, с помощью которых представляется, обрабатывается, передается и сохраняется информация. Культурные коды характеризуют разные типы культур.

Коммуникация (с лат.) — совещаться с кем-либо. Центральное понятие в философии экзистенциализма: благодаря коммуникации субъект действительно становится самим собой, обнаруживая себя в другом. Коммуникация как общение может быть контактом, договором, дискуссией, встречей.

Коммулятивность (с лат. сообщение) — способность речи сообщать другому о переживаниях говорящего, в отличие от риторики, где на первый план выходит эстетическая функция речи, т. е. способность доставлять удовольствие своей красивой формой.

Конвергенция (с лат. вместе и сближаться) — сближение различных объектов исследования к одной системе. В социальной философии — поиск одинакового в разных, сообществах и государствах, что позволяет сближать их историю развития.

Конвенция (с дат.) — договор, регулирующий какие-либо отношения, условия, соглашения между познающими субъектами на основе целесообразности.

Контекст (с лат.) — тесная связь, соединение. Законченный кусок текста или устной речи, обеспечивающий понимание и определение смысла входящих в него слов и фраз.

Креативность — способность к творчеству, созданию чего-либо нового. Креативность как свойство личности, как правило, сочетается с высоким интеллектом, творческой индукцией и правильной самооценкой личности.

Легитимность (с лат. законность) — признание или подтверждение законности каких-либо прав и полномочий.

276

Либи́до (с лат. влечение, желание, стремление) — термин из философии психоанализа З. Фрейда, означающий врожденный инстинктивный сексуальный, по преимуществу, позыв, стихийную силу желания. К.-Г. Юнг расширяет понятие либи́до до психической энергии вообще.

Ментальность (с лат.) — образ мышления, общая духовная настроенность этноса, социальной группы, индивида. Ментальность обусловлена национальными и социокультурными особенностями, в которых живут народы.

Метафизика (с гр. после природы) — со времен Аристотеля — первофилософия, основная философская наука, которая ищет постоянное и связь всего, что есть в действительности. Позитивизм XIX в. объявил метафизику ложным знанием, но в XX в. возрождается стремление людей к простому, единому и целостному знанию, которое дает метафизика, толкующая связи всего сущего в мире.

Мимесис (с гр. подражание) — стилистический прием; воспроизведение какого-либо образца или подражание каким-то манерам и стилю поведения. Термин введен Аристотелем.

Миракль (с фр.) — средневековое религиозно-назидательное представление в Европе, посвященное "чуду", характерному какому-либо святому или Мадонне.

Чудо (с лат. миракль) — необычное событие, противоречащее естественному ходу вещей и предписываемое вмешательству сверхъестественных сил.

Монада (с гр. единица) — термин обозначающий простейший элемент, неделимую часть бытия. Нередко термином монада обозначают духовную природу в противовес материальной частице атому.

Номотетика (с гр.) — законодательное искусство

или способ законодательной деятельности разума в установлении им законов и правил познания преимущественно в естествознании. Процедуры научного мышления с точки зрения номотетического метода подчинены формально-логическим законам.

Объективация (с лат. предмет) — превращение в объект, опредмечивание. Объективировать — превратить что-либо в объект.

277

Овеществление — понятие, которое обозначает исторически преходящую форму социальных отношений, когда отношения между людьми принимают видимость отношения между вещами, что приводит к отчуждению человека от его сущности и обезличению человека.

Онтология (с гр.) — учение о бытии, об основных началах всего существующего. Одна из наиболее древних частей философского знания, развиваемая с самых истоков философии.

Опредмечивание и распредмечивание — процессы, в которых человеческие способности в процессе деятельности воплощаются в определенном предмете или вещи. Вместе с созданием чего-то нового, человек изменяет и самого себя. Обратный процесс называется **распредмечивание**, когда свойства предмета в процессе познания становятся достоянием человека.

Ориенталистика (с лат. восточный) — совокупность наук, связанных с изучением культуры и языков восточных народов.

Отчуждение (с нем.) — одна из наиболее обсуждаемых проблем философии XX века. Понятие отчуждения раскрывает положение человека в современном мире, когда его судьба не зависит от его собственных усилий, само существование бессмысленно, основано на одиночестве и потере собственного "подлинного Я". Проблема истоков, сущности и снятия отчуждения исследуется многими философскими школами, но не получила убедительного теоретического решения.

Пантеизм (с гр.) — учение о том, что все есть Бог. Обожествление Вселенной, природы приводит практически к исчезновению Бога, как творца и вседержателя.

