

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

СОДЕРЖАНИЕ

1. Общая характеристика.
2. Предшественники, их идеи.
3. Концепция цельного знания.
4. Софиологическая концепция. Богочеловечество. Личность.
5. Смысл жизни.
6. Смысл истории.
7. Заключение.
8. Вопросы для самоконтроля.
9. Литература.

1 ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Понятием "религиозная отечественная философия" охватывается широкий круг идей, возникших и получивших теоретическое оформление в Украине и России в период со второй половины XVIII ст., включая весь XIX век и первую половину XX ст.

Эта философия возникла из недр религиозного мировоззрения двух славянских народов и явилась самостоятельной и оригинальной формой духовного творчества наиболее выдающихся их представителей. Как философия, она неизбежно приобрела с течением времени систематический характер; в ней единым принципом были объединены такие теории и концепции, которые охватывали наиболее важные стороны общественной жизни той поры. Таким единым принципом была нравственная идея, идея Христа. Ею, как единым смысловым стержнем оказались пронизаны такие проблемы, как "человек в мире и мир в человеке", "человек и всемирная история", "славянский мир и Запад", "прогресс и духовность", "личность и общество", "церковь и государство", "истина и познание" и мн., мн. другие.

В силу своей столь глубокой и мощной укорененности в народном духе, религиозная философия не превратилась в чисто академическую теорию, доступную лишь узкому кругу специалистов - профессоров; она проявилась в произведениях культуры - литературы, музыки, живописи, театра и тем самым обрела самую широкую общественную аудиторию, о чем не могла и мечтать ни одна философская система в других странах. Художественные произведения Г.С.Сковороды, Л.Н.Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. В. Гоголя и мн. др. читали и знали в самых широких кругах общества и воспринимали их как свои национальные святыни. Можно заключить о том, что отечественная религиозная философия носит ярко выраженный самобытный характер.

Другая её неотъемлемая черта состоит в её космизме, в её устремленности в бескрайние просторы Вселенной. Она как бы увлекает человека в недостижимые пространства, очерчивает такие высоты, выставляет такие критерии и рубежи, которые трудно достичь практическому человеку; в них всегда есть далекая цель, о них можно думать, к ним можно стремиться, но их трудно воплотить в жизнь. Это, с одной стороны, стимулирует критическое видение окружающей реальности /не отсюда ли бесконечные нравственные искания русской интеллигенции?/, а с другой - отрыв от реальной жизни, устремленность в никуда, беспочвенность, мечтательность, недостаток столь необходимого практицизма, без чего нельзя наладить нормальную жизнь и решить её самые насущные проблемы. Нередко идеи Вл. Соловьева, Н. Ф. Фёдорова и др. носили утопический характер /идея и воскрешение мёртвых, например; или об управлении силами природы и т.п./. Не в этом ли причины загадочности славянской души, как ее видят на Западе ? Не в этом ли психологические корни наших вечных исканий правильного пути и разочарований ? Трезвая оценка нашего богатого духовного наследия, видимо, нам столь же необходима, как и его знание.

Историческая судьба религиозной философии трагична и в чём-то поучительна. Обращаясь к духовным корням народа, эта философия призывала к справедливости и борьбе за торжество добра. На первых порах - в самом начале XX ст. - ее настроения совпадали с идеями марксизма о сострадании трудящихся в установлении справедливого общественного строя, и некоторые её представители разделяли эти идеи. Однако позже стали проявляться глубокие расхождения во взглядах на человека, религию, свободу и по др. вопросам. Пути религиозной философии и большевизма в России резко разошлись. После Октябрьского переворота 1917 г. власть большевиков,

отбросившая общечеловеческую мораль как предрассудок, увидела в религиозной философии серьезную угрозу для себя.

Поэтому осенью 1922 г. по личной инициативе В. И. Ленина и по его приказу из России были высланы 160 "наиболее активных буржуазных идеологов"; они же были названы врагами советской власти и даже военными шпионами Антанты. Среди высланных были лучшие умы - Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин и мн. др. Оставшиеся в России молодые последователи этой философии А. Ф. Лосев, П. А. Флоренский оказались узниками ГУЛАГА, а П. А. Флоренский в 1937 г. был расстрелян по приговору "тройки" в Соловецком лагере. Лишенные Родины и рассеянные по различным странам Европы и США философы сумели написать и издать глубокие и интересные книги и статьи, развивающие ключевые идеи религиозной философии. Но с уходом из жизни конкретных личностей философская мысль постепенно иссякала и к настоящему времени прекратила свое существование.

Возвращение отечественной религиозной философии состоялось в эпоху перестройки, когда ослабили идеологические оковы и многие работы религиозных философов были впервые напечатаны у нас и стали доступны широкому кругу читателей. Перед нами открылся богатейший пласт культуры нашего народа, мир глубоких идей, и это позволило сбросить цепи коммунистических идеологем и более взвешенно взглянуть на наше настоящее и прошлое, на мир в целом.

Данная лекция призвана ознакомить студентов лишь с некоторыми, но важными идеями отечественной религиозной философии и предложить поразмышлять над ними в целях углубления знания отечественной философской культуры и тем самым способствовать личному духовному росту и самоопределению.

2 ПРЕДШЕСТВЕННИКИ. ИХ ИДЕИ

Ключевой фигурой, положившей начало отечественной религиозной философии был Григорий Саввич Сковорода /1722 – 1794/, "первый философ на Руси в точном смысле слова" /Зеньковский В.В./. Сын малоземельного казака, уроженец Полтавщины, он был очень одаренным человеком: помимо философии он был искусен в поэзии, музыке, обладал превосходным голосом, имел склонность к рисованию, знал несколько иностранных языков. Обучался в Киево-Могилянской академии, позже преподавал в Переяславльской семинарии и в Харьковском коллегиуме, однако по причине несогласия с официальной церковной позицией был вынужден оставить преподавание и вести образ жизни свободного философа. "Мир ловил меня, но не поймал", - эти слова его можно прочесть на могильном камне и сегодня.

Г. С. Сковорода создал свою религиозно-философскую систему, и как каждая философская система она не могла полностью совпасть с ортодоксальной системой Христианства. Но именно в этом несовпадении заключалась ее интеллектуальная сила, одухотворенная глубиной веры в Бога, в справедливость его заветов. Каковы же основные идеи этой системы ?

Весь мир, как его видит Г. С. Сковорода, состоит из двух натур: одна - видимая /тварь, т. е. сотворённая Богом/, другая - невидимая - это сам Бог. "Бог всю тварь пронизывает и содержит, он есть бытие всему; в дереве - Он есть истинное дерево, в траве - истинная трава, в теле нашем "есть новое тело". Он есть во всём. "Бог есть источник всякой силы в бытии; Он есть тайная пружина всему." Заметим, что Бог в этой картине мира не выделяется из самого мира, а присутствует в нем и играет роль активного

начала. Это позиция пантеизма, высказанная ранее Н. Кузанским и Б. Спинозой, в которой примиряются вера и разум, что даёт возможность перейти от слепого поклонения Богу к его разумному пониманию и постижению.

Собственно философия видится Г. С. Сковороде как триединый мир: большой мир, т.е. космос; малый мир, т.е. микрокосмос - это человек; и символический мир - мир Библии. Выделение последнего принципиально важно в том смысле, что Божественные заповеди поставлены наравне с онтологическими основами бытия: для человека так же важно быть в мире десяти заповедей из Нового Завета, как и в мире растений, животных, Солнца, земли, воды, звёзд и неба. Ибо Божественное начало пронзает все и вся, оно - вечное, и в этом его сила перед конечным началом - тварным. В человеке, как считает Г. С. Сковорода, должен господствовать дух, а не тело. Это важно было подчеркнуть, имея в виду приверженность многих людей, в том числе и из сферы духовенства к примитивным ценностям повседневной жизни - проявлениям эгоизма, наживе, удовольствиям и т.п. Здравый смысл, обращённый исключительно на себя, бросает тень на идею Бога и губит душу. Тогда как Истина - Господня, а не бесовская; кто в истине, тот в Боге, - так видит эту проблему Г. С. Сковорода.

Если внимательно вчитаться в 10-ю песнь из его сборника "Сад Божественных песен", то станет ясно, что тревожит его ум и душу. Уход из мира Библии в мир вещей, ослепление вещным - в этом состоит угроза отпадения человеческих душ от мира, а следовательно, и от Бога. Этим Г. С. Сковорода подчеркивает первоосновное значение духовности для человека, которую он черпает из мира Библии.

Общее умонастроение Г.С. Сковороды уже в первой половине XIX в. подхватывается так называемыми славянофилами, т.е. теми представителями русской культуры, которые подготовили приход Вл. Соловьёва, основоположника религиозной философии. Это И. В. Киреевский /1806-1856/, А. С. Хомяков /1804-1860/, К. С. Аксаков /1817-1860/.

Славянофилы отстаивали: а/ религиозность сознания как главенствующий принцип видения жизни; б/ вытекающую из него церковность общественной жизни; в/ особый путь России в истории, ибо Запад исповедует идеи узкого рационализма и практицизма; г/цельное знание как противовес эмпирическому и рациональному знанию.

Приведём несколько конкретных идей славянофилов. Так, например, И. В. Киреевский считал главным в жизни человека "сердце", т.е. чувство. Отсюда его мысль о том, что вера есть действительное событие внутренней жизни, но не как оторванная от всех душевных сил, а как их синтез; разум, чувства, эстетический смысл, любовь, совесть, бескорыстное стремление к истине воплощаются в мистической интуиции, которая становится "живим и цельным зрением ума". Таким образом, речь шла об органическом согласовании разума и веры, что должно было привести к прекращению раздвоения мира. Отсюда и его видение цельного знания, в котором разум не отделён от воли, от веры, от чувства, а обогащён и одухотворён ими, тогда как вера находит свое подкрепление в силах разума. Истоки своих рассуждений И. В. Киреевский находил в сочинениях отцов Православной Восточной церкви.

Другая, очень важная идея И. В. Киреевского заключалась в том, что Западная цивилизация в её любви к образованности совпадает с подобным стремлением нашей цивилизации к живому и полному просвещению, и в этом состоит предпосылка к их возможному взаимодействию в интересах Христианского человечества в будущем.

Цельность же общества виделась Я. В. Киреевскому как результат добровольного подчинения отдельных личностей абсолютным ценностям, и здесь основную роль

должна сыграть церковь. Цельность, или соборность, или общинность может быть достигнута в общества при правильном взаимоотношении церкви и государства. Государство должно согласовываться с церковью, но церковь не должна быть инквизиторской; напротив, она должна основываться на уважении к нравственной свободе и человеческому достоинству, на признании "святости нравственного лица".

А.С. Хомяков был не посредственным преемником философии И. В. Киреевского, он считается наиболее выдающейся личностью среди славянофилов. Его литературное наследие состоит из поэм, трагедий, политических и религиозных статей. Последние двадцать лет своей жизни он посвятил работе над большой книгой по истории философии - "Записки о всемирной истории".

А.. Хомяков, как и его предшественник, разделял идею конкретности и цельности реальности. "Живая истина" состоит в сочетании элементов рассудка и ясновидения веры; "Всецелый разум" есть результат гармонии веры и рассудка. Под верой здесь понимается интуиция, т.е. способность непосредственного понимания действительной жизненной реальности. Позже это понимание мы встретим в философии Вл. Соловьёва.

Человек, как его видел А. С. Хомяков, есть органическое существо, наделенное рациональной волей и нравственной свободой. Она означает свободу выбора между любовью к Богу и себялюбием, т.е. между праведностью и грехом. Этот выбор определяет окончательное отношение ограниченного разума к его вечной первопричине - Богу. Весь мир ограниченных умов находится в состоянии действительного или возможного греха. Сотворенный. греховен, ибо он подвластен этому закону. Но Бог сошел к нему и указал ему путь спасения от греха. Он принял облик Богочеловека, т.е. воплощенного во Христе человека. Вот почему он - верховный судья сотворенного во грехе, и поэтому он будит в человеке сознание своей вины. В то же время он является бесконечной любовью Отца. Он объединяет себя с каждым, кто Его не отвергает. В этих рассуждениях заложены основы философской системы, которая была позже подробно разработана религиозными философами.

А. С. Хомяков подвергал критике Римско-католическую и Протестантскую церкви за их принципиальный отрыв единства от свободы. Он усматривал в их идеологии и практике лишь внешнее проявление этого единства. Соборность же Православной церкви, или её общинность, сочетает ее единство и свободу, опирающиеся на любовь к Богу и его истине и на взаимную любовь ко всем, кто любит Бога. И католики, и протестанты любят Бога по земному; в основе их любви лежит страх /одни боятся потерять единство церкви, другие - свободу/. Сущность же Христианства состоит в неразрывном единстве любви и свободы.

По А. С. Хомякову принцип соборности есть историческая черта славянской общинной жизни. Именно здесь всегда процветали гуманизм и демократия, и вместе с тем путь славян был самобытным. Больше всего философ ненавидел рабство, но быть рабовладельцем более безнравственно, чем быть рабом; христианин не должен быть рабовладельцем. Эти мысли были высказаны как осуждение крепостного права в России той поры.

Критикуя Запад за неспособность воплотить христианский идеал цельности жизни в силу переоценки логического способа познания, А. С. Хомяков, тем не менее: видел в Западной Европе источник духовных ценностей. Особенно ему импонировала Англия, где поддерживается, как он думал, правильное отношение между либерализмом и консерватизмом. Российские же Петровские реформы, по его мнению, нарушили такое равновесие и поэтому были опрометчивыми.

К. С. Аксаков, сын С. Т. Аксакова, известного писателя, автора "Семейной хроники", известен больше как историк и литератор, отстаивающий исключительно самобытный характер русской жизни и не приемлющий Запад ни в какой форме. Высокие качества народа России он называл демократическим альтруизмом, при этом он идеализировал русскую историю; основы высокой нравственности усматривал в крестьянской общине, не испорченной цивилизацией.

Славянофильство подготовило появление фундаментальных работ по религиозной философии, без чего таковые были бы просто невозможны. Но оно сошло на нет в силу ряда обстоятельств, среди которых немаловажную роль сыграли так называемые западники. П. Я. Чаадаев, Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен и др. сообщая и рьяно отстаивали необходимость для России следовать по пути Запада; они выступали против религиозности сознания, за светский характер образования, за материализм в философии; их выступления содержали критику царского самодержавия. С отменой крепостного права /1861 г./ и дальнейшим развитием капитализма в России их позиции усилились, что способствовало ослаблению влияния славянофилов.

3. КОНЦЕПЦИЯ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Основоположителем отечественной религиозной философии по праву называется Владимир Сергеевич Соловьёв /1853 - 1900/, сын известного русского историка Сергея Соловьёва. Вл. Соловьёв создал систему философии и дал глубокое обоснование её принципиальных основ.

Ключевым звеном системы религиозной философии стала концепция цельного знания, которая получила название метафизики всеединства.

Каковы её основные положения ?

3.1. Констатация принципиальной неполноты, ограниченности как материализма, так и идеализма. Они названы Вл. Соловьёвым отвлеченными началами. Неполнота, отвлеченность их выражается в том, что ни в материализме, ни в идеализме нет места "самоеду зодчему", т.е. человеку, их создавшему. Рассмотрим ход мыслей Вл. Соловьёва.

Материализм /подразумевается позитивизм/ основывающийся на естествознании, в своём последовательном развитии приходит к утверждению: всё есть явление. Это вытекает из исторически сложившейся традиции сенсуализма как опоры материализма; с помощью органов чувств мы познаём мир на уровне феноменов /явлений/. Но что такой подход даёт нам в случае познания нас самих? Человек низводится до уровня явления, тогда как бесконечное богатство его духовного мира остается вне досягаемости. Между миром и человеком стеной встает ощущение, и подлинная связь их не может быть раскрыта.

Идеализм /прежде всего немецкая классическая философия/ в основе своей видит логику, которая оперирует понятиями. Таким образом, он приводит нас к утверждению о том, что все есть понятие. Тот же вопрос о нас самих: мы тоже есть понятие, если быть последовательными идеалистами ? Ответ будет утвердительный, но при этом между миром и нами стеной встанет это самое понятие, и опять наша связь с миром не раскроется.

Таким образом, следуя этим началам, мы не открыли для себя Вселенной, а значит и не открыли себя. Виной этому служит картезианство, узаконившее отрыв природы от сознания.

Чтобы осуществить подлинное познание, надо понять смысл Вселенной, иначе говоря, понять внутреннее и необходимое соотношение между человеком как познающим и природой как познаваемой.

3.2. Поиск всеединого начала знания.

Действительный мир, подчеркивает Вл. Соловьёв, состоит в постоянном взаимодействии идеальной, и материальной природы. Обе они сами по себе существовать не могут, но они имеют действительность только в том, от чего они оказались отвлечены, т.е. в чем-то третьем, что не есть ни бездушное царство природы, ни бесплотная идея. Это третье есть жизнь. И чистое вещество, и чистое мышление одинаково отвлечены от жизни.

Жизнь в различных своих проявлениях может изменяться, но при этом в ней существует в качестве неуничтожимой основы то, что называется душой. Душа есть нечто большее, нежели природа или рефлексия.

Этот третий элемент даётся человеческому уму в откровении, т.е. имеет изначальную религиозную основу; она-то и должна быть твердой опорой для метафизической работы ума. Вл. Соловьёв видит в ней всеединое начало; отсюда следует название его философии - метафизика всеединства.

Центральным понятием метафизики всеединства является понятие "Истина". Ни реальный опыт, ни наш разум, утверждает Вл. Соловьёв, не могут дать нам основание и мерило истины. Ибо само понятие истины требует безусловной реальности и безусловной разумности; истина, как мы уже видели, не может быть только отношением; она есть то, что дано в отношении; то, к чему субъект наш относится. Сам предмет, чтобы стать истинным, должен обладать безотносительной истиной самого себя. Если мы в своем познании находимся во взаимодействии с предметом в его истине, т.е. во всеединстве, то наше познание будет истинным по содержанию, какую бы частную форму оно ни принимало.

Истина, по утверждению Вл. Соловьёва, не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к факту нашего мышления; она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ее или нет. Истина заключается прежде всего в том, что она есть.

Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета и взаимоотношение их обоих: смотря по тому, какой из двух терминов преобладает, это отношение является в форме ощущения /преобладает предмет/ или понятия /преобладает субъект/. Но отношение предполагает относящихся, и безусловная истина определяется далее не как отношение или бытие, а как то, что есть в отношении, или как сущее. Итак, истина есть то, что есть сущее.

Но она, истина, есть и всё. Всё, однако, предполагает единое, ибо многое само по себе не есть всё; оно все лишь постольку, поскольку содержится единым и поэтому предполагает его.

Таким образом, полное определение истины выражается в трех предикатах: сущее, единое, всё. Говоря "сущее", мы утверждаем, что истина есть; два других предиката /единое, всё/ определяют её предметное бытие или объективное содержание. Поэтому можно дать такое определение: истина есть сущее всеединое. Если отнять один из трех предикатов, то понятие истины будет уничтожено.

3.3. Учение о третьем роде познания.

Из предыдущих рассуждений мы уяснили, что два традиционных рода познания /эмпирическое и логическое/ не дают нам знание полной истины, и что для её

достижения необходим некий третий род познания, который правильнее может быть назван верой.

Вообще, как это видел Вл. Соловьев, мы познаем предмет двумя, способами: извне, со стороны нашей феноменальной отдельности, - знание относительное, в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное; и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого, - знание безусловное, мистическое. Это можно сравнить с деревом, ветви которого сплетаются между собой, но при этом они исходят из одного ствола и корня, которое в нашем случае символизирует веру.

Вера, по Вл. Соловьеву, позволяет нам войти во внутреннюю связь с предметом познания, что как бы "достраивает" концепцию знания и придает ей цельный характер. Причем вышеназванные компоненты знания оказываются во взаимной увязке, нуждаясь в друг в друге; если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности и, следовательно, полная истина открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтобы элемент мистический /знание о существе вещей/ осуществлялся в элементе природном или внешнем опыте, как знание о явлениях посредством рационального мышления, как знание общих возможных отношений между предметами. Это посредство рационального мышления для истинного знания необходимо потому, что мир явлений как нечто бесконечное может быть дан в нашем действительном опыте только отчасти, об остальном же мы должны только умозаключить по аналогии, т.е. на основании принципа равенства, который и есть основной принцип рационального мышления.

Как же произошло отделение человеческого ума от истины религиозного знания? Вл. Соловьев объясняет это характером самого религиозного знания, той традиционной теологии, которую отвергает наш ум. При всех своих достоинствах эта теология лишена двух признаков, необходимо входить в полное понятие истины: во-первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания, во-вторых, она не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания. В ней недостаёт свободного развития человеческого разума и богатого знания материальной природы, тогда как и то, и другое необходимо.

В связи с этим Вл. Соловьёв видит задачу не в восстановлении традиционной теологии, а в освобождении её от отвлеченного догматизма; необходимо ввести религиозную истину в форму свободного разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теории.

3.4. Свободная теософия.

В чём же должна состоять эта организация? Прежде всего и главным образом, как её понимает: Вл. Соловьёв, в преобразовании нашего действительного бытия в смысле привнесения в него божественного начала. Мы не можем познать истину, прежде всего потому, что в нашей действительной жизни её просто нет; мир, в котором мы живём, является по отношению к нам внешним и чуждым. В нас нет Бога, оттого мы и не живем в истине.

Чтобы достичь нужного результата, мы обязаны обратиться к мысли созидающей, или к творчеству. Наш дух должен охватить все эмпирические элементы нашего бытия, но при этом он должен быть подчинён божественному. В таком виде он будет

представлять свободную теософию, и она видится Вл. Соловьёву как задача искусства, ибо её элементы находятся в произведениях человеческого творчества. Следовательно, вопрос об установлении истины переносится в сферу эстетики; искусство должно установить органические отношения трёх начал. Это надо понимать так, что если в нравственной области /для воли/ всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной /для ума/ оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота.

Ясно, что перед нами универсальная формула истины цельного знания; она объединяет в одно целое гносеологию, этику и эстетику. Она в силу этого не может быть локализована в частном случае своего применения; она есть истина в высшем смысле и поэтому имеет теософский характер. Такая истина достигается не обычным /привычным для нас/ путём, а вдохновением и творчеством. И то, и другое выводит нас из привычной повседневности и поднимает на высшую сферу, производя в нас экстаз. При этом нам становится доступной цельная идея, она открывается в интуиции.

Теперь мы можем дать характеристику самой свободной теософии. Она есть знание, имеющее своим предметом истинно-сущее в его объективном проявлении; целью - внутреннее соединение человека с истинно-сущим; материалом - данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, - во-первых, опыта мистического, затем - внутреннего /психического/, и, наконец, внешнего, или физического. Деятельным источником или производящей причиной свободной теософии является вдохновение, т.е. действие высших, идеальных существ на человеческий дух.

Поскольку здесь из одного мистического центра ведущий синтез обнимает все познавательные элементы, то такой род познания называется цельным знанием. Вне его возможны только односторонности или бесплодный эклектизм, "питающийся описать окружность без центра радиуса".

4. СОФИОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ. БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО. ЛИЧНОСТЬ

Все человеческие элементы образуют цельный и универсальный организм, организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечную душу мира. Этот организм, т.е. София, т.е. "душа мира" /в другом месте Вл. Соловьёв называет её "ангел-хранитель мира"/, одухотворяет Вселенную, так, что их невозможно отделить друг от друга. У С. Булгакова София занимает место между Богом и миром; она есть божественная идея, предмет любви Божьей, любовь любви. София приемлет любовь Бога и зачинает в себе ее. Она есть "вечная Женственность" и может быть названа божеством. По отношению к мировой множественности София есть органическое единство всех его тварей - и человека, и человечества в том числе, - она есть энтелехия мира /это греч. слово имеет смысл: нахождение в состоянии полной осуществленности, осуществленность/. Каждая тварь с положительной стороны может быть названа софийной, с отрицательной - материальной /чистое и бессодержательное бытие/. Мир Софии стоит по ту сторону материи.

П. А. Флоренский рассматривал Софию как четвёртую ипостась; к ней самой можно применить логику троичности, и тогда она предстанет как: 1) разум твари, смысл, истина или правда ее; 2) духовность твари, святость, чистота и непорочность её, т.е. красота.

София рассматривалась, и как Церковь в ее небесном и земном проявлениях, т.е. она зиждется на совокупности всех личностей, начавших очищение. В итоге отгадывается такая картина: София всей твари есть человечество; София человечества есть Церковь; София Церкви есть Церковь Святых; София последней есть Матерь Божия. В этом состоит социологическая концепция бытия.

Её положения находят конкретизацию в лице человечества и человека. Вл. Соловьёв увидел в Софии "произведённое единство", начало человечества, или идеального, т.е. нормального человека. Человечество в таком видении становится Богочеловечеством. Это понятие не умопостигаемое, оно даётся нам интуитивно, в нашей вере в Христа и изначальной приверженности Софии.

И вместе с тем, оно охватывает все множество человеческих элементов, реальным единством которых является София; именно поэтому каждый из этих элементов должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке. Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то имплицитно подразумеваем вечность каждой отдельной личности. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Таким образом, мы обретаем единый цельный образ Христианства; Оно не есть только религия личного спасения, но религия преображения мира, религия социальная и космическая. Оно содержит в себе Церковь - "богочеловеческое богостроительство" /Н. Бердяев/ для спасения всего мира. Церковь Вл. Соловьёв называл Софией. Мы видим как понятие "София" трансформируется в понятие "Богочеловечество" и обосновывает единство всех христиан.

Идея богочеловечества не умоляет однако значения личности. Личность согласно Вл. Соловьёву, имеет безусловное значение. Это положение вытекает из её божественной природы; личность вполне свободно внутри себя соединяется с божественным началом. Иначе говоря, каждый человек носит в себе безусловное божественное значение. "В этом Утверждении, -отмечает Вл. Соловьёв, - сходится Христианство с современной мирской цивилизацией". Заметим очень важное обстоятельство, содержащееся в этом утверждении: не отбросить современную цивилизацию, а "охристианить" ее /такую же мысль позже выскажет и Н. Бердяев/.

Безусловность, т.е. бесконечность, абсолютность личности, по Вл. Соловьёву, имеет два значения: отрицательное и положительное. Отрицательная безусловность состоит в способности переступить за всякое конечное, ограниченное содержание; в способности не останавливаться на нём, не удовлетворяться им, а требовать большего. Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог его бесконечного развития.

Но неудовлетворенность всяким конечным содержанием есть тем самым требование всецелой действительности, полноты содержания. В стремлении личности обладать полнотой содержания выражается положительная безусловность. Без неё отрицательная безусловность не имеет никакого значения, или, вернее сказать, имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии увидел Вл. Соловьёв современное ему сознание.

Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность личности. Но она тем самым "санкционировала" и невозможность её удовлетворения. Человек западной цивилизации осознаёт себя внутренне свободным, а между тем он в действительности является лишь одной и бесконечно малой точкой в мировом пространстве, т.е. ограниченное и преходящее явление, со всех сторон ограниченный и зависящий от других фактов. Это касается не только отдельного человека, но и человечества.

В этом видит Вл. Соловьёв "роковое и трагическое противоречие": человек есть всё для себя, а между тем его существование является условным и проблематичным. Человеческое Я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии - зло и страдание, в нём - несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от него может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого Я. Прежде чем достичь этого в жизни, человек должен достичь этого в сознании осознать это как идею в себе.

И здесь предстоит преодолеть пороки как традиционной формы религии, так и современной цивилизации. Если первая исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца, то вторая исходит из веры в человека и тоже не проводит её до конца. Между тем, последовательно проведённые и до конца осуществлённые обе эти веры - вере в Бога и вера в человека - сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества.

Человек всегда будет играть существенную роль во всемирной драме. Это вытекает из того, что, хотя он и есть, прежде всего, природное явление и в силу этого имеет эмпирический характер; вместе с тем он имеет в себе нечто особенное, неподдающееся никакой формуле и, несмотря на это, налагающее определённый индивидуальный отпечаток на все его действия. Эта особенность и есть нечто неизменное во всех обстоятельствах; этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным и составляет то активное начало, которое позволяет человеку быть действующим лицом истории, а не жалкой песчинкой, затерянной в бесконечном космосе.

5. СМЫСЛ ЖИЗНИ

Вопрос о смысле жизни - извечный вопрос; его присутствие обнаруживается в мировых религиях, в философии, в искусстве, в этических учениях. Для славянского мира, особенно для нашего Отечества в прошлом, это еще и мучительный вопрос. У нас его не столько разрешают, сколько переживают.

"В чём смысл жизни человека?", - так звучит этот вопрос. Практическая повседневная жизнь людей, особенно в современных условиях, требует от нас определённой целеустремлённости, планирования, учёта сил и возможностей и т.д., все это подстёгивается обстановкой конкуренции и обострённым личным или общественным интересом. Поэтому нам сегодня ближе и понятнее слово "цель" жизни, а не "смысл" её.

Однако, мы не должны отождествлять цели /цель/ и смысл жизни, ибо по большому счёту это разные понятия. Цель, как правило, имеет более или менее чёткую формулу; она ставится как некая практическая задача и в конечном итоге оказывается достигнутой или не достигнутой. За время жизни каждый человек ставит перед собой множество целей, и достигнутые цели уходят из сознания как таковые, на их место приходят новые цели. И если целей, как это видно, может быть множество, то этого нельзя сказать о смысле жизни. Слово "смысл" несёт в себе идею постоянства, чего-то длительного и устойчивого, а, следовательно, более значимого для духовного мира личности, нежели цель.

Для того, чтобы поставить вопрос о смысле жизни, надо мысленно возвыситься над повседневностью и посмотреть на себя как бы со стороны /Б. Спиноза выражал это словами "с позиции вечности"/. Вот почему этот вопрос имеет религиозно-философский

характер; он - не для приземлённых умов, а для тех, кто не утратил способности думать о своём высшем предназначении.

Ещё Л. Н. Толстой в своей "Исповеди" усомнился в способности человеческого разума ответить на вопрос: "зачем мы живём?" Он отсылает нас к учению Сократа, Соломона, Будды. По Сократу, например, душа стремится к вечному, неизменному /божественному/; тело же - к противоположному, т.е. к смерти. Поэтому обретение истины связано с приобщением к вечности. Подобные рассуждения мы могли встретить в буддизме, в философии А. Шопенгауэра.

В рамках отечественной религиозной философии точкой отсчёта при постановке вопроса о смысле жизни выступает идея Бога. Само его понятие, равно как и понятия добра и зла выработаны всей исторической жизнью человечества, и именно они в силу этого являются самой жизнью людей. "Знать Бога и жить - суть одно и то же. Истина раскрывается в любви; надо не разделяться с тем, с чем не согласен, а сближаться, примиряться, любить", - это вывод, к которому пришёл Л. Н. Толстой.

Эту мысль развивал С. Л. Франк в своей работе под названием "Смысл жизни". Он исходил из того, что религиозная вера коренится в сознании человека, следовательно, никто, кроме самого человека, никакая другая сила не могут одолеть зло на земле. Но человек живёт в этом зле, и более того - он порождает его. Поэтому неизбежно возникает вопрос: есть ли у нас какие-либо основания для того, чтобы верить, что сама жизнь, полная зла, спасёт себя из самой себя ?

Да, будет ответ, считает С. Л. Франк, если исходить из осознания жизни как единого полого, т.е. без разорванности её на настоящее и будущее. Все до сих пор известные спасители человечества, вожди разного толка, обещая лучшее будущее, опирались на разум и увлекали людей в будущее, но при этом сами пребывали в нравственной слепоте; их деятельность в лучшем случае достигала результата вещественного, но деградировала мораль, и люди погружались во зло. Они стали откладывать свою жизнь на будущее, создавая различные её модели, но они забыли, что жизнь едина, что настоящее и будущее суть одно; оно становится вневременным бытием, когда на земле устанавливаются мир и согласие, любовь и сострадание /вспомним поговорку: счастливые часов не наблюдают/.

Это рассуждение наполняется для нас особым смыслом, если принять во внимание слитность нашей собственной жизни и мировой жизни; "единство моего Я и мира должно сознаваться как вневременное и всеобъемлющее целое, и об этом целом мы спрашиваем: имеет ли оно смысл и в чём он ? Этот смысл не может не быть мировым, он не может существовать ни в каком времени: он или есть раз и навсегда, или его нет – тоже навсегда".

Приняв это, мы поставим для себя такой вопрос: "Как мне приобщиться к началу, в котором заключается залог спасения жизни?" Иначе говоря, "как жить?", чтобы осмыслить и незыблемо утвердить свою жизнь. Ответ будет такой: любовь к Богу, любовь к ближнему - вот единственное дело, которому следует отдаться.

Вместо абстрактного идеала, относимого в будущее, искомым благом провозглашается сама жизнь, но не как бессмысленно текущий процесс, а как "самопознающая и самопереживающая полнота удовлетворенности в себе". Она должна проявиться в любви, доброте, сострадании, доверии, терпении, во всём, что сближает людей, что отторгнет от них их эгоистические начала.

Человек по природе своей принадлежит двум началам: Богу и миру, и его сердце есть скрещение этих двух сил. Телесное начало конечно, но оно имеет большую силу и является источником греха. Грех же есть не просто отступление от Духа, он - сила зла в

мире, У П. А. Флоренского использован образ геенны - дурной бесконечной страсти и ее ненасытности; иллюстрацией к этому может служить миф о Сизифе - томимый жаждой и голодом, он постоянно раздражается видом бегущей холодной воды и поднимающихся от него ветвей с золотыми плодами. Противостояние искушениям возможно только через "обожение плоти и стяжание Духа". Отречение от мира должно сочетаться с любовным участием в нём.

Цель устремлений подвижника - не обесположение, не равнодушие, а восприятие всей твари в её первозданной красоте. Дух Святой открывает себя в способности видеть красоту твари. Возможно, в этом значении следует толковать известное изречение Ф. М. Достоевского: "красота спасёт мир". В искушении человек обретает самого себя, в победе над страстью впервые осознаёт себя свободным: в осуществлённом торжестве над грехом делает свою эмпирическую природу сверх - эмпирической, так заключал эту мысль П. А. Флоренский.

6 СМЫСЛ ИСТОРИИ

Вопрос о смысле истории человечества не следует рассматривать как социологическую проблему. Он мыслится шире и глубже, ибо в основе своей он содержит вопрос о смысле жизни человека. В силу такого слияния единичного с общим история приобретает нравственный смысл, а человек оказывается в центре истории.

Смысл человеческой истории есть обоженное человечество или Богочеловечество /мысль Вл. Соловьёва, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского и др./. Это надо понимать так, что история самым ходом своего развития на основе материального интереса и рационального знания создаёт такую нравственную коллизию, которая ставит под вопрос само существование человека. Речь идёт о критике технического прогресса, который углубляясь и расширяясь, становится "симптомом конца" /Вл. Соловьёв/. Поэтому у человечества /имеется в виду христианский мир/ нет иного выхода, как обратиться к вере, в которой видится единственное средство спасения.

Но для этого должны быть коренным образом преобразованы и Церковь, и государство. Церковь утратила свою роль, когда она стала на сторону государства и тем самым поставила себя в положение его сообщника; она разделяет ответственность за раскол общества по экономическому, политическому, национальному, идеологическому и др. признакам. Идеи шовинизма и национализма порождают насилие и несправедливость, чувство ложного превосходства одних групп людей над другими и тем самым отдаляют их всех от Бога. При этом само государство не выступает носителем морального авторитета, а моральный авторитет Церкви подорван её двусмысленным положением в обществе, ибо проповедуя христианские идеи, Церковь фактически выступает пособником насилия и лжи.

Церковь должна реабилитировать себя возвратом к идеям Веры, а государство - проникнуться Верой, "постепенно возводя свою принудительную власть до высоты нравственного авторитета" /Вл. Соловьёв/.

Христианская Церковь, Христианское государство и Христианское общество видятся Вл. Соловьёву как три нераздельных модификации царства Божия в его земной стадии: они имеют одну общую сущность - правду Божию. Церковь верит в нее и служит ей как абсолютной истине; государство в своей относительной сфере практически осуществляет её как справедливость; а Христианское общество должно развивать её в себе как полноту свободы и любви. Следовательно, должен воцариться

союз между духовной и светской властью, Церковью и государством. Нравственное начало при этом должно быть безусловным и божественным.

Божья воля не может выступать по отношению людей как внешний произвол, она должна стать осознанным добром, и в этом Вл. Соловьёв увидел новое обоснование богочеловеческого порядка. Он должен заменить традиционную религию, основанную на внешнем законе. Государство же должно стать теократическим по своей сути.

Сам процесс обожения человечества помимо внутренней духовной стороны /через преобразование духа личностей/, должен захватить и традиционную сферу проблемы "Восток - Запад". Если Запад энергично развивает человеческое начало, но при этом уходит от Божественной истины, то Восток /имеется в виду славянский мир/, сохранивший приверженность высоким стандартам Духа, мог бы вступить в свободное сочетание с Западом, переняв у него опыт развития материальных сторон жизни, но обогатив его при этом своей высокой духовностью. Оба начала, как видно, совершенно необходимы друг другу. Если бы история свелась только к Западному началу, то в мире воцарился бы хаос; напротив - только Византийское /Восточное/ не могло бы породить деятельного человека, необходимого для восприятия истины Христовой.

Такая идея предполагала в итоге воссоединение Христианских Церквей /Римско-католической, Протестантской в Православной/; она выступала и как идея Всеединства. В силу этого отечественная религиозная философия получила название метафизики Всеединства.

7 ЗАКЛЮЧЕНИЕ. АКТУАЛЬНЫ ЛИ ИДЕИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ?

В связи с объективными процессами возрождения национальных культур и неизбежном при этом обращении к культурным источникам прошлого, доступа к которым практически не было в течении длительного времени господства тоталитарного режима, проявление интереса к отечественной религиозной философии вполне понятно и логично. Вместе с тем, обращение к ней в пост советский период нередко происходит с конъюнктурных позиций, когда отдельные её положения толкуются в целях оправдания шовинизма и национализма, или попыток поспорить славянские народы.

Но ведь сущность и пафос этой философии не в отдельных ее идеях или цитатах, а в идее всеобъемлющего духовного синтеза /познание, личность, общественная жизнь, всемирная история, государство, церковь и т.д./, что предполагает в итоге максимальное развитие человека и обретения им счастья. Как и каждая серьёзная, глубокая философия эта философия требует вдумчивого и умного читателя.

Проблематичным является вопрос: нужна ли сегодня демократическим нациям некая национальная /этническая/ философия, и не препятствует ли она /если "да"/ органической интеграции бывших республик Советского Союза в сообщество демократических цивилизованных государств? На наш взгляд очевидно, отечественная религиозная философия питает некоторые консервативные настроения и ностальгические романтические идеи, тем самым она сегодня затрудняет возможность трезвой оценки современной реальности. С другой стороны, она позволяет нам глубже понять нашу историческую судьбу, нашу конкретную историю и тем самым найти объяснения причин нашего сегодняшнего положения. К тому же чрезвычайно высокий нравственный настрой этой философии мог бы уберечь нас от искушения прямо и некритически воспринимать ценности Западной цивилизации.

Есть и более широкий аспект - международный. Духовный кризис современной цивилизации говорит о правоте философов относительно общей оценки исторического прогресса, главным образом его одностороннего характера. И если идея обоженного человечества сегодня выглядит несколько абстрактно, то суть ее остаётся актуальной и побуждает философов, деятелей культуры, политиков, ученых к дальнейшим размышлениям в этом направлении.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ

1. Назовите характерные черты отечественной религиозной философии ?
2. Кто были предшественниками религиозной философии и каковы были их идеи ?
3. В чём состоит сущность концепции цельного знания ?
4. Что означает безусловность человеческой личности ?
5. Что такое смысл жизни ?
6. В чём состоит смысл истории ?
7. Актуальна ли религиозная философия в наши дни ?

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский Н. О. История русской философии. - М.; 1990.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. - Л.; 1991.
3. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2.
4. Український філософ Григорій Савич Сковорода // Багалій Д.І. Історія Слобідської України. – Х.: 1993.
5. Вл. Соловьёв. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. Т. I. М.: 1990.
6. Вл. Соловьёв. Философские начала цельного знания // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. -М.: 1990.
7. Вл. Соловьёв. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. -М.: 1989.
8. Вл. Соловьёв. Русская идея // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.; 1989.
9. Вл. Соловьёв. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. -М.: 1988.
10. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: 1989.
- 11.11 П. Бердяев Н.А. Русская идея // В кн.: "О России и русской философской культуре". - М.: 1990.
12. Бердяев Н. А. Смысл истории. - М.: 1990.
13. Франк С. Л. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6.
14. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. - М.: 1990.
15. Геллер М. С. "Первое предостережение" или удар хлыстом. // Вопросы философии. 1990. № 9.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

СОДЕРЖАНИЕ

1.	Общая характеристика неклассической философии.....
2.	Философия позитивизма.....
2.1.	Предпосылки и условия возникновения позитивистски ориентированной философии.....
2.2.	Исходные принципы и особенности “первого позитивизма” (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль).....
2.3.	Махизм (эмпириокритицизм): основные идеи и причины влияния среди естествоиспытателей.....
2.4.	Неокантианство.....
3.	Экзистенциализм С. Кьеркегора.....
4.	Философские идеи А. Шопенгауэра.....
5.	Философия жизни.....
6.	Философия прагматизма.....
7.	Заключение.....
8.	Вопросы для самоконтроля.....
9.	Литература.....

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Под неклассической философией принято понимать совокупность разрозненных философских течений, возникших в Западной Европе в 19 ст. вне пределов немецкой классической философии. Последняя, однако, имеет самое прямое отношение к возникновению этих течений, ибо она самым фактом своего присутствия и влияния на умы современников, стимулировала критическое отношение к себе и стремление ее преодоления.

Начиная с эпохи Возрождения и Нового времени и вплоть до середины 19 ст. в Западной Европе складывалась и упрочивалась традиция рациональной философии, нашедшая свое окончательное оформление в философских системах представителей немецкой классической философии, прежде всего И. Канта и Г. Гегеля.

Реальная история 18 и 19 ст., однако, не востребовала эту философию: вознесенный на вершину человеческих ценностей разум оказался бессильным как объяснить, так и предотвратить дисгармонию и хаос, которые стали содержанием общественной жизни. Вместе с крахом Наполеоновской Франции в начале 19 ст. были посрамлены высокие идеалы эпохи Просвещения (разума); в 30-40-е гг. в Германии и Франции резко обострилась классовая борьба, обозначившая непримиримые позиции в обществе. Этот раскол усугубился к концу 19 ст. и вылился в попытку коренного переустройства самих основ экономической и общественной жизни (Парижская Коммуна в 1871 г.). Франко-Прусская война 1870- 1871 гг. вынесла свой приговор духовным ценностям эпохи разума. Прогрессистские иллюзии относительно будущего золотого века были развеяны.

Другим фактором, оттеснившим немецкую классическую философию, стала революция в естествознании и промышленная революция. Триумф химии, создание теории сохранения энергии, открытие Фарадеем электромагнитной индукции, Ампером - теории магнетизма; к концу 19 в. открытие радиоактивности, рентгеновских лучей и др. не могли остаться незамеченными общественным сознанием. Все это происходило на фоне интенсивного применения знаний для модернизации производства и технических новаций. Мир менялся на глазах: первая железная дорога, первый автомобиль, первые опыты воздухоплавания, электрический телеграф и электрическая лампочка, затем - телефон, радиосвязь и многое другое. Техника агрессивно вторгалась в духовную жизнь, завоевывая в ней ведущие позиции. Европейец оказался вовлеченным в этот процесс; наука и техника становились более ценной "философией", ибо их использование обещало новые блага.

Обращает на себя внимание и такое обстоятельство, как демографический взрыв, происшедший на Европейском континенте. Если в период с 6 в по 1800 г. население Европы не смогло превысить 180млн. человек, то начиная с 1800г. по 1914г. оно достигло 460 млн., то есть выросло более, чем в 2, 5 раза. Приход массы на арену истории ознаменовал одновременно и смещение акцентов в культуре. Классическая философия уже не могла пользоваться успехом за пределами университетских кафедр.

Динамичный 19 век, как видим, ломал многие привычные представления людей. Вместе с радужными надеждами были и тревожные предчувствия, и опасения, и страх перед неизвестным. Все это обостряло интерес к чисто человеческим формам жизни, о которых рациональная философия умалчивала. Течения, составившие содержание неклассической философии, а именно - экзистенциализм, идеи А. Шопенгауэра, "философия жизни", прагматизм да и позитивизм, несмотря на его приверженность науке, опыту, полезности, и т. д. в сущности являются иррационалистическими. Уход от разума, его отрицание как духовной ценности есть существенная черта неклассической философии.

Другая ее общая черта плюрализм (множественность) концепций, идей, подходов, течений, своеобразная “разноголосица” среди философов. Смысл того, что происходит можно уяснить только в том случае, если слышать всех разом, а не по отдельности каждого из них.

Неклассическая философия знаменовала собой большее внимание к человеку, попытку увидеть его во всей сложности его многогранной натуры. В этом состоит ее гуманистическое содержание.

Далее рассмотрим основные течения и идеи неклассической философии.

2. ФИЛОСОФИЯ ПОЗИТИВИЗМА

2.1. Предпосылки и условия возникновения позитивистски ориентированной философии

В классической философии возник и утвердился культ разума. Мыслители этой эпохи пришли к широкому толкованию разума, предполагая, что природа, история, человеческая деятельность движимы внутренне присущей ей “разумностью”. Разум рассматривался как синоним закономерности, целесообразности природы и восходящего движения истории к некоей “разумной цели”, как высший судья над существующим, как носитель “подлинной” истины и гарант “высшей” нравственности. Концентрированным и логически завершенным вариантом философского рационализма классического типа является гегелевский панлогизм: согласно Гегелю, бытие определяется развитием Абсолютной идеи (“божественного разума”). “Хитрость разума”, по мнению Гегеля, в конечном счете, должна победить “косность” природы и случайности истории.

Философы и ученые Нового времени верили в совершенствование разума через прогресс науки. Знание и рациональное познание провозглашалось решающей силой, способной разрешить все проблемы, возникающие перед человеком и человечеством. Чтобы выполнить возлагаемые на него грандиозные задачи, знание, по их мнению, должно быть ясным, отчетливым, доказательным, преодолевающим сомнения. Социальные идеалы Просвещения, требующие разумного, основанного на науке преобразования общественных отношений по нормам истины и справедливости, укрепляли такое отношение к науке.

Но к середине 19 века начала развеиваться пелена иллюзий: наука, превратившись в специализированную высокопрофессиональную деятельность, породив мощную технику, не оправдала возложенных на нее наивных ожиданий. Стать универсальным средством общественного прогресса ей не удалось. Разочарованные этим интеллектуалы объясняли это наличием в науке метафизической компоненты, роднящей ее с религией. Им казалось, что научные абстракции также оторваны от реальности, как и религиозные догмы, что научные споры также непонятны и схоластичны, как теологические диспуты, что претензии науки на объективность оправданы лишь с точки зрения не замечающих в собственной предвзятости ученых.

Классическая философия, философские системы, основаны на спекулятивном типе построения знаний, т. е. на выведении его без обращения к практике, при помощи рефлексии оказалась неспособной решить философские проблемы, выдвигавшиеся развитием науки 19 века.

В первой половине 19 в. экспериментально — математическое естествознание, возникшее в 17 в., достигло огромных успехов, усиливается его роль в развитии общества.

Накопив достаточно большой эмпирический материал, естествознание приступило к теоретическому обобщению этого материала. Осознается, что основной массив знаний о

мире, необходимых в практической деятельности формируется в науках естественно научного цикла. Начинается процесс превращения натурфилософии в теоретическое естествознание.

Становление дисциплинарной структуры науки, институциональная профессионализация научной деятельности сделали настоятельной задачей осмысления сущности научно познавательной деятельности, критической оценки предпосылок и процедур научной деятельности, протекающей в разных когнитивных и социокультурных условиях; значения и роли мировоззренческих и философских идей и представления в развитии научных исследований.

Происходит осознание недостаточности и ограниченности умозрительных, спекулятивных рассуждений (исходящих из чистой силы ума) классической натурфилософии и метафизики, которая на место реальных связей часто ставила вымышленные. Это дало основание определенной группе мыслителей высказать идею, что эра метафизики окончилась, и началась эра положительного знания, эра позитивной философии. Наука стремилась отказаться от навязывания ей априорных, оторванных от реальности схем и гипотез, поскольку они уже оказывали тормозящее влияние на развитие естествознания. Натурфилософии как “науке наук” приходит конец.

2.2. Исходные принципы и особенности “первого позитивизма” (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль)

В результате распада натурфилософии формируется особое направление в развитии философской мысли 19 в. — **позитивизм** (от латинского *positivus* — положительный). Основные идеи этого направления представлены впервые в трудах **Огюста Конта** (1798 — 1857), **Герберта Спенсера** (1820 — 1903), **Джона Стюарта Милля** (1806 — 1873). Позитивизм претендовал на звание принципиально новой, “неметафизической” (позитивной) философии, построенной по подобию эмпирических наук и являющейся их методологией. Утверждая, что наука все еще недостаточно научна, в ней слишком много умозрительных, спекулятивных компонентов, позитивизм ставил задачу “очищения” ее от метафизики.

В 40-е годы XIX века **Огюст Конт**, родоначальник позитивизма, выступил с критикой гегелевской метафизики (сверхопытности, умозрения) исторического процесса и сформулировал задачу социального познания: сделать учение об обществе (“социологию” — термин впервые ввел О. Конт) такой же “положительной”, “позитивной” наукой, как и естественнонаучные дисциплины — математика, механика, — с использованием “точных”, математически — экспериментальных методов и без всяких сверхопытных гипотез.

Переход от метафизики к позитивному знанию О. Конт обосновал анализом различных этапов, которые проходит человечество в своем стремлении познать мир, в своем умственном развитии. С его точки зрения, “человеческий разум”, в силу своей природы, в каждом из своих исследований пользуется тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен теологическим, метафизическим, позитивным. Следовательно, существуют три исторические стадии развития знания и три общих системы воззрений на мир.

На теологической стадии духовного развития человек стремится объяснить все явления вмешательством сверхъестественных сил, понимаемых по аналогии с ним самим: богов, духов, душ, ангелов, героев...

Метафизическое исследование тоже стремится достигнуть исчерпывающего абсолютного знания о мире, но только через ссылку на различные придуманные

первосущности и первопричины, якобы скрывающиеся позади мира явлений, позади всего того, что мы воспринимаем в опыте. Так, Фалес видел первопричину в воде, Анаксимандр — апейроне, Гераклит — огне, Платон — идее, Декарт — субстанции, Лейбниц — монаде, Гегель — абсолютном духе, материалисты — материи и т. п.

Метафизическое мышление, по мнению Конта, способствует тому, что мысль приобретает большую широту и незаметно подготавливается к истинно научной работе. Но коренная ошибка этого мышления в том, что, как и теологическое мышление, оно стремится узнать абсолютные начала и причины всего. Но это невозможно, у нас нет средств выйти за пределы опыта. И поскольку это невозможно, метафизика предается необузданным и бесплодным фантазиям. Эти бесплодные и безнадёжные попытки познать абсолютную природу и сущность всех вещей человечество должно оставить (Конт считал, что он считает безусловно недопустимым и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных так и конечных) и устремиться по пути накопления положительного знания, получаемого частными науками.

На третьей, позитивной стадии познания, утверждал Конт, “человеческий ум признает невозможность приобрести абсолютное знание, отказывается от исследования происхождения и цели вселенной и знания внутренних причин явлений для того, чтобы заняться... открытием их законов, т. е. неизменных отношений последовательности и сходства явлений” (без анализа вопроса об их сущности и природе). Наука и ее законы могут отвечать только на “как”, но не “почему”, как считал Конт.

В гносеологическом плане это означает, что **наука должна ограничиться описанием внешних сторон объектов, их явлений и отбросить умозрение как средство получения знаний и метафизику как учение о сущности**. Науки должны наблюдать и описывать то, что открывается в опыте, формировать эмпирические законы. Эти законы служат для описания фактов и имеют значение только для явлений (феномен) (Конт отрицает понятие “сущность”, “причинность”, считая их пережитками донаучных представлений и заменяя их представлением о постоянной последовательности явлений). “Мы не знаем ни сущности, ни даже действительного способа возникновения ни одного факта: мы знаем только отношения последовательности или сходства фактов друг с другом”, — утверждал Дж. Миль. Но и это знание относительно, а не абсолютно, поскольку опыт не имеет никаких окончательных границ, а может расширяться беспрестанно.

В центре внимания позитивистов оказались по преимуществу проблемы, связанные с изучением индуктивно — логических и психологических процедур опытного познания.

Проблему, утверждения, понятия, которые не могут быть ни разрешены, ни проверены посредством опыта, позитивизм объявил ложными или лишенными смысла. Исследователь может “придумывать только такие гипотезы, считал О. Конт, которые по самой природе допускали хотя бы более или менее отдаленную, но всегда до очевидности неизбежную положительную проверку.

Отсюда — отрицание познавательной ценности традиционных философских (метафизических) исследований и утверждений. Что задачами **философии** являются систематизация и обобщения специально — научного эмпирического знания и поиск универсального метода познания. Правда, в задаче такого обобщения Конт видит и нечто специфичное, свойственное только философии — исследование связей и отношений между конкретными науками.

Конт впервые предлагает объективные принципы **классификации наук** в зависимости от их предмета и содержания. (О. Конт отвергает принципы классификации наук, предложенные Ф. Бэконом. Бэкон классифицировал науки в зависимости от

различных познавательных способностей человека — рассудок, память, воображение). В системе классификации Конта выделяют следующие науки — математика, астрономия, физика, химия, физиология, социальная физика (социология), мораль, которые размещаются в этой системе по принципу движения от простого к сложному, от абстрактного к конкретному, от древнего к новому. Г. Спенсер развивает эту систему классификации, выделяя абстрактные (логика и математика), абстрактно — конкретные (механика, физика, химия) и конкретные науки (астрономия, геология, биология, психология, социология и т. д.). Абстрактные науки изучают формы, в которых явления предстают перед наблюдателем, а абстрактно — конкретные — изучают сами явления в их элементах и в целом.