Панлогизм (с гр.) — учение о том, что все в мире является осуществлением разума, что сама Вселенная имеет логическую природу.

Парадигма (с гр.) — образец, пример, своего рода эталон, который берется для доказательства определенных смысловых связей между изучаемыми явлениями. Термин парадигма заменяет понятие Картина мира.

278

Пассионарность (с лат. страсть, неистовость) — термин Л. Гумилева, означает особое **состояние** этноса, получившего извне большой заряд энергии, что делает этнос пассионарным.

Паттерн (с англ.) — образец, пример, специальная форма, модель, манера поведения. В социальной философии — типичные образцы какой-либо культуры, ее артефакты.

Позитивизм (с лат. устойчивый, положительный) — философская школа, основанная О. Кантом, считающая философию обобщением наук, основанных на опыте и претендующая на "снятие односторонностей" материализма и идеализма.

Редукция (с лат. отодвигать назад, возвращать) — методологический прием сведения исследуемых явлений к исходным началам, такое упрощение структуры объекта позволяет понять его происхождение и единство с другими объектами.

Реинкарнация (с лат.) — перевоплощение души, возрождение.

Релятивизм (с лат. относительный) — учение об относительности всякого познания, а значит о невозможности получения константного, абсолютного объективного знания.

Репрезентация (с фр.) — представительство, достаточное для того, чтобы судить о свойствах генеральной совокупности всех исследуемых процессов.

Референт (с лат.) — сообщающий. В лингвистике — это предмет, к которому относится слово или знак.

Рефлексия (с лат.) — самоуглубление внутрь себя, вскрытие существенных характеристик, внутренне присущих исследуемому явлению.

Ригоризм (с лат. строгость, суровость) — безусловное повеление какого-либо нравственного принципа. Например, у И. Канта — долг — главный принцип морали. Ригористская этика — этика долженствования.

Свобода — категория философии, обозначающая возможность поступать так, как хочется. В XX в. философами рассматривается свобода "от" и свобода "для". Свобода "от" принуждения, насилия, экзодэми-

279

ческого диктата и т. п., или от смерти, страха, отчаяния, рассматривается как своего рода иллюзия, а свобода "для" есть свобода всестороннего развития сил и способностей человека.

Сенсуализм (с лат. чувство, ощущение) — принцип познания, основанный на чувственном восприятии, согласно которому в интеллекте нет ничего, чего ранее не было в чувстве. Сенсуализм близок позитивизму.

Семитичные (от Сим. сын Ноя) — народы, основоположником которых был Сим (в первую очередь евреи), говорящие на родственных семитических или семитских языках.

Символ (с гр.) — отличительный знак, которому придает особое значение какая-либо группа людей. Символ всегда многозначен, он хранит тайну, намек, понятный только посвященным. Символы влияют на все стороны жизни человека: разрешают и запрещают, предписывают и покоряют.

Синология (с лат. названия Китая) — наука о китайском языке и литературе, часть китаеведения.

Синтезия (с гр.) — соединять, сочетать, сопоставлять.

София (с гр. мудрость) — в русской религиозной философии творческая премудрость Бога, в ней заключены все мировые идеи и идеи самого человечества. Олицетворение женственного в Боге и символ тайн бытия.

Стохастический (с гр. догадка) — случайный или вероятностный процесс, характер изменения которого точно предсказать или описать невозможно.

Сублимация (с лат. вознесение, поднятие вверх) — в философии З. Фрейда обозначает переключение либидозных влечений, не получающих удовлетворения, на более высокие, преимущественно духовные виды деятельности — политику, искусство, науку.

Субстанция (с лат. сущность) — нечто неизменное в противовес меняющимся состояниям и свойствам. Чаще всего субстанция — синоним материи, вещества. Термин используется с античных времен, однако, в разных философских школах понимается по-разному.

280

Сциентизм (с лат. наука) — абсолютизация роли науки а жизни общества, особенно характерная для современной индустриальной цивилизации.

Тварность (с гр.) — сотворенное Богом — природа, вещь, человек — созданное, сотворенное, возникающее, т. к. акт божественного творения непрерывен.

Тенденция (с нем.; лат.) — стремление, склонность к чему-либо — предвзятая мысль, проводимая в какой-либо теории или научном труде; направление, в котором идет развитие каких-либо явлений действительности.

Теодицея (с гр. бог + правда, справедливость) — учение об оправдании бога, в связи с существованием в мире не только добра, но и зла.

Теология (с гр.) — богословие, учение о боге, систематизация вероучения той или иной религии[^] Теология зачастую отождествляется с религиозной философией и в этой связи является объектом философской критики.