В это время были заложены основные идеи позитивистского направления в философии. К этим исходным идеям относятся:

полная **элиминация** (устранение) традиционных философских проблем, которые неразрешимы из-за ограниченности человеческого разума;

поиск **универсального метода** получения достоверного знания и **универсального языка** науки;

гносеологический феноменализм — сведение научных знаний к совокупности чувствительных данных и полное устранение “ненаблюдаемого” из науки;

методологический эмпиризм — стремление решать судьбу теоретических знаний исходя из результатов его опытной проверки;

дескриптивизм — сведение всех функций науки к описанию, но не объяснению.

Если натурфилософские концепции противопоставляли философию как “науку наук” специальным наукам, то позитивизм противопоставил науку философии. И поскольку такая философия не имеет дела с метафизическими мировоззренческими проблемами, она отвергает как материализм, так и идеализм.

Позитивизм фактически остался в рамках классического идеала рациональности согласно которому научное знание идеологически и нравственно “нейтрально”: научное — “позитивное” — познание, согласно позитивистской программе должно быть освобождено от всякой мировоззренческой и ценностной интерпретацией, и вся “метафизика” должна быть упразднена и заменена либо специальными науками (“наука — сама по себе философия”), либо обобщенным и “экономическим” образом эмпирических знаний, либо учением о соотношении наук о языке и т. п.

2.3. Махизм (эмпириокритицизм): основные идеи и причины влияния среди естествоиспытателей

Во второй половине 19 в. “первый позитивизм” уступает место новой исторической форме позитивизма — **эмпириокритицизму** или **махизму**. Наиболее известны его представители — **Эрнест Мах** (1838 — 1916), **Ричард Авенариус** (1843 — 1896).

Философы, представляющие это течение в позитивизме, стремятся “очистить” естественнонаучное знание от “остатков” умозрительных размышлений, усилить гносеологический феноменализм и методологический эмпиризм.

Кризис теории познания классической философии, беспомощность концепции зеркального отражения действительности, отрицание активности субъекта в формировании объекта познания, возможности существования множества теоретических моделей, относящихся к одной и той же области явлений, их быстрая смена к концу 19 в. дала основание махистам утверждать, что философия должна превратиться в деятельность, анализирующую особенности познания. Их внимание было сосредоточено на анализе

ощущений, чувственного опыта как такового. Они утверждали, продолжая традиции “первого” позитивизма, идеал “чисто описательной” науки и отвергали объяснительную ее часть, считая ее метафизической. При этом махисты требовали отказа от понятия причинности, необходимости, субстанции и т. п., основываясь на феноменологическом принципе определения понятий через наблюдаемые данные.

“Единственно существующим” признавался лишь опыт как совокупность всего “непосредственно наблюдаемого”. Это “непосредственно наблюдаемое” махисты называли “элементами мира”, якобы нейтральными относительно материи и сознания. Они стремятся свести содержание научных понятий к некоему “бесспорному первичному” материалу знания, а понятия, в отношении которых такая реакция оказывается невозможной, отбросить как “пустые функции”. Наука должна исследовать только ощущения. (объектом науки по Ари Пуанкаре, являются не вещи, а “устойчивые группы ощущений” и возникающие между ними отношения. Для их выражения математика создает свой символический язык. Независимая от сознания реальность не только недоступна, но и невысказима) Предметом физики является анализ ощущений, — писал Э. Мах. Теоретические понятия, законы, формулы — лишены объективного содержания, они выполняют только роль знака для обозначения совокупности чувственных знаков. (махисты воспринимали атом, молекулы только как “экономные” символы описания физико-химического опыта) Поэтому с целью “экономии мышления” необходимо стремиться к минимизации теоретических средств.

Новые открытия в науке усиливают девальвацию механистической картины мира, механицизма как универсального подхода ко всем природным процессам и явлениям. Значительный вклад в этот процесс вносит биология, формулировка Ч. Дарвином теории эволюции и биологических систем. Согласно этой теории, все многообразие мира постепенно развилось из общего предка. Причиной такого развития является борьба за существование и выживание сильнейших, наиболее приспособленных.

Влияние махизма усилилось в конце 19 в., когда новые открытия в физике потребовали пересмотра оснований научного знания. “В сущности, — писал М. Планк, — это своего рода реакция против тех смелых ожиданий, которые связывались несколько десятилетий назад со специальным механистическим воззрением на природу... Философским осадком неизбежного отрезвления был позитивизм Маха”. В условиях ломки физических понятий и краха метафизических и механистических представлений о мире и познании естествоиспытателям — эмпирикам философские размышления Маха и Авенариуса казались подходящей формой разрешения возникших в физике трудностей. Американский историк науки Д. Холтон, в частности, пишет, что даже противники Маха не подозревали, насколько они сами пропитаны его идеями, “всосав их с молоком матери”.

По ряду гносеологических вопросов примыкал эмпириокритицизму известный французский математик и физик **Ари Пуанкаре** (1854 — 1912).

В книге “Ценность науки” (1905) он формулирует известное положение о том, что прогресс в науке подвергает опасности самые устойчивые принципы — даже те принципы, которые считались основными. Оказывается, что скорость света не зависит от скорости источника света. Третий закон Ньютона попадает под угрозу ввиду того факта, что испускаемая радиопередатчиком энергия обладает массой покоя, и эквивалентность действия и противодействия отсутствует... Геометрия Евклида не есть единственно возможная геометрическая система. В итоге — кризис математической физики на рубеже 19-20 вв.

Это дало основание утверждать, что законы природы следует понимать как конвенции, то есть условно принятые положения. Именно это понятие закона как условно

принятого положения, конвенции, стало ведущим понятием гносеологической концепции Пуанкаре, получившей название “конвенционализм”. “Эти конвенции являются произведениями свободной деятельности нашего духа, который в данной области, не знает никаких препятствий. Тут он может утверждать, так как он же и предписывает...”.

Сторонники философии махизма распространили конвенционализм из сферы математики и логики на всю науку.

2.4. Неокантианство

Но успехи математизированной теоретической физики, которая была антисозерцательной, вступили в конфликт с установками эмпиризма. Это привело к снижению авторитета Маха, его философской платформы. Позитивизм с его установками на эмпиризм не давал возможности решить проблемы обоснования математического знания.

Философы привлекают идеи Канта в союзники в борьбе против эмпиризма, стремясь согласовать их с данными науки. В 60-е годы 19 в. формируются неокантианство.

Так же как и позитивисты, неокантианцы утверждали, что познание есть дело только конкретных, “позитивных” наук. Но они сосредоточили внимание на активной, творческой, конструктивной деятельности разума, усматривая в ней основу всякого научного познания. Научное познание трактовалось как логический процесс, как чисто понятийное конструирование предмета. Все научные понятия представляют собой творения духа. чувственные элементы познания отбрасывались. “Мы начинаем с мышления. У мышления не должно быть никакого источника, кроме самого себя”, считал Коген. И в исследовании конструктивной деятельности разума они достигли немалых успехов, зафиксировав ряд важных моментов в механизмах научно — исследовательской работы ученых-теоретиков.

Неокантианцы математизировали философию Канта, интерпретируя кантовскую “вещь в себе” как математический предел, к которому направляется процесс познания, но никогда его не достигает.

Философию в смысле учения о мире они отвергают как “метафизику”. Она, с их точки зрения, должна ограничиться методологическими вопросами, не затрагивая мировоззренческие. Наука познает мир в котором мы живем. Философия — философия выступает логикой науки, исследует сам процесс научного познания (в первую очередь математического естествознания).

В рамках неокантианства сформировались две научные школы — **Марбургская школа — Герман Коген (1842 — 1918)**, Наторп, Кассирер... и **Баденская школа — Вильгельм Виндельбанд (1848 — 1915)**, Р. Риккерт (1863 — 1936). В их рамках ставилась задача создать методологию для исторической науки, разработать теорию ценности и понимания.

В рамках Баденской школы утверждается принципиальная противоположность методов наук о природе и наук о культуре или исторической науке, различие между номотетическими и идеографическими методами... Представители этой школы исходят из того, что естествознание генерализирует, подводит факты под общие законы; науки о культуре — индивидуализируют. Они противопоставляют объяснение и понимание как особые функции научного познания. Понимание постигает индивидуальное, в отличие от объяснения, основным содержанием которого является подведение особенного под всеобщее. Т. е. понимание рассматривается как специфический способ познания, противоположный методу естественных наук.

В качестве логики “наук о духе” рассматривается этика (Коген) или аксиология (Риккерт).

3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ С.КЬЕРКЕГОРА

Основоположником этого философского течения является Сёрен Кьеркегор (1811-1855). Он родился в Копенгагене, в семье состоятельных родителей; его воспитание осуществлялось в духе суровых христианских канонов протестантского толка. Хилый и болезненный мальчик, Сёрен в школьные годы подвергался многочисленным насмешкам со стороны обидчиков. По окончании школы семнадцатилетний Кьеркегор был зачислен студентом теологического факультета Копенгагенского университета, однако теология не увлекала его. Он больше интересовался эстетикой, и в конечном итоге учеба его затянулась на целых десять лет.

В этом возрасте Кьеркегор был склонен вести неупорядоченный, богемный образ жизни. Серьезным эпизодом в его биографии стала неожиданно расстроившаяся помолвка с юной девушкой, к которой он питал нежные чувства. Вскоре последовали смерть отца, матери, всех сестер и двух братьев. В результате этих жизненных невзгод он замкнулся в себе, вел сугубо одинокий образ жизни, хотя и был обеспечен, получив наследство. Все это говорит за то, что Сёрен Кьеркегор имел личный опыт душевного дискомфорта, глубоких переживаний, что возможно и предопределило его обостренное чувство одиночества и неуверенности, выразившееся в философии экзистенциализма.

С. Кьеркегор одним из первых обратил внимание на глубинные пласты человеческой души, ярко показал присущие ей противоречия; его философия вторгается в сферу психологии, а психология — в сферу философии. Слово экзистенциализм происходит от латинского слова *existentia*, что означает существование. Здесь, однако, речь идет исключительно о духовной стороне нашего существования.

Для понимания идеи Кьеркегора важно иметь в виду его отношение к философии Гегеля. Умозрительная философия Гегеля, имеющая в своей основе рациональное мышление, представляется двумерной; тогда как философия Кьеркегора, вводящая экзистенциальное мышление и переживание видится как третье, объемное измерение, как бы достраивающее общую картину бытия.

Принято считать, что Кьеркегор ушел от Гегеля к Иову. Здесь имеется в виду то, что абсолютный приоритет общего в виде мирового духа и чистой мысли в философии Гегеля был “смещен” приоритетом единичного в виде души простого человека, обобщенным образом которого выступил библейский герой Иов. (См. Книгу Иова. Ветхий завет).

Работы Кьеркегора: “Страх и трепет”, “Понятие страха”, “Болезнь к смерти”, “Или-или” и др. основаны на идеях протестантской догматики и имеют антигегелевскую направленность, хотя в них многое заимствовано у Гегеля, например диалектическое видение духовного мира.

Отправным пунктом в рассуждениях Кьеркегора является Библейская история первородного греха. Адам и Ева, как известно, нарушили запрет Бога и вкусили плод от древа познания. Как видит эту ситуацию Кьеркегор?

В этом ему видится некий качественный скачек, а именно - переход от незнания к знанию.

Адам и Ева, как наши далекие прародители, обрели свободу и независимость от Бога.

Этот скачек должен рассматриваться как поворотный пункт в судьбе человечества (и человека), как начало всемирной истории.

В основе перехода от незнания к знанию лежит эротическое начало: первородный грех есть нарушение этического запрета и добровольное подчинение гносеологическому запрету. Теперь, после изгнания Адама и Евы из Рая, все, что не поддается разуму, считается неистинным и должно быть отброшено как таковое. Вместо “старого” Бога появился “новый” Бог — рациональная истина.

Итак, первородный грех ознаменовал собой переход от древа жизни (его символом считается Иерусалим) к древу познания (его символ — столица Древней Греции Афины, родина рациональной философии).

Вступив на путь Разума и отвернувшись от веры, Адам и Ева, однако, сильно обманулись. Избегнув одних рамок необходимости — подчинения воле Бога, они попали “в капкан” других рамок еще более жесткой необходимости, ибо разум все сводит к поискам законов и конечных причин. Человек оказывается игрушкой в руках природы и общества, где над ним господствуют эти законы и причины. Иначе говоря, обретенная свобода оборачивается несвободой нового толка.

В этом заложен трагизм человеческого бытия. Диктаторская суть христианской этики, предписывающей человеку границы дозволенного, с одной стороны, и принуждение человеческого духа анонимной исторической необходимостью в философии Гегеля, с другой, в равной мере неприемлемы для Кьеркегора. Он против всякого диктата над человеческим духом. Но духовная жизнь, как ее видит Кьеркегор, очень сложна. Ее перипетии раскрываются им в категориях “первородный грех”, “страх”, “трепет”, “свобода”, “отчаяние”, “надежда”, “вина”, “вера”, “безверие”, “бесконечное самоотречение” т. п.

Началом философии (экзистенциализма) Кьеркегор полагает не удивление, как это было у Сократа, а отчаяние. Оно возникает тогда, когда человек осознает отсутствие возможностей. Первородный грех, порожденный желанием свободы, оборачивается страхом перед “Ничто”, т. к. Бог уже не с человеком, а далеко от него. Вот почему страх Кьеркегор называет “обмороком свободы”. Именно в этой точке духовного одиночества и незащищенности человека возникает отчаяние как осознание своей обреченности. Поиски спасения и рождают философию.

Отчаяние может отступить только в том случае, если блеснет вдалеке луч надежды. Но это произойдет только тогда, когда через бесконечное самоотречение и осознание своей вины человек возвращается к Вере. Безверие обрекает человека на гибель. Таким образом, чтобы преодолеть отчаяние, мы должны отвергнуть Разум и принять Веру, от древа познания вернуться к древу жизни.

Приведенные выше рассуждения содержат одну, очень важную мысль, которая служит ключом к пониманию сути экзистенциализма. Мыслить в рамках экзистенции, по Кьеркегору, означает столкнуться с ситуацией личного выбора. В реальной жизни каждый из нас находится в этой ситуации. Выбор осуществляется при наличии альтернативных возможностей. Кьеркегор призывал отличать в человеке “зрителя” (согласно Гегелю человек есть лишь игрушка в руках мировой необходимости) от “актера”, который, играя свою роль, тем самым творит спектакль (реальную жизнь). Только “актер” вовлечен в экзистенцию.

Выбор всегда связан с принятием решения. Эта процедура может опираться на научные, математические знания, на этические и эстетические представления. Но всегда за ней стоит конкретная человеческая жизнь, и поэтому отвлеченные рассуждения при выборе мало помогают. Вот этот субъективный элемент часто заменяется апелляцией к научному знанию, логике и пр., а между тем он присущ всем людям и поэтому очень важен для них.

Что же касается экзистенции, то она уникальна, тогда как научное, философское и т. п. знание обладает всеобщностью.

Но именно в силу уникальности индивидуального душевного опыта (переживания) истина имеет исключительно субъективный характер, тогда как рациональная истина обладает всеобщностью. Экзистенциальная истина формируется, по Кьеркегору, при движении человеческой жизни от сущности к существованию. Традиционное объяснение этого движения содержится в теологии и оно сводится к грехопадению человека. Кьеркегор дает психологическую интерпретацию этой ситуации. Он отделяет беспокойство человека перед лицом неминуемой смерти как причину отчуждения от его сущности. Стремясь отдалить от себя неминуемый конец, человек только усугубляет проблему и тем самым добавляет к своим переживаниям чувство вины и отчаяния.

Причиной экзистенциальной ситуации в конечном итоге Кьеркегору видится отчуждение человека от Бога. Чем дальше это происходит, тем больше в человеке растет чувство отчаяния. Причем в толпе (в церкви, этнической группе, в социальной общности и т. п.) человек не обретает истины, а отдаляется от нее, ибо и там действует отчуждение человека от Бога. Только личное прояснение своей сущности в Боге дает человеку освобождение от отчуждения.

Этот процесс, согласно Кьеркегору, длится в форме трех последовательных фаз, которые он называет стадиями жизненного пути. Их он противопоставляет идее Гегеля о постепенном развитии человеческого сознания (см. его “Феноменологию духа”). Там, где Гегель видит диалектическое развитие человеческого сознания в процессе мышления исторического человека, Кьеркегор видит движение человека от одного уровня экзистенции к другому через акты воли и выбора. Итак, стадии, о которых идет речь, следующие: эстетическая, этическая, религиозная.

На первой (эстетической) личность руководствуется своими эмоциями и внутренними импульсами. Здесь человек движим чувствами, и общечеловеческие нормы морали для него особой роли не играют. Это относится и к религии. Мотивацией поступков выступает желание наслаждения, но человек сам ограничивает себя в этом. В итоге индивид сталкивается лицом к лицу с ситуацией “или-или”: или он остается на этой стадии с ее фатальными соблазнами, или он решает избегать их, двигаясь в направлении следующей стадии.

На второй (этической) стадии человек уже оставляет критерий индивидуального вкуса и принимает правила поведения, сформулированные разумом. Человек становится этическим; он воспринимает моральные нормы, имеющие общезначимый характер, и это придает его жизни начала формы и постоянства. Вместе с ними человек принимает и ограничения и связанное с ними чувство ответственности. Но в конечном итоге этический человек приходит к заключению, что он не способен следовать моральным законам, и это порождает у него чувство вины. Греховность выступает причиной возникновения того диалектического момента, который опять ставит человека перед выбором: или человек остается на прежней стадии, или он обретает духовную силу и уверенность в Боге. Но для этого мало только мышления, человек должен совершить скачок в своем сознании к Богу.

И, наконец, религиозная стадия. Здесь человек на основе своего сугубо субъективного и поэтому уникального опыта, осознавая свою вину и переживая отчаяние, делает окончательный выбор Веры и обретает себя в Боге.

Каждый человек, считает Кьеркегор, наделен сущностью, которую он должен в себе привести в действие. И это может быть сделано им только через приход к Богу.

С. Кьеркегор первый привлек внимание к сложному духовному миру человека. Он раскрыл его глубинную жизнь, ее сильные и динамические проявления, которые

невозможно свести к “технологии разума” (позитивизм, идеология Просвещения, марксизм и т. п.). Идеи С. Кьеркегора получили развитие в философии экзистенциализма 20 ст.

4. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ А.ШОПЕНГАУЭРА

АРТУР ШОПЕНГАУЭР (1788 — 1860) принадлежит к той плеяде европейских философов, которые при жизни не были “на первых ролях”, но, тем не менее, оказали заметное влияние на философию и культуру своего времени и последующего столетия.

Он родился в г. Данциге (ныне г. Гданьск) в состоятельной и культурной семье; отец его — Генрих Флорис был коммерсантом и банкиром, мать Иоганна Шопенгауэр была известной писательницей и главой литературного салона, среди посетителей которого был В. Гёте. Артур Шопенгауэр обучался в коммерческом училище г. Гамбурга, куда переехала семья, затем частным образом проходил учёбу во Франции и Англии. Позже была Веймарская гимназия и, наконец, Геттингентский университет: здесь Шопенгауэр изучал философию и естественные науки — физику, химию, ботанику, анатомию, астрономию и даже прослушал курс антропологии. Подлинным увлечением, однако, была философия, а кумирами — Платон и И. Кант. Наряду с ними его привлекла и Древнеиндийская философия (Веды, Упанишады). Эти увлечения стали основой его будущего философского мировоззрения.

В 1819 г. увидел свет главный труд А. Шопенгауэра – “Мир как воля и представление”, в котором он дал систему философского знания, как он её видел. Но эта книга успеха не имела, ибо в Германии той поры было достаточно авторитетов, владевших умами современников. Среди них едва ли не первой величиной был Гегель, у которого с Шопенгауэром были весьма натянутые отношения. Не получив признания в Берлинском университете, да и в обществе, Шопенгауэр удалился и стал жить затворником во Франкфурте-на-Майне вплоть до своей кончины. Только в 50-х г. г. XIX ст. В Германии стал пробуждаться интерес к философии Шопенгауэра, и он возматал после ухода его из жизни.

Особенностью личности А. Шопенгауэра был его мрачный, угрюмый и раздражительный характер, что несомненно отразилось на общем настроении его философии. Она по общему признанию несёт печать глубокого пессимизма. Но при всём этом он был весьма одарённый человек с разносторонней эрудицией, большим литературным мастерством; он владел многими древними и новыми языками и был, несомненно, одним из самых образованных людей своего времени.

В Философии Шопенгауэра обычно выделяют два характерных момента: это учение о воле и пессимизм.

Учение о воле есть смысловой стержень философской системы Шопенгауэра. Ошибкой всех философов, провозгласил он было то, что основу человека они видели в интеллекте, тогда как на самом деле она — эта основа, лежит исключительно в воле, которая совершенно отлична от интеллекта, и только она первоначальна. Более того, воля не только есть основа человека, но она является и внутренним основанием мира, его сущностью. Она вечна, не подвержена гибели и сама по себе безосновна, т. е. самодостаточна.

Следует различать два мира, в связи с учением о воле:

I. мир, где господствует закон причинности (т. е. тот, в котором мы живём), и II. мир, где важны не конкретные формы вещей, не явления, а общие трансцендентные сущности. Это мир, где нас нет (идея удвоения мира взята Шопенгауэром у Платона).

В нашей обыденной жизни воля имеет эмпирический характер, она подвергается ограничению; если бы этого не было, возникла бы ситуация с Буридановым ослом (Буридан — схоласт XV ст., описавший эту ситуацию): поставленный между двумя охапками сена, по разные стороны и на одинаковом расстоянии удалёнными от него, он, “обладая свободной волей” умер бы от голода, не имея возможности сделать выбор. Человек в повседневной жизни постоянно делает выбор, но при этом он неизбежно ограничивает свободную волю.

Вне эмпирического мира воля независима от закона причинности. Здесь она отвлекается от конкретной формы вещей; она мыслится вне всякого времени как сущность мира и человека. Воля — это “вещь — в — себе” И. Канта; она имеет не эмпирический, а трансцендентальный характер.

В духе рассуждений И. Канта об априорных (доопытных) формах чувственности — времени и пространстве, о категориях рассудка (единство, множество, цельность, реальность, причинность и др.) Шопенгауэр сводит их к единому закону достаточного основания, который он считает “матерью всех наук”. Закон этот имеет, естественно, априорный характер. Самая простая его форма — это время.

Далее Шопенгауэр говорит о том, что субъект и объект суть соотносительные моменты, а не моменты причинной связи, как это принято в рациональной философии. Отсюда следует, что их взаимодействие порождает представление.

Но, как мы уже отметили, мир, взятый как “вещь — в- себе” есть безосновная воля, зримым образом же её выступает материя. Бытие материи — это её “действие” только действуя, она “наполняет” пространство и время. Сущность материи Шопенгауэр видит в связи причины и действия.

Хорошо знакомый с естествознанием, Шопенгауэр все проявления природы объяснял бесконечным дроблением мировой воли, множество; её “объективаций”. Среди них находится и человеческое тело. Оно связывает индивида, его представление с мировой волей и являясь её посланцем, определяет состояние человеческого рассудка. Через тело мировая воля выступает главной пружиной всех действий человека.

Каждый акт воли есть акт тела, и наоборот. Отсюда мы приходим к объяснению природы аффектов и мотивов поведения, которые всегда определяются конкретными желаниями в этом месте, в это время, в этих обстоятельствах. Сама же воля стоит вне закона мотивации, но она есть основа характера человека. Он “дан” человеку и человек, как правило, не в силах изменить его. Эта мысль Шопенгауэра может быть оспорена, но позже она будет воспроизведена З. Фрейдом в связи с его учением о подсознательном.

Высшая ступень объективации воли связана со значительным проявлением индивидуальности в форме человеческого духа. С наибольшей силой она проявляется в искусстве, в нём воля обнаруживает себя в чистом виде. С этим у Шопенгауэра связывается теория гениальности: гений не следует закону достаточного основания (сознание, следующее этому закону, создаёт науки, являющиеся плодом ума и разумности), гений же свободен, так как бесконечно отдалён от мира причины и следствия и в силу этого близок к умопомешательству. Так гениальность и безумие имеют точку соприкосновения (Гораций говорил о “сладком безумии”).

В свете вышеприведённых посылок, каково же понятие свободы у Шопенгауэра? Он твердо заявляет, что свободу следует искать не в отдельных наших поступках, как это делает рациональная философия, а во всём бытии и сущности самого человека. В текущей жизни мы видим множество поступков, вызванных причинами и обстоятельствами, а также временем и пространством, ими-то и ограничивается наша, свобода. Но все эти поступки в сущности имеют одинаковый характер, и именно поэтому они свободны от причинности.

В этом рассуждении свобода не изгоняется, а только перемещается из области текущей жизни в сферу высшую, но не столь ясно доступно нашему сознанию. Свобода в своей сущности трансцендентальна. Это значит, что каждый человек изначально и принципиально свободен и всё, чтобы он ни сделал, имеет в своей основе эту свободу. Эта мысль позже встретится нам в философии экзистенциализма; Ж.-П. Сартра и А. Камю.

Теперь перейдём к теме пессимизма в философии Шопенгауэра. Всякое удовольствие, всякое счастье, к чему стремятся люди во все времена, имеют отрицательный характер, так как они — удовольствие и счастье — есть в сущности отсутствие чего — то плохого, страдания, например. Наше желание проистекает из актов воления нашего тела, но желание — это страдание по поводу отсутствия желаемого. Удовлетворённое желание неизбежно рождает другое желание (или несколько желаний), и опять мы вождедем и т. д. Если представить всё это в пространстве условными точками, то пустоты между ними будут заполнены страданием, из которого и возникнут желания (условные точки в нашем случае). Значит, не наслаждение, а страдание — вот то положительное, постоянное, неизменное, всегда присутствующее, наличие чего нами ощущается.

Шопенгауэр утверждает, что всё вокруг нас носит следы безотрадности; всё приятное перемешано с неприятным; всякое наслаждение разрушает самоё себя, всякое облегчение ведёт к новым тяготам. Отсюда следует, что мы должны быть несчастны, чтобы быть счастливыми, более того, мы не можем не быть несчастными, и причиной этого является сам человек, его воля. Оптимизм рисует нам жизнь в виде некоего подарка, но если бы мы знали заранее, что это за подарок, мы бы от него отказались. В самом деле, нужда, лишения, скорби венчаются смертью; в этом видели цель жизни древнеиндийские брахманы (Шопенгауэр ссылается на Веды и Упанишады). В смерти мы боимся потерять тело, а оно и есть сама воля.

Но воля объективируется через муки рождения и горечь смерти, и это устойчивая объективация. В этом состоит бессмертие во времени: в смерти гибнет интеллект, воля же смерти не подлежит. Так считал Шопенгауэр.

Его вселенский пессимизм находился в резком контрасте с умонастроением философии Просвещения и классической немецкой философии. Что же касается простых людей, то они привыкли руководствоваться формулой древнегреческого философа Эпикура: “Смерть нисколько нас не касается: пока мы есть, нет смерти, а когда есть смерть, нет нас”. Но отдадим должное Шопенгауэру: он показывает нам мир не одноцветным, а скорее двуцветным, то есть более реальным и тем подводит нас к мысли о том, что же является высшей ценностью жизни. Наслаждение, удача, счастье сами по себе, или всё, что им предшествует тоже ценно для нас? А может быть это и есть сама жизнь?

Шопенгауэр положил начало процессу утверждения волевого компонента в европейской философии в противовес сугубо рациональному подходу, сводящему человека до положения мыслящего орудия. Его идеи о первичности воли поддержали и развили А. Бергсон, У. Джемс, Д. Дьюи, Фр. Ницше и др. Они были положены в основу “философии жизни”.

5. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

В последней трети XIX ст. в Германии и Франции сформировалось течение, получившее общее название “философия жизни”. Оно включало теории и идеи таких философов как В. Дильтей, А. Бергсон, Г. Зиммель, Фр. Ницше и др. Один из исследователей философии жизни, Г. Риккерт, отметил её стремление не только

всесторонне рассмотреть жизнь как единое образование, но и сделать её центром мироописания и мироощущения, а в философии — ключем ко всему философскому знанию.

Проявление интереса к жизни со стороны философов было актом гуманизма, ибо в условиях обострения социальных противоречий жизнь как ценность бралась под защиту, к ней привлекалось внимание, подчёркивался её основополагающий характер. Но очевидны были и слабости философии жизни. Это, прежде всего, касалось самой её концепции. Понятие “жизнь” оказывалось многозначным и неопределённым; поэтому вся философия жизни приобретала нестройный вид. Привычное к строгим и рациональным формам, к точным знаниям и их практической полезности сознание европейца с трудом могло воспринимать специфическую логику философии жизни и её общую устремлённость “в никуда”, отсутствие чёткой цели и направленности.

И, тем не менее, философия жизни оставила заметный след в культуре и философии Западной Европы и породила идеи, получившие развитие в XX ст.

Обратимся к конкретным идеям представителей философии жизни.

Один из них, Вильгельм Дильтей (1833 — 1911), немецкий историк культуры и философ. Он испытал на себе влияние как немецкого идеализма и романтизма, так и модного в его время позитивизма.

Дильтей исходил из тезиса, который он перенял у неокантианцев, а именно: что естественно — научное познание противостоит культурно — историческому познанию. Отсюда высказывалась мысль о том, что реально существуют науки о природе и науки о духе.

Науки о природе имеют в своей основе рациональное знание и обладают достоверностью своих выводов. Они опираются на категории, применяют общепринятые в своей сфере процедуры и направлены на отыскание причин явлений и законов природы. И причины, и законы имеют всеобщий характер. Науки о духе — совсем другого рода знание. Оно имеет принципиально иную основу. Здесь важно не рациональное мышление, а интуитивное постижение сути, переживание событий истории и текущей жизни, сопричастность субъекта предмету познания. При этом подчёркивается особая ценность такого знания для субъекта. Само понятие “наука” в принципе неприменимо к такого рода знанию, т. е. в данном случае имеет условный смысл.

Однако, у Дильтея речь идёт все-таки о “науках о духе”. Почему? Дело в том, что он в духе веяний своего времени стремился “подтянуть” весь комплекс гуманитарного знания, а это исторические науки, науки о культуре, психология и др., до уровня естественных наук в том смысле, что выявить категориальный аппарат такого знания и некоторые общие принципы и подходы. В этом случае они приобрели бы более строгий вид, наукообразную форму. Таким образом, речь шла о разработке теоретических основ “наук о духе”. Но при этом исключалось перенесение категорий науки на сферу духа.

В своей работе “Наброски к критике исторического разума” Дильтей стремился преодолеть спекулятивные философские системы И. Канта и особенно Гегеля, а также интеллектуализм Просвещения. Он исходил из того, что в основе гуманитарных наук лежит сама жизнь, которая выражается в телеологической (т. е. в присущей ей внутренне целевой причине) связи переживаний, понимания и истолкования выражений этой жизни.

Духовная жизнь возникает на почве физического мира, она включена в эволюцию и является её высшей ступенью. Условия, при которых она возникает, анализирует естествознание, раскрывающее законы, которые управляют физическими явлениями. Среди физических тел природы существует и человеческое тело, а с ним самым непосредственным образом связано переживание. Но с ним мы уже переходим из мира

физического в мир духовных явлений. А он есть предмет наук о духе, и их познавательная ценность совершенно не зависит от изучения физических условий. Знание о духовном мире возникает из взаимодействия переживания, понимания других людей, исторического постижения сообществ как субъектов исторического действия и, наконец, объективного духа. Переживание есть фундаментальная предпосылка всего этого.

Какие действия вызываются им? Переживание включает в себе элементарные акты мышления (интеллектуальность переживания), сюда же включаются суждения о пережитом, в которых переживание предметно. Из этих простых актов возникают формальные категории, такие понятия как “единство”, “многообразие”, “равенство”, “различия”, “степень”, “отношение”, “воздействие”, “сила”, “ценность” и др. Они являются свойствами самой действительности.

Из вышеизложенного следует общее заключение: субъект познания един со своим предметом, и этот предмет один и тот же на всех этапах объективации.

Для постижения сущности жизни Дильтей считал важным видеть общий признак ее и внешних предметов, проявляющихся в ней. Этот признак есть ничто иное как время. Это обнаруживается уже в выражении “течение жизни”. Жизнь всегда течёт, и иначе быть не может. Темпоральность, как видно, весьма существенна для понимания жизни.

Как и И. Кант, Дильтей считал, что время дано нам благодаря объединяющему единству нашего сознания. Свою окончательную реализацию понятие времени находит в переживании времени. Здесь оно воспринимается как непрерывное движение вперёд, в котором настоящее непрерывно становится прошлым, а будущее — настоящим. Настоящее — это наполненное реальностью мгновение, оно реально в противоположность воспоминанию или представлениям о будущем, проявляющимся в надежде, страхе, стремлении, желании, ожидании. Здесь Дильтей воспроизводит рассуждения средневекового теолога Августина Аврелия о времени.

Эта наполненность реальностью, или настоящим, существует постоянно, тогда как содержание переживания непрерывно изменяется. Корабль нашей жизни как бы несёт течением, а настоящее всегда и везде, где мы плывём в его волнах, страдая, вспоминая или надеясь, т. е. везде, где мы живем в полноте нашей реальности. Мы непрерывно движемся, вовлечённые в это течение, и в тот момент, когда будущее становится настоящим, настоящее уже погружается в прошлое. Глядя назад, мы оказываемся связанными (прошлое неповторимо и неизменно), глядя вперёд, мы свободны и активны, ибо будущее — это всегда возможность, которую мы хотим использовать.

Как видно, идея времени в науках о духе сильно отличается от идеи времени в науках о природе. Это предостерегает нас от искушения прибегнуть к упрощению: перенести категории науки на сферу духа.

Но она несёт в себе и более радикальный смысл: находясь в потоке жизни, мы не можем постичь её сущности. То, что мы принимаем за сущность, есть лишь её образ, запечатленный нашим переживанием. Сам поток времени в строгом смысле не переживаем. Ведь желая наблюдать время, мы разрушаем его с помощью наблюдения, так как оно устанавливается благодаря вниманию; наблюдение останавливает текущее, становящееся. Таким образом, мы переживаем лишь изменение того, что только что было, и это изменение продолжается. Но мы не переживаем сам поток жизни.

Другая важная характеристика жизни, по Дильтею, является её связность. В историческом мире нет естественно — научной причинности, ибо таковая предусматривает обязательность вполне определённых следствий. История же знает лишь отношения воздействия и страдания, действия и противодействия. Субъекты высказываний об историческом мире, будь то об индивидуальном мире или о жизни человечества,

характеризуются только определённым способом связи в чётко ограниченных рамках. Это связь между единичным и общим.

Все компоненты жизни связаны в одно целое. Мы овладеваем этим целым с помощью понимания. Дильтей демонстрирует эту мысль, обращаясь к жанру философской автобиографии, представленному тремя выдающимися именами: Августином, Руссо, Гёте. Для всех них характерно присутствие своего, собственного смысла в каждой жизни. Он заключен в том значении, которое придаёт каждому настоящему моменту (единичное), сохраняющемуся в памяти, самоценность; при этом значение воспоминания определяется отношением к смыслу целого (общее). Этот смысл индивидуального бытия совершенно неповторим и не поддаётся анализу никаким рациональным познанием. И всё же он, подобно монаде Лейбница, специфическим образом воспроизводит нам исторический универсум. Так жизнь предстаёт перед нами в её целостной связности.

Эти рассуждения Дильтея легли в основу герменевтики, получившей дальнейшее развитие уже в XX ст.

Теперь обратимся к идеям знаменитого французского философа Анри Бергсона (1859 — 1941), который посвятил философии жизни свои многочисленные работы.

Бергсон обращает наше внимание на творческий характер протекания жизни — она, подобно сознательной деятельности есть непрерывное творчество. Творчество, как известно, есть создание чего-то нового, неповторимого. Поэтому предвидеть новую форму жизни не может никто. Жизнь имеет принципиально открытый характер. Наука же в лице нашего интеллекта восстаёт против этой мысли, ибо она оперирует тем, что является повторяющимся. Именно поэтому наука (наш интеллект) не может охватить феномен жизни. Это — задача философии, считает Бергсон. Как же она может это сделать?

Чтобы подойти к принципу всей жизни, мало опираться на диалектику (тезис немецкой классической философии), здесь надо возвыситься до интуиции. Она, как известно, является такой формой познания, которая отвлекается от деталей и логических процедур и позволяет в одно мгновение схватывать изучаемый предмет в его самых общих существенных проявлениях. Философ, однако, покидает интуицию, как только ему сообщился её порыв, он отдаётся во власть понятий. Но скоро он чувствует, что почва потеряна, что новое соприкосновение с интуицией становится необходимым. Диалектика ослабляет интуицию, но она — диалектика — обеспечивает внутреннее согласие нашей мысли с самой собой. Интуиция же, если бы она продолжалась более нескольких мгновений, не только обеспечила бы согласие философов со своей собственной мыслью, но и согласие между собой всех философов. Ведь истина только одна, и так она была бы достигнута.

Что же такое жизнь и почему она, по Бергсону, постигается интуицией? Жизнь есть движение, материальность же есть обратное движение; каждое из них является простым. Материя, формирующая мир, есть неделимый поток; неделима также и жизнь, прорезывающая материю, высекая в ней живые существа. Из этих двух потоков второй идёт против первого, но первый всё же получает кое-что из второго. От этого устанавливается между ними *modus vivendi* (лат. способ существования), который и есть организация.

Эта организация принимает перед нашими чувствами и нашим интеллектом форму внешних частей по отношению друг к другу во времени и пространстве. Но мы закрываем глаза на единство порыва, который, проходя через поколения, соединяет индивиды с индивидами, виды с видами и из всего ряда живых существ создаёт одну беспредельную волну, набегающую на материю.

В самой эволюции жизни значительную роль играет случайность. Случайными являются формы, возникающие в творческом порыве; случайно разделение первоначальной тенденции на те или иные тенденции; случайны остановки и отступления, а также приспособления. Но только две вещи необходимы: 1. постепенное накопление энергии; 2. эластичная канализация этой энергии в разнообразных и неподдающихся определению направлениях, ведущих к свободным актам.

Жизнь с самого её происхождения есть продолжение одного и того же порыва, разделившегося по расходящимся линиям эволюции. Вся жизнь целиком, и животная, и растительная, в её существенной части, кажется как бы усилием, направленным на то, чтобы накопить энергию и потом пустить её по податливым, но изменчивым каналам, на оконечности которых она должна выполнить бесконечно разнообразные работы. Этого то и хотел добиться жизненный порыв, проходя через материю. Но сила его была ограничена. Порыв конечен и дан раз навсегда. Сообщённое им движение встречает препятствия; оно то уплотняется, то разделяется.

Первое великое разделение было разделением на два царства — растительное и животное, которые дополняют друг друга, не находясь, однако, в согласии между собой. За этим раздвоением следовало много других. Отсюда расходящиеся линии эволюции.

А. Бергсон считает, что духовную жизнь нельзя отрывать от всего остального мира; существует наука, которая показывает “солидарность” между сознательной жизнью и мозговой деятельностью. Эволюционная теория, которая ставит человека вне животного мира, не должна упускать фактов зарождения видов путём постепенного преобразования. Этим человек как будто бы возвращается в разряд животных.

Постичь жизнь и дух в их единстве может только интуитивная философия, но не наука, хотя наука своими аргументами способна “сместить” философию, но при этом она ничего не объяснит. Для того чтобы философия выполнила свою задачу, она должна иметь дело не с теми или иными живыми существами, а с жизнью, взятой в целом. Вся жизнь от начального толчка, который бросил её в мир, предстанет перед философией как поднимающийся поток, которому противодействует нисходящее движение материи. В одной только точке он проходит свободно, увлекая за собой препятствие, которое отягчит его путь, но не остановит его. В этой точке и находится человечество; здесь наше привилегированное положение.

С другой стороны, этот восходящий поток есть сознание, и как всякое сознание, оно обнимает бесчисленные, проникающие друг в друга возможности, к которым не подходят, поэтому, ни категория единства, ни категория множественности, созданные для инертной материи. Поток проходит, следовательно, пересекая человеческие поколения, подразделяясь на индивиды. Так непрерывно создаются души, которые, однако, в известном смысле предсуществовали. Они ничто иное, как ручейки, между которыми делится великая жизненная река, протекающая через тело человечества.

Сознание отличается от организма, который оно одушевляет, хотя на нём отражаются известные перемены, совершающиеся в организме. Наш мозг каждое мгновение отмечает двигательные состояния сознания. Но на этом и оканчивается их взаимная зависимость. Судьба сознания не связана с судьбой мозговой материи. Сознание по — существу свободно; оно есть сама свобода, но оно не может проходить через материю, не задерживаясь на ней, не приспособляясь к ней.

Это приспособление есть то, что называют интеллектуальностью. Интеллект поэтому будет видеть материю всегда в особых рамках, например, в рамках необходимости. Но при этом он пренебрежет долей нового или творческого, связанного со свободным действием; всегда интеллект заменит само действие искусственным

приблизительным подражанием, полученным путём соединения прежнего с прежним, подобного с подобным. Философия должна вбирать интеллект в интуицию, тогда многие, трудности познания жизни если не исчезнут, то ослабнут.

А. Бергсон, как видно из вышеприведённого, не даёт ни чёткого описания, ни тем более традиционного определения жизни. Но он описывает её в наиболее существенных проявлениях и показывает её сложность и сложность процесса её постижения.

На эту же сторону жизни указывал и немецкий философ Георг Зиммель (1858-1918). В своей книге “Метафизика жизни” он отметил противоречия, возникающие в нашем сознании, когда мы познаём мир и жизнь. Всегда и повсюду мы натываемся на границы, и сами мы ими же являемся. Но вместе с тем мы знаем об этих границах. Но знать о них дано лишь тем, кто стоит вне их. Есть основания полагать, что наша духовная жизнь преодолевает самоё себя, выходя за рамки разумного.

Разве не логично предположить, что мир не разлагается на формы нашего познания, что мы хотя бы чисто проблематическим образом можем мыслить такую мировую данность, которую именно мы не можем мыслить. В этом нужно видеть прорыв сквозь односторонность всякой границы. Г. Зиммель называет это актом самотрансцендентности, который лишь самому себе ставит укоренённую внутри него границу. В этом дух впервые обнаруживает себя как “всецело жизненное”.

Только этот способ бытия Зиммель называет жизнью. Её философская проблематичность, по Зиммелю, состоит в том, что жизнь есть одновременно и не имеющая границ сплошность, и определённо ограниченное Я. Здесь уместно вспомнить о Гераклите (“Всё течёт; в одну и ту же реку нельзя войти дважды”), который говорил о сплошности течения жизни, но выделял в ней устойчивое нечто, как некую границу, которую всегда нужно было пересекать. Так складывается общее представление о жизни: Заратустра (у Фр. Ницше) говорит, что она есть то, что всегда превосходит себя.

Границы, о которых речь шла выше, могут рассматриваться как формы, как последние мирообразующие принципы. Каково же их отношение к жизни?

Между жизнью и формой жизни, считает Зиммель, существует раскол, который нужно преодолеть. Рассудок называет это преодолением двоичности через единство: само по себе оно — это единство — уже есть нечто третье. В едином акте оно образует то, что уже более самого жизненного движения, то есть индивидуальную оформленность, — и разрушает опять-таки её, и эту, намечающуюся твердыми линиями на общей поверхности потока, форму заставляет переходить через свои границы и расплываться в дальнейшем течении. Основная сущность жизни заключается не в смене сплошности индивидуальностью, а в однородной функции превосходения жизнью самой себя.

Так мы подходим к получению абсолютного понятия жизни. Зиммель усматривает два взаимно друг друга дополняющих определения жизни: жизнь как движение к большей жизни (более — жизнь), и жизни как того, что более, чем жизнь. Поскольку мы имеем жизнь, мы нуждаемся в форме; и поскольку жизнь всегда более, чем жизнь, она нуждается в более, чем форме. Жизнь проникнута тем противоречием, что она может погибнуть только в формах, и всё же может не погибнуть в них, благодаря чему она превосходит и разрушает всякую из них, какая только ею ни образуется.

Едва ли не самым парадоксальным и вместе с тем известным представителем философии жизни был Фридрих Ницше (1844-1900). Своими оригинальными трудами, среди которых наибольшую известность имеют “По ту сторону добра и зла”, “Так говорил Заратустра”, “Антихрист” и др., он создал себе репутацию мыслителя, совершившего глубокие прозрения в тех сферах философии и культуры, где всё казалось ясным и устоявшимся. Он подверг тотальной критике традиционные ценности европейской

культуры и, прежде всего, христианскую религию и рациональное мышление. Ницше ясно показал, что всё богатство живого мира не может быть осмыслено и освоено в существующей системе культурных ценностей, и что жизнь как таковая далеко не понята нами, а если и понята, то однобоко и превратно.

В основе мировоззрения Ницше лежит не Библия (её он отвергает) и не рациональная философия (её он критикует и игнорирует), а природный инстинкт, выраженный в стремлении всего живого к господству и власти. Следуя за А. Шопенгауэром в оценке мировой воли в качестве первообразующего принципа бытия, Ницше модифицирует этот принцип в волю к власти. Отсюда последовал вывод о бесосновности традиционно понимаемой сущности вещей, ибо таковая связывается с причинностью. Но причинность мы выдумали сами, тогда как в сущности вещей есть только воля, сильная или слабая.

Жизнь, по Ницше, определяется законом подчинения слабого сильному, и в этом состоит предельно широкий принцип бытия. Господство проявляется в экономических, политических, социальных, межличностных и даже интимных отношениях; им наполнено реальное содержание человеческой истории. Оно наблюдается и в природе. Его можно скрывать, ему можно противодействовать как принципу, но его невозможно перечеркнуть. В этом Ницше усматривает лицемерие христианской морали — она — “великая обольстительница”, — и всей европейской культуры.

Воля к власти как принцип раскалывает общество на рабов (слабых) и господ (сильных); отсюда две морали: аристократическая и мораль толпы, народа, массы. Последняя культивируется Христианством и гуманистической европейской культурой и поэтому отвергается Ницше.

Воля к власти рассматривается Ницше как проявление инстинкта свободы. Но к свободе, как и к господству, воспитывает война. Ницше цитирует Гераклита, его “Война — отец всего”. На войне мужские боевые качества господствуют и подавляют все другие — инстинкт к счастью, миру, покою, состраданию и т. п. Мирная жизнь убивает волю к власти, делает из человека слабую личность и превращает ее в стадное животное. В частности такое понятие как “совесть” делает человека рабом стадного инстинкта, с позиции христианской морали моральный означает неэгоистичный, но это, считает Ницше, есть предрассудок. Это касается и таких понятий как “хороший”, “истинный” — в контексте позитивистской философии они означают “целесообразный”, “полезный” и т. п.

Мерилом истинной ценности у Ницше является свобода от общественных норм современного ему общества. Так кто же свободен? Это тот, кто находится “по ту сторону добра и зла”, то есть вне морали и законов общества. Ницше видел своего героя в образе “белокурой бестии”, т. е. человека арийского происхождения, но не отягощённого совестью и моральными сомнениями. Историческими прототипами такого героя он называл князя Н. Макиавелли и Наполеона.

Если философы эпохи разума видели в истории человечества прогресс, т. е. возвышение общества от низших, примитивных форм жизни к высшим формам, то Ницше видел в истории ослабление воли к жизни и деградацию природного начала в человеке и у народов. Поэтому он был противником прогресса, выступал против идей социализма и разного рода проектов преобразования общества. Прогрессом, с его точки зрения, было бы воспитание новой господствующей касты для Европы, состоящей из малочисленных, но более сильных человеческих экземпляров. Они бы составили расу господ и завоевателей, расу арийцев.

Работы Ницше несут на себе печать иррационализма и нетрадиционности. Они написаны в форме притч, афоризмов и т. п. и требуют при чтении значительных усилий воображения и воли. Но сам Ницше говорил что они написаны не для всех.

Ницше был одним из самых образованных людей XIX в., но в силу присущего ему гения он сам поставил себя вне общества (о его жизни можно прочесть в книге: Даниэль Галеви. Жизнь Фридриха Ницше Рига. 1991). Роль Ницше в европейской истории и культуре значительна. Его идеи были активно использованы в фашистской Германии для пропаганды войны и расизма. Не были они чужды и революционерам в России и в других странах. Это, однако, не главное; всё это происходило помимо воли самого Ницше. Главное в другом: своим творчеством он сделал предостережение относительно неизбежных, но уродливых форм развития западной цивилизации; он предупредил нас о грядущем отчуждении в сфере европейской культуры, о её глубинном перерождении, о омассовлении и примитивизации духовной жизни. Ницше — один из предшественников философии экзистенциализма.

6. ФИЛОСОФИЯ ПРАГМАТИЗМА

Идея позитивистской философии об опытной основе достоверных знаний была использована прагматизмом. Это философия, сделавшая чистый опыт не просто изначальным принципом познания, но и придавшая ему онтологический статус. У. Джемс (Джеймс), американский философ, (1842-1910), в работе “Существует ли сознание?” — отбросил отношение “субъект – объект” как основной принцип философии и вместо него привнёс понятие “чистого опыта”, который он рассматривал в качестве “первичного вещества или материала, из которого состоит всё в мире”. Отношение же “субъект – объект” есть в таком случае лишь производное от чистого опыта.

Что касается “чистого опыта”, то это непосредственный жизненный поток, представляющий материал для нашего последующего отражения. При этом У. Джемсом упраздняется различие между духом и материей: на этой основе возникает “нейтральный монизм”, согласно ему вещество, из которого состоит мир, — это и не дух, и не материя, а нечто, предшествующее и тому, и другому; “опыт” и “вещество мира” никогда не совпадают во времени и в пространстве.

В прагматизме сильно подчеркнута практическая сторона философии, или точнее идея о соотношении теоретических размышлений и их практического воплощения (кстати, слово прагма, которое лежит в основе названия “прагматизм”, переводится с латинского как дело, действие). Мы часто, считает Джеймс, вынуждены принимать решения без достаточных теоретических оснований. В этих случаях мы руководствуемся только верой (или неверием). Отсюда стремление сторонников прагматизма рассматривать не столько знания, сколько веру в качестве основы наших действий. (У. Джеймс “... Верьте, и вы будете правы...”).

Ясно то, что такие посылки свидетельствуют об усилении субъективности в познании. Обратимся к высказываниям американского философа Ч. Пирса (1839 — 1914), который сформулировал принцип прагматизма: для достижения ясности в наших мыслях о каком-либо объекте надо выяснить какие возможные последствия практического характера этот объект может содержать в себе. Здесь мы видим подмену гносеологического момента оценочным, что находится в противоречии с канонами, как науки (естествознания), так и рационалистической философии, утверждающими объективность истинного знания.

У. Джемс стоит фактически на той же позиции: идеи становятся истинными постольку, поскольку они помогают нам вступать в удовлетворительные отношения с

другими частями нашего опыта. Мысль истинна постольку, поскольку вера в неё выгодна для нашей жизни. Отсюда можно заключить, что истина — это одна из разновидностей добра, а не отдельная категория. Истинной идею делают не процедуры, а события, в центре которых, оказывается эта истина, истинное — это лишь удобное в образе нашего мышления и в конечном итоге — в образе нашего действия. Поиск нами истины, таким образом, сводится к поиску нами выгоды для нас. Тогда приходится согласиться с таким выводом: мы не можем отвергнуть никакую гипотезу, если из неё вытекают полезные для жизни следствия. Так, гипотеза о Боге истинна, ибо она служит удовлетворению потребностей самого широкого круга людей, согласуется с религиозным опытом их и идеалом добра и справедливости.

Если этот принцип распространить на мир в целом, то мы неизбежно примем его плюралистическую картину (“плюралистическая Вселенная” У. Джемса). Он говорил о том, что тогда мир уподобится федерации равноправных штатов, в которой каждый из них обладает автономией. Иначе говоря, любое объяснение мира можно рассматривать как относительное, так как оно исходит от конкретного лица, которое преследует сугубо свою выгоду.

Из приведённых рассуждений видно, что прагматизм отошёл от классических постулатов рациональной философии о мире (бытии), о познании, об истине и т. д. и подчеркнул значение индивидуальных начал субъекта познания: воли, опыта, веры, полезности и др.

В силу этого философия прагматизма обрела широкий круг сторонников среди самых обыкновенных людей, которые в её рассуждениях усмотрели едва ли не практические руководства к своим действиям; это касается политиков, бизнесменов, менеджеров и всех, кто предпочёл абстрактным рассуждениям практические действия, направленные на извлечение конкретного результата.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, в рамках неклассической философии были сформулированы идеи, “приземлившие” философию И. Канта и Гегеля. Стройные формы её (систематичность, концептуальность, язык, логика, диалектика и т. п.) были отвергнуты или перестали быть обязательными. В философию пришли нерациональные способы познания и выражения мысли. Неклассическая философия как бы вернула человеку человеческое — волю, субъективные переживания, интуицию, мистическую веру, комплексное восприятие жизни. Она предопределила основное направление философии XX ст. в лице экзистенциализма, феноменологии, персонализма, герменевтики, отчасти психоанализа, идею благоговения перед жизнью А. Швейцера и др.

Общее умонастроение неклассической философии подчёркивает несовершенство научно-технического прогресса как идеологии и высвечивает проблему человеческой личности как главную цель философии нашего столетия.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ

- Что включает в себя понятие “неклассическая философия”?
- Каковы основные характеристики неклассической философии?
- Чем обусловлен кризис классической философии?
- В каких условиях возникла позитивистски ориентированная философия?
- Каковы исходные принципы позитивизма?

В чём видал сущность экзистенциальной ситуации С. Кьеркегор?

Какие стадии выделял С. Кьеркегор на пути движения человеческого духа от существования к сущности?

В чём состоит отличие эмпирической воли от трансцендентальной в философии А. Шопенгауэра?

Что означает суждение А. Шопенгауэра: “Всякое удовольствие имеет отрицательный характер”?

Чем отличаются науки о природе от наук о духе в философии жизни?

Какую роль в философии В. Дильтея играют время и переживание?

Почему с его (В. Дильтея) точки зрения мы не можем познать жизнь?

Каковы основные характеристики жизни в философии А. Бергсона?

Почему, как утверждает А. Бергсон, познать сущность жизни может интуиция, но не интеллект?

В чём состоит противоречие между жизнью и формой согласно Г. Зиммелю?

В чём видел сущность жизни Фр. Ницше?

Почему Фр. Ницше отвергал традиционное понимание прогресса? Что он предлагал взамен ему?

Что такое истина в философии прагматизма?

Какой вид приобретает Вселенная в свете учения об истине в прагматизме?