Теизм (с гр.) — вера в единого индивидуального, самосознающего и самодействующего Бога, существующего как творец, хранитель и властитель мира, вне мира и выше всего мирского.

Толерантность (с лат. терпение) — терпимость к разного рода взглядам, нормам поведения, привычкам, отличным от тех, которые разделяет субъект. Открытость для любых идейных течений, отсутствие страха перед конкуренцией идей.

Тоталитаризм (с лат. целый, полный) — общественно-политический строй, основанный на авторитарном вмешательстве властных структур во все сферы жизни общества и отдельного человека. Этот строй характеризуют ликвидация демократических свобод, однопартийная система, репрессии в отношении инакомыслящих.

Трансцендирование (с лат. выходящее за пределы) — недоступное познанию, то, что находится за пределами опыта, лежит по ту сторону опытного, эмпирического знания.

Трансцендентализм — исходное понятие философии И. Канта, означающее систему рассудочных понятий и принципов, которые связаны с предметами,

281

данными нам чувственно, а значит могут быть подтверждены опытом. Трансцендентальным могут быть: теория познания, проблема внутри нее, познание, связанное с предпосылками возможного опыта.

Феноменология (с гр. явление + наука) — по И. Канту: "наука о феноменах или явлениях действительности; по Гегелю: учение о развитии науки и знания, начиная от первой мысли познающего субъекта об объекте вплоть до абсолютной истины; по Гуссерлю: априорная наука о чистом сознании, которое всегда является "сознанием чего-либо" т. е. направленным на предмет.

Филогенез (с гр. "племя, род и происхождение, развитие") — общая эволюция различных родов и видов организмов. Филогенез необходимо рассматривать в единстве с онтогенезом — особенностями индивидуального развития живого организма.

Физикализм — философская концепция, считающая, что все должно постигаться при помощи методов физики, в противном случае познание бессмысленно.

Холизм (с гр. целое) — учение о целостности мира во всех его главных областях — психической, биологической и самой внешней и самой рациональной физической действительности.

Шизоанализ (с гр. расколоть и анализ) — направление современной постмодернистской философии, исследующее маргинальные группы и их поведение, а также их язык как существенную часть их неязыкового поля, которое называется "машинами желания". Мир желания с точки зрения шизоанализа — это мир, где все возможно.

Экзистенция (с дат.) — существование как факт бытия. Центральное понятие в экзистенциализме, считающего, что существование предшествует сущности человека и по-разному определяющего эту сущность.

Экуменическое — движение за объединение всех христианских церквей для усиления влияния религии и борьбы против атеизма. Возникло в XX веке. В переносном смысле — создание на основе консенсуса теории, одинаково пригодной для разных областей знания.

280

Экстравертность (с лат.) — обращенность личности во вне. Такое поведение и образ мысли человека, когда он постоянно открыт для внешних влияний, в отличие от интровертов, обращенных в свой внутренний мир, замкнутых по отношению ко внешним воздействиям. Термины предложены К.-Г. Юнгом, психологом.

Элитарность (с фр.) — лучшее, избранное. Свойства людей, делающие их интеллектуальной, военной, экономической, политической или творческой элитой — теми привилегированными слоями общества, которые на деле осуществляют функции управления и творческого развития всех сфер культуры.

Эмоция (с фр.) — реакция человека и животных на воздействие каких-либо раздражителей. Термином обозначают все виды чувствительности и переживаний. Эмоциональное мышление находится под влиянием чувства, настроения.

Эмпиризм (с гр. опыт) — направление в теории познания, которое считает главной силой в познании чувственный опыт (эмпирию). Эмпиризм как принцип познания противостоит рационализму.

Эпистемология (с гр. знание + учение) — теория познания. Эпистемологический синоним — теоретико-познавательный, гносеологический.

Эсхатология (с гр. крайний, последний) — представление о конце мира и связанных с ним возмездиях. Разрабатывалось преимущественно в религиозных концепциях. В XX веке используется в футурологических концепциях, связанных с катастрофическим. видением мира.

Эзотерическое учение (с гр.) — направленное внутрь, тайное учение, предназначенное только для избранных, специалистов и понятые только этому кругу. Противоположное учение — экзотерическое — доступно и приятно всем, непосвященным и неспециалистам.

Элита (с фр. лучшее, избранное) — обозначение высших, привилегированных слоев в обществе. Причина возникновения элит в природной одаренности людей. В современном мире различают 5 элит: политическая, экономическая, административная, военная, интеллектуальная.