ЛИТЕРАТУРА

1. Конт О. Курс позитивной философии.
2. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. — М., 1907.
3. Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1909.
4. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
5. Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972.
6. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
7. Existentialism. Kierkegaard. From: Stumpt S. E. Socrates to Sartre: a history of philosophy. 1 ed. N. Y. 1988. p.p. 474 — 483.
8. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992.
9. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.
10. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993.
11. Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М., 1975.
12. Риккерт Генрих. Философия жизни. Птбг. 1922.
13. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4.
14. Дильтей. Описательная психология. Спб. 1996.
15. Бергсон А. Творческая эволюция. М. -СПб. 1914.
16. Ницше Фр. Сочинения в 2 т. Т. 1, Т. 2. М.: 1990.
17. Галеви Даниэль. Жизнь Фридриха Ницше. Рига. 1991.
18. Лев Шестов. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7.
19. Джемс. Зависимость веры от воли. СПб., 1904.
20. Джемс. Прагматизм. СПб., 1910.
21. Джемс. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
22. Рассел. История западной философии. М., 1959.

23. Современная западная философия. Словарь. М. 1991.
24. Планк М. Единство физической картины мира. СПб., 1910.
25. Холтон Д. Эйнштейн о физической реальности. — Эйнштейновский сборник 1969 — 1970 гг. М., 1970. с.209.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Общая характеристика проблемы.

1. Человек в зеркале философской антропологии.

1.1. Немецкая философская антропология.

1.2. Психоаналитическая антропология.

2. Духовная ситуация нашего времени.

Общие выводы.

ВВЕДЕНИЕ. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПРОБЛЕМЫ

С незапамятных времен человек был объектом философских размышлений. Об этом говорят древнейшие источники индийской и китайской философии, тем более источники философии античной Греции. Именно здесь был сформулирован широко известный призыв: “Человек, познай себя, и ты познаешь Вселенную и Богов!”.

В нем отразилась вся сложность и глубина проблемы человека. Познав себя, человек обретает свободу; перед ним открываются тайны Вселенной, и он становится вровень с Богами. Но этого еще не произошло, несмотря на то, что прошли тысячелетия истории. Человек был и остается загадкой для самого себя. Есть основания утверждать, что проблема человека, как и всякая подлинно философская проблема, представляет собой открытую и незавершенную проблему, которую нам надо только разрешать, но не надо решить окончательно. Кантовский вопрос: “Что такое человек?” остается по-прежнему актуальным.

В истории философской мысли известны различные к исследованию проблемы человека. Одни философы пытались (и пытаются сейчас) открыть некую неизменную природу человека (его сущность). Они исходят при этом из мысли, что знание таковой позволит объяснить происхождение мыслей и поступков людей и тем самым указать им “формулу счастья”. Но среди этих философов нет единства, ибо каждый из них в качестве сущности видит то, что не видит другой, и таким образом здесь царит полная разногласия. Достаточно сказать, что в Средние века сущность человека виделась в его душе, обращенной к Богу; в эпоху Нового времени Б. Паскаль определял человека как “мыслящий тростник”; философы-просветители XVIII столетия усматривали сущность человека в его разуме; Л. Фейербах указывал на религию, в основе которой видел любовь; К. Маркс определял человека как социальное существо – продукт общественного развития и т. д. Следуя этим путем, философы открывали всё новые и новые грани человеческой натуры, но это не приводило к прояснению картины, а скорее усложняло ее.

Другой подход к исследованию природы человека можно условно назвать **историческим**. Он опирается на изучение памятников материальной и духовной культуры далекого прошлого и позволяет представить человека как исторически развивающееся существо от низших его форм к высшим, т.е. современным. Стимул такому видению человека дала теория эволюции Ч.Дарвина. среди представителей этого подхода видное место занимает К.Маркс.

Ещё один подход объясняет природу человека влиянием на него культурных факторов и называется культурологическим. Он в той или иной степени свойствен многим философам, о чем пойдет речь в нашей лекции.

Ряд исследователей отмечает очень важную сторону человеческой природы, а именно то, что в ходе исторического развития человек осуществляет **саморазвитие**, т.е. он “создает” самого себя_ (С.Кьеркегор, К.Маркс, У.Джемс, А.Бергсон, Тейар де Шарден). Он – творец не только самого себя, но и своей собственной истории.

Таким образом, человек историчен и преходящ во времени; он не рождается “разумным”, а становится им на протяжении всей жизни и истории человеческого рода.

Есть и другие подходы, о них подробнее можно прочитать в работе Э.Фромма и Р.Хирау “Предисловие к антологии ”Природа человека” (см. список литературы в конце лекции).

Прежде чем приступить к изложению конкретных вопросов, сделаем одно терминологическое пояснение. Речь идет о том, что философия человека в специальной литературе именуется **философской антропологией** (от греч. anthrōpos – человек и logos - учение). Этот термин используется в данной лекции.

1. ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

1.1. НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Философская антропология как единая наука о человеке была создана усилиями ряда философов Германии, в частности М.Шелера, А.Гелена, Х.Плеснера, Э.Кассирера. они исходили из посылки о том, что “единая идея” человека, то есть наука о человеке в полном смысле этого слова, возможна. Они полагали, что такая наука должна опираться на данные частных наук – психологии, морфологии, физиологии чувств и т.д., но она должна выйти за их пределы, то есть иметь философский характер. Эта наука по замыслу А.Гелена не должна стать метафизическим построением, как это было раньше, а опираться на эмпирически-научные данные. В этом случае она будет свободна от спекуляций и примет строгий и доказательный вид.

Эти общие посылки были реализованы, прежде всего, посредством обращения к природе, которая порождает человека, равно как и животное. Макс Шелер (1874 - 1928) в книге “Положение человека в космосе” /1928 г./ утверждал о том, что в границах естествознания можно вполне отстаивать тезис о том, что **человек есть неполноценное животное**. Подобный тезис выдвигал и Арнольд Гелен (1904 – 1976) в своей книге “Человек. Его природа и место в мире” (1940). Он называл человека **недостаточным существом**, так как он хуже, чем животное оснащен инстинктами и в этом смысле незавершен и не закреплен в своей животной-биологической организации. Эту мысль можно проиллюстрировать такими фактами: человек наименее приспособлен к природе, чем животное (отсутствие волосяного покрова, средств защиты – когтей, клыков, копыт и т.п.). Человек уступает многим видам животных в продолжительности жизни

(крокодилам, черепахам, некоторым видам рыб и др.). он имеет очень длительный период роста и развития (до 20 лет) и в течении его нуждается в защите. В естественных условиях человек как вид был бы давно истреблен.

Если в животном природа заложила цель и сам механизм ее осуществления, то в человеке заложена только цель, механизм же ее воплощения “отдан” самому человеку, и орудием этого является его **разум**.

Это можно рассматривать как компенсацию за природное несовершенство человека, как предпосылку его самостоятельности перед той природой, которая в силу отсутствия у нее разума, оказалась ниже его – человека.

Таким образом, то, что делает человека человеком, лежит вне естественного процесса жизни и несводимо к естественнонаучной эволюции жизни. М. Шелер выделяет в этой связи разум, или лучше сказать **дух** (это понятие шире, так как помимо логики оно объемлет акты воли, доброту, раскаяние, почитание и т.п.).

Именно дух делает человека в отличие от животного **деятельным существом**. Животное, по Гелену, “вписывается” в заданный ему регион, не выбирая его; оно по “распоряжению природы” осуществляется как таковое в жестко предназначенной ему среде. Человек же, оставаясь один на один с природой, сам выбирает для себя способы приспособления к ней и тем самым неизбежно “достраивает” окружающую среду, преобразуя ее в соответствии со своими замыслами.

Так человек просто обречен действовать, то есть изменять действительность; это относится не только к природе, но и к общественным институтам, имеющим в сущности антропологический характер. Совокупность таких изменений в месте с необходимыми для этого средствами должно называться **культурой**. А.Гелен считал культуру – действие человека в соответствии с планом – **сущностью человека**, и полагал, что именно на этой основе можно построить совокупную науку о человеке.

Хельмут Плеснер (1892 – 1985) в своей книге “Ступени органического и человек” (1928) указал на такую характеристику человека, как **эксцентричность его существа**. Жизнь животного центрична в том смысле, что оно всецело привязано к природе и не выходит из нее; человек же, не имея возможности разорвать связь с природой, тем не менее, покидает пределы природной колыбели и выходит во вне ее. Там, где у животного в качестве основы имеется окружающий мир, у человека располагается **сфера культуры**. В этом двуцентричном бытии состоит неустойчивое положение человека, так как имеет место разрыв его бытия на тело и душу, но реально человек живет в психофизическом единстве, объясняющем и то, и другое. Но это единство не есть постоянное равновесие, важнее то, что оно выглядит динамичным компромиссом тела и души, являясь в сущности их разрывом.

Что касается духа, отмечает А.Гелен, то существенна не его субъективность (Я), а сфера его социальности (МЫ). Тогда логично будет умозаключить, что отдельный человек имеет случайный характер, ибо на его месте может оказаться кто-то другой, и не важно, кто это будет. Иными словами: человек есть человечество, ибо он заменим и заместим. Этим объясняется та двойственность человеческой натуры, которая “бросает” человека то к самоутверждению, то к сдержанности. Именно она и выступает в качестве одного из мотивов социальной организации, которая уравнивает эти противоположные устремления. Создавая социальные и политические институты, общественные организации и движения, общество ограничивает индивидуальные устремления его членов; но в этом оно одновременно и берет под защиту права и свободу конкретного человека.

Теперь присмотримся более внимательно к роли духа, о котором писал М.Шелер. Он отметил очень важную черту человеческого духа, а именно ту, что дух есть предметность, ибо он видит в окружающем мире вещи как предметы, имеющие для человека самоценное и окончательное значение. Определечивание мира позволяет человеку, носителю духа, осуществлять процесс познания и создавать картину мира.

В этом, однако, кроется и другая важная черта, свойственная духу. Он, обладая неким импульсом влечения, не позволяет себе остановиться на достигнутом; он, познав одно, неизменно устремляется к другому и так далее без остановки. Границы познания имеют лишь временный характер, ибо они в тенденции всё время отодвигаются.

Это очевидное обстоятельство даёт возможность сказать, что человек безгранично открыт миру, то есть он бесконечно стремится навстречу ему. По сравнению с животным, которое всегда говорит “да” своему окружению, человек выглядит “вечным протестантом”; зверем, алчущим нового, никогда не успокаивающимся на достигнутом.

Человеку дано и самосознание, то есть он опредечивает и своё переживание, и физическое состояние. Но дух не может стать предметом самого себя, ибо в этом случае он утратил бы свою сущность, она заключается в свободном осуществлении всех актов.

Особенность духа раскрывается в акте идеации, то есть способности постижения сути мира путем созерцания отдельных фактов. Шелер приводит такой пример: Будда видит отдельного бедняка, одного больного, одного умершего и сразу постигает суть мира. Такое знание, как полагал Шелер, имеет априорный характер (здесь он разделял точку зрения И.Канта).

Из этого следуют два положения:

- идеация даёт для позитивных наук (естествознания) высшие аксиомы, направляющие исследования;
- в философском смысле она означает способность человека к разделению существования и сущности, что составляет основной признак человеческого духа. Для человека существенно не то, что он обладает знанием (хотя это и важно), а то, что он обладает способностью овладеть сущностью.

Таким образом, выделившись из природы, человек благодаря духу оказался вне ее на пути в “ничто” (вне пространства и времени), и этот путь открывает ему возможность “абсолютного ничто”. Так он приходит к религии и укореняет себя по ту сторону мира. Эту мысль Шелера разделяет и Х.Плеснер, говоря: осознавая свою ничтожность, человек ищет мировую основу в религии. Поэтому она необходима ему. “Атеизм легче провозгласить, чем осуществить”.

С иной методологической позиции подходит к раскрытию сущности человека Эрнст Кассирер (1874 – 1945). В своей трехтомной “философии символических форм” (1923 – 1929) и в “Эссе о человеке” он делает акцент на основополагающее значение “культурного космоса” для определения человека.

Еще М.Шелер обнаружил тот факт, вытекающий из всех предшествующих теорий, что свойственный им метод радикального усмотрения сущности привел к такому обилию определений, что соединить их в нечто единое нет никакой возможности. В итоге наша современная теория о человеке утратила свой интеллектуальный центр и предстала перед нами как некое хаотическое разнообразие. И это неудивительно, ибо всем вышеуказанным теориям оказалась свойственной одна логическая ошибка – они часть выдают за целое, то есть какую-то одну сторону человеческой натуры объявляют всей его натурой.

Рациональность человека, рассматриваемая многими как его основная характеристика, не может считаться единственной и завершающей, ибо не менее важна иррациональная сторона человеческой натуры. Человек живет не только в мире разума, но и в мире религии, искусства, истории, языка. Для теоретического описания этой реальности Кассирер вводит понятие “символ”. Он видит единство всех вышеперечисленных форм иррациональной жизни духа в их **символической природе**, все они – суть символические формы; именно поэтому единственно определение человека должно быть таково: человек есть символическое животное (animal symbolicum).

Но это определение вводит нас в сферу культуры и побуждает искать первичные истоки человека именно там. Кассирер подчеркивает **холистский** (от греч. Holos – целый, весь) характер всех символических форм; их плюрализм с необходимостью сочетается с их принципиальным единством, стержнем которого и выступает **символ** как субстанциальная форма. Таким образом, единство мира констатируется не только наукой, но и языком, мифом, искусством и т.п. символическими формами. Физический космос дополняется культурным космосом. Но сущность человека формируется в символической реальности, каковой является культурный космос.

В этом пункте своей теории Кассирер расходится с Шелером, ибо он – Шелер – полагает, что символ закрывает нам доступ к самим вещам, а то и “упраздняет” саму реальность, то есть мир вещей. Познать вещь, по Шелеру, значит познать ее как таковую, то есть десимволизовать ее. Но Кассирер считает, что между человеком и миром не может быть никакой прямой связи, так как человек творит мир посредством символов, и в этом состоит миссия его жизни. Человек творит мир символов и сам оказывается в центре его; всякая же попытка покинуть этот мир (перейти в “рай чистой непосредственности”) видится Кассиреру как “философская мистика”.

Он исходит из того, что сущность человека исчерпывается кругом его деяний; они заключаются в творениях языка, мифов, религии, искусства, науки, истории и т.д.. В этом случае задача философии состоит в установлении **единства** всех этих символических форм.

Нам представляется, что Кассирер – один из “пионеров” философии символизма, ставит проблему культуротворческой сущности человека и призывает нас глубже осмыслить нашу культуротворческую функцию с позиции ее общей значимости для нас.

1.2. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Психоаналитическое учение о сущности человека является нетрадиционным для философской антропологии, ибо оно выводит наше видение человека за пределы разума и открывает новые горизонты его постижения. Основателем этого направления в антропологии стал Зигмунд Фрейд / 1856 – 1939 /, австрийский врач-невропатолог, который предложил новый метод лечения невротиков. Основой этого метода стало учение о бессознательном в структуре человеческой психики, которое, как утверждал Фрейд, является источником неврозов. Психоанализ как метод лечения в ходе дальнейшего осмысления его исходных позиций превратился в философское учение о человеке и вскоре приобрел широкую известность.

В чем же состоит это учение?

В самых общих чертах его можно изложить так: структура человеческой психики видится Фрейду как сложное построение, составными элементами которого являются

три начала: 1) “Я” (Ego) - синоним сознания, которое подчиняется принципу реальности; 2) “сверх-Я” (Super Ego) - синоним “Я – идеал”, поскольку здесь Фрейд усматривал присутствие культуры, моральных норм общества, религии, родительского авторитета, общественного мнения и т.д.; 3) “Оно” (Id) - подсознательное (или бессознательное) - глубинный слой психики, скрытый от сознания, но неизменно присутствующий как бы внутри его.

Этот глубинный слой психики (“Оно”) является, по Фрейду, источником и носителем энергии либидо, то есть энергии сексуального влечения (лат. Libido означает желание, влечение, стремление). Либидо имеет характер природного инстинкта, то есть проявляется вне зависимости от сознания, которое, как мы сказали, подчиняется принципу реальности и испытывает на себе “давление” “сверх-Я”, то есть культуры и морали. И в этом состоит принципиальная конфликтность внутреннего мира человека: бессознательное влечение сталкивается с жёсткими требованиями культуры (и религии). Из этого возникает агрессия, в ряде случаев она порождает невротическое состояние.

Рассматривая само подсознательное, Фрейд увидел в нем противоборство двух начал, которое он обозначил символами Эроса и Танатоса. Первое (Эрос) является инстинктом жизни, оно конструктивно и созидательно; второе (Танатос) - инстинктом смерти, разрушения, разложения и т.д. Борьба Эроса с Танатосом определяет жизненную линию поведения человека.

Эти начала, по Фрейду, присутствуют в каждом человеке от рождения и сопровождают его в течение всей его жизни. Они не только “борются” между собой, но и проявляются друг через друга, то есть они в равной степени необходимы. Например, инстинкт самосохранения имеет эротическую природу, но он нуждается в известной агрессии для реализации своей цели. Живое существо сохраняет свою жизнь, разрушая чужую, - так заведено природой. У человека инстинкт смерти, направленный вовне, становится деструктивным (это ситуация, кажется, не нуждается в особых пояснениях), но часть этого инстинкта остается внутри психики человека и проявляется в нем в форме совести. Она, как известно, есть внутренний судья и исполнитель своего приговора.

Что же касается энергии либидо, то ее проявление Фрейд иллюстрирует так называемым Эдиповым комплексом, который присущ мальчику с раннего детства, и далее он определяет жизнедеятельность взрослого мужчины, - речь идет о влечении мальчика к матери и возникающей на этой основе враждебности к отцу как “конкуренту”. Имя Эдипа взято из древнегреческого мифа, согласно которому Эдип женился на вдове убитого им царя Фив, но неожиданно узнал, что погибший был ему отцом, а следовательно его жена с самого начала была ему матерью. Для девочек подобная ситуация описана Фрейдом как комплекс Электры, в котором выражается враждебность чувств дочери к матери как к своей сопернице в ее отношении к отцу.

Подобные истолкования внутренней жизни человека придают ей некий трагический оттенок. Однако у Фрейда говорится о трансформации энергии либидо в определенные формы высшей деятельности человеческого духа. Это явление получило название сублимации. В этой возможности Фрейд увидел общий источник высоких творческих потенций человека, приведших к созданию им науки, искусства, религии и др. Этим же Фрейд объяснял и истоки гениальности личности (см. его работу “Леонардо да Винчи”).

Учение Фрейда положило начало новому направлению в философской антропологии и вместе с тем поставило перед человечеством новые проблемы. Прежде всего, оно перечеркнуло идею о безраздельном господстве разума в жизни человека и в

истории, тем самым была продолжена линия, идущая от С.Кьеркегора, А.Шопенгауэра, Фр.Ницше и др. Фрейд как бы вернул природу в лице ее инстинктов на ее законное место. Вместе с тем он опроверг и другую идею, а именно об исключительно благотворном влиянии культуры на человеческую личность, указав при этом на репрессивный характер культуры, что в ряде случаев выражается в утрате людьми (и народами) психического здоровья. Культура должна не конфликтовать с природой в человеке, а войти в состояние гармонии с ней – вот его мысль! Кроме того, Фрейд полагал, что природные корни войны и агрессии могут быть “обузданы”, если люди придут к идентификации своих интересов через усиление жизнелюбивой тенденции подсознательного, хотя, как он отмечал, практически добиться этого будет трудно.

Как и каждый мыслитель значительного масштаба Фрейд был подвергнут критике учениками и последователями его учения; это касается истолкования ими Эдипового комплекса, а также той исключительной роли, которую Фрейд придавал индивидуальной сексуальности личности, а также по другим вопросам.

Его учение продолжил, но при этом придал ему несколько иное толкование Швейцарский психолог и культуролог Карл Густав Юнг (1875 – 1961). В ряде своих работ, среди которых видное место занимает “Архетип и символ”, он выделил как особый компонент подсознательного его **коллективную форму**. (У Фрейда говорилось об индивидуальном “Оно”). “Для меня, - писал Юнг, - бессознательное есть коллективная психическая предрасположенность, творческая по своему характеру”.

Согласно Юнгу, в ходе длительной эволюции психики бессознательное вырабатывает устойчивые формы – **архетипы** (от греч. arche – начало, typos – образ). Это изначальные, врожденные психические структуры, образы, лежащие в основе коллективного бессознательного; они выражаются в мифах, сказках, в художественных фантазиях, сновидениях и т.п. В своей совокупности все они составляют базовое пространство коллективной психики, внутри которого находят свою основу все другие представления человека.

Стремясь обнаружить коллективное бессознательное и указать на него, Юнг пытается провести различия между “неистинными ликами” и “подлинным Я”. С этой целью он выделяет целую галерею человеческих персонажей, а именно: “Тень”, “Персону”, “Аниму”, “Анимус”, “Самость”. Расшифруем их значение.

“Тень” – это негативная сторона человека, всё низменное, животное, примитивное, но скрытое за маской благопристойности. “Персона” - это маска коллективной психики, олицетворяющая собой компромисс индивида с обществом. “Анима” и “Анимус” - архетипы женского и мужского начал, содержащиеся в образах человеческого Я. “Самость” - целостная личность во всей полноте ее индивидуальных свойств. Указанием на эти маски Юнг пытается показать сложную природу человеческой личности, ее раздвоенность и утрату ею идентичности, то есть единства выражения и существования. Человек многолик, - говорит Юнг, и в этом вина Западной цивилизации. Но как вернуть его себе самому?

Юнг полагал, что этого можно достичь путем идентификации на основе архетипов коллективной психики, устанавливая всеобщий и обязательный характер ее архетипов. И это дается не разумом, а иными средствами: архетип нельзя объяснить самому себе и другим. Он постигается и осознается тогда, когда мы следуем за мифом, придавая ему современное облачение. Ценность архетипа в том, что он связывает нас с прошлым, от которого мы в ходе прогресса сильно оторвались и поэтому утратили свои глубинные корни.

Интересны рассуждения Юнга об архетипе младенца, например. Ведь младенец – это все покинутое и брошенное на произвол судьбы и в то же время божественно-могущественное, но ничем не замечательное. Вечный младенец в человеке – это неопишное переживание, некая несообразность, внутреннее препятствие и в то же время божественная прерогатива. Младенец в человеке – это начало в его жизни, и это ее конец (впадение стариков в детство). Мотив младенца, таким образом, представляет собой подсознательный, младенческий аспект коллективной души.

Архетип, согласно Юнгу, сдерживает прогресс, ибо он более естественен и в силу этого более морален; тогда как прогрессивный идеал есть плод чистого разума, всегда абстрактен и поэтому менее естественен. Он уводит человека от самого себя, хотя иллюзия движения всегда имеет место. В этих и других рассуждениях Юнга содержится критика Западной цивилизации и тревога за человека, оказавшегося в конфликте с самим собой.

Юнговское понимание человека состоит в его целостном видении, и это видение выражается персонажем “Самость”. “Я выбираю термин “самость” для обозначения тотальности человека, тотальной суммы сознательного и бессознательного существования”, – так сформулировал свою антропологическую позицию Юнг. Таким образом, человек по Юнгу это самостное существо.

Среди последователей Фрейда, критически настроенных к его учению, был венский врач и психолог Альфред Адлер (1870 – 1937). В своих работах он стремился преодолеть идею Фрейда о сексуальной обусловленности поведения человека и показать значение факторов иного рода, а именно личностных и социальных. Если К.-Г.Юнг обращался к символике бессознательного, то Адлер выделил “чувство неполноценности” и механизмы его компенсации как главные причины развития и становления человека. Человек рождается слабым и беспомощным, он наделен природой физиологическими недостатками. Окружающий мир сигнализирует ему о его несовершенствах, и это приводит к расщеплению его сознания, к разного рода конфликтным ситуациям.

Однако, под влиянием этого чувства – чувства своей неполноценности, человек вырабатывает механизмы компенсации; в ходе их “включения” осуществляется бессознательное развёртывание жизнедеятельности индивида. Побудительными мотивами при этом выступают: стремление к власти (здесь заметно влияние идей Фр.Ницше). Позже Адлер говорил о стремлении к превосходству и стремлении к совершенству. Сами эти мотивы имеют смысл тогда и только тогда, когда человек находится в социальной среде, то есть среди других людей, что и побуждает его стремиться к превосходному и к совершенству по к себе подобным. Социализация индивида – важная часть концепции Адлера, ибо здесь человек имеет возможность видеть себя как бы со стороны, то есть глазами другого человека (и общества). Если Фрейд видел в “сверх - Я” (культуре) подавляющую функцию по отношению к “Оно”, то Адлер усмотрел в культуре и социальных нормах позитивный фактор, запускающий механизм компенсации и таким образом помогающий индивиду преодолеть свое несовершенство. Кроме того, бессознательное у Адлера не противостоит сознанию, как в учении Фрейда, а дополняет его. Концепция Адлера привлекает внимание философов, психологов и культурологов к исследованию культурных и социальных факторов человеческого бытия.

Среди представителей неопрейдизма значительное место занимает американский социальный психолог и философ Эрих Фромм (1900-1980). В отличие от Фрейда, он уходит от крайностей биологизации в понимании природы человека, равно как и от

социализации этой природы, в чем он усматривает ошибку А.Адлера. относительно последнего Фромм полагает неверным представлять индивида как некое подобие марионетки в руках общества.

Позиция Фромма формулируется им в экзистенциальном ключе; он фиксирует внимание на бессознательных противоречиях человеческого духа, которые возникают сами собой в ходе реальной жизни, но разрешаются индивидом на протяжении всей его жизни. По Фромму сущность человека представляет собой противоречие между бытием “брошенного в мир не по своей воле” человека и тем, что он выходит за пределы своей биологической природы благодаря способности “осознания себя, других, прошлого и настоящего”.

Выделение человека из животного мира приводит к возникновению “экзистенциальных дихотомий”, они и обуславливают особенность человеческого бытия. Например, одна из них заключается в одновременной силе и слабости человека, являющегося и частью природы, следовательно, подчиняющегося ее законам, и субъектом, наделенным разумом и способностью осознавать свою беспомощность. Ясно, что человек силой обстоятельств поставлен в такие условия, когда он должен сам принимать решения; осмысливая альтернативные варианты, он далеко не всегда уверен в своей правоте и способностях. Это неизбежно порождает у него тревогу и беспокойство, что говорит о наличии еще одной “экзистенциальной дихотомии”. Будучи брошенным в этот мир в “случайном времени и месте” и “изымаемым” из него опять же случайно, человек осознает неизбежность своей смерти, и это осознание сильно влияет на его духовную жизнь, порождая “экзистенциальную дихотомию”, которая, как видно, коренится в самой сущности человека.

Иная сфера сложности человеческого бытия – исторические противоречия, которые возникают в процессе жизнедеятельности людей, их исторического развития. Примером таких противоречий может служить противоречие между достижениями научно-технического прогресса и неспособностью людей использовать их на благо себе и другим.

Фромм полагает, что эти противоречия могут быть разрешены, но для этого человеку надо измениться самому, проделав в своем сознании большую духовную работу. В своей книге “Иметь или быть?” он ставит эту проблему и призывает нас сделать акцент на “быть!”, отказавшись от непомерных притязаний на блага и свободы (“иметь!”).

Таким образом, можно сделать вывод о том, что человек рассматривается Фроммом как “незавершенное существо”, но такое, которое находится в постоянном и активном поиске своего оптимального развития, даже несмотря на то, что этот поиск может оказаться безуспешным, поскольку внешние условия часто бывают неблагоприятными. Как видно, концепция человека Э.Фромма подчеркивает значимость внутренних духовных потенций человека и его ответственность за свою судьбу и высокое предназначение. В силу этого она может рассматриваться как гуманистическая и оптимистическая.

Рассмотренные выше концепции и подходы свидетельствуют об актуальности проблемы человека. Они вплотную подводят нас к выяснению духовной ситуации нашего времени.

2. ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Духовная ситуация нашего времени давно уже стала темой №1 для многих интеллектуалов – ученых, политиков, философов, деятелей искусства, служителей церкви, видных бизнесменов и др. Они прежде всего выражают беспокойство и даже тревогу за будущее Западной цивилизации и планеты Земля, предлагают принять такие меры, которые могли бы изменить положение в лучшую сторону.

Если прибегнуть к известной метафоре, то XX век – это “железный век” (А. Блок). Именно в XX столетии развернулся во всю ширь научно-технический прогресс, коренным образом преобразовавший экономическое производство, технологические процессы, системы управления и т.д.; он – прогресс – утвердил человека в его уверенности относительно своих возможностей, сделав его независимым от природы. Сегодня человеку покорились пространство и время (глобальные линии связи, межконтинентальные транспортные линии, информационные технологии и др.). все это вполне заслуженно воспринимается нами как великое завоевание человеческого духа.

Вместе с тем нельзя не видеть и обратной стороны этого завоевания. Ведь именно в XX столетии человечество пережило две опустошительных мировых войны, возникших в недрах Западной цивилизации. И хотя угроза третьей мировой войны сегодня отодвинута, считать ее полностью устраненной пока нет оснований. В XX в. сформировались и довольно продолжительное время действовали в качестве духовных основ политики тоталитарные по своей сути идеологии (фашизм, коммунизм и т.п.); они питали те общественные системы, которые не только жестоко подавляли инакомыслие (современная форма средневековой инквизиции), но и были причиной политической и военной конфронтации.

К этому можно добавить многочисленные локальные войны и конфликты в самых разных регионах нашей планеты, кровопролитные и жестокие гражданские войны; националистические движения, прибегающие к тактике терроризма – все это красноречиво говорит само за себя.

Но даже в тех благополучных в экономическом отношении странах, где достаточно высокий уровень жизни, мы не видим благополучия социального и духовного; ведь не секрет, что в этих странах существует довольно внушительная статистика террористических актов, наркомании, суицидов, распада семей, наблюдается упадок религиозного нравственного влияния. Высшие управленческие эшелоны власти нередко становятся мишенью для СМИ по поводу коррупции или равного рода аморальных и противозаконных действий их представителей.

Есть, однако, и более тревожные симптомы духовного кризиса. В последние 25-30 лет вполне осознанно мы стали ощущать глобальные проблемы; среди них первостепенными считаются экологическая и энергетическая проблемы, проблема природных ресурсов, проблема техногенной опасности, а также проблема разительного экономического и культурного неравенства (“богатый Север – бедный Юг”). Все это создает новый тип угрозы, не имеющей аналога в прошлом. Всем нам – землянам – сегодня недостает способности осознать всю серьезность такой угрозы и необходимости предпринять практические согласованные шаги навстречу ей.

В общем итоге ситуация видится так: невиданный ранее научно-технический прогресс (с одной стороны) и на его фоне – утрата духовных ценностей (с другой стороны). Человечество теряет веру в будущее, теряет чувство позитивной перспективы; цели развития становятся “бездушными”, формальными, а человек все больше осознает

себя как объект анонимной, но враждебной ему, необходимости. Чувство духовного тупика – вот самый общий знаменатель всех форм сознания современного человека.

Как же возникла описанная нами ситуация? Какие факторы привели к ее формированию? В ряде известных источников даются ответы на эти вопросы.

Массы. Испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет (1883 – 1955) в своей широко известной работе “Восстание масс” (1930 г.) одним из первых в XX столетии указал на те последствия, которые имел для Западного общества демографический фактор и связанное с ним омассовление всего Западного общества. Этот процесс берет начало с XIX столетия, когда население Европы в период с 1800 по 1914 г.г. скачком достигло 460 млн. человек (тогда как за предыдущие 12 веков не поднималось выше 180 млн. чел.), то есть резко выросло более, чем в 2,5 раза. Это вызвало коренные изменения в жизни общества, которые Ортега образно назвал “восстанием масс”.

Суть его в том, что элита (политическая, культурная и пр.) была оттеснена на второй план, на передний план во всех областях жизни вышла масса. Она овладела всем тем, что раньше было доступно исключительно меньшинству общества и стала определять своими мерками все проявления общественной жизни. Самое существенное в том, что масса вытеснила всякую индивидуальность, она “убила” все неординарное, благородное, избранное и выдающееся. Она утвердила свой критерий: человек должен быть таким, как все (в мыслях, оценках, стремлениях, поступках и т.д.). Массы породили среднего человека, и он стал главным героем современной истории. Человек-масса (“средний человек”) может принадлежать к самым разным слоям общества, но все эти люди будут связаны одинаково воспринятыми словами и мнениями. Единство того и другого – одно из качеств массы. Но оно носит временный характер, ибо оно навязано членами общества извне и не учитывает присущего им от природы стремления к обособлению, к проявлению индивидуальности. Поэтому масса неизбежно становится манипулируемым объектом; она (по Г. Лебону) обладает импульсивностью, внушаемостью, терпимостью к мнению, склонностью к частым изменениям своего настроения и т.д. Отдельный человек живет разумом, масса же живет инстинктом. Люди, сбитые в массу, представляют нечто качественно иное, нежели люди сами по себе. Это хорошо показано в книге современного психолога Франции Сержа Московичи “Век толп”, которая сообщает опыт XX столетия в сфере господства психологии масс.

Именно в силу указанных свойств масса поглощает личность, убивая в ней индивидуальность. “Средний человек” приобрел мир и жизнь (ему стали доступны материальные блага, раздвинулись границы его свободы, появились новые возможности – путешествовать, учиться, занимать хорошо оплачиваемые должности, участвовать в политической и общественной жизни и мн.др.), но при этом замкнулась его душа, она стала непроницаемой. Жизнь, лишенная прежних запретов, смела всякий авторитет, кроме авторитета массы. Человек оказался один на один с толпой. Стал беззащитным перед ней. Приспособившись к этой ситуации, человек не использует своего интеллекта (это путь к глупости); в порядке самозащиты человек прибегает исключительно к “своему” мнению, не слушая других. Так приверженность массе сочетается со стихийным бунтом против нее. Но, как отмечал еще А.Камю, бунтует раб, но не свободный человек. В этом случае коммуникация носит извращенный характер, а бытие духа становится неидентичным (направленным против самого человека).

Опыт реальной истории показывает нам, во что это может превратиться, если во главе массы оказывается “вождь” (а это происходит неизбежно). Уставшая от идейных и прочих блужданий масса жаждет вождя, фюрера, генерального секретаря или еще кого-либо из этого ряда, уповая на их способность, якобы, “навести порядок”; тогда

возникают тоталитарные идеологии и системы, которые “узаконивают” массу в ее притязаниях и человека-массу вместе с ней. Это самый трагический и самый негуманный итог омассовления современного общества.

В тех общественных системах, где в массовом сознании прочно укоренились демократические ценности (приоритет общечеловеческого над идеологическим, права человека и их защита и т.п.), до этого, как правило, дело не доходит, но это не спасет современное общество от духовного кризиса, который порождается омассовлением всего и вся. Сегодня мы уже привыкли к словосочетаниям “массовая культура”, “массовое производство”, “массовое потребление”, “средства массовой информации”, “массовые зрелища”, “массовые партии”, “массовые общественные организации” и т.д. и т.п. И здесь личность подвергается повседневному давлению массы.

Аппарат. Среди факторов, определяющих духовную ситуацию времени, немецкий философ Карл Ясперс (1883 – 1969) называл бюрократический управленческий аппарат.

Масса, в силу присущих ей свойств, не могла бы существовать без громадного механизма управления; именно в нем она находит свою опору, без него она ничто. Масса неизбежно порождает “массовую” бюрократию, архипелаг чиновничьих структур, которые учитывают, высчитывают, планируют, определяют, контролируют, требуют постоянного отчета с низов и плодят многочисленные руководящие бумаги, смысл которых обычному человеку часто просто непонятен. Но без всего этого, стоящего над массой, масса не выжила бы.

Аппарат, будучи порождением массы, сам всецело ориентируется на массу, на ее потребности и вкусы: в области производства - на массу потребителей, в области духа - на массовую культуру, в области информации и управления - на средства массовой информации, в политике - на интересы массы (производителей, среднего класса и т.д.). В таком своем качестве аппарат становится универсальным механизмом как по масштабам (он велик и вездесущ), так и в качественном отношении (он уникален и единственен, кроме него ничего другого нет). Он и надежда, и опора, и реальность массы; но он и ее “поработитель”, “притеснитель”, “организатор”, - с этой его ролью масса смирилась, ибо, как говорится, иного ей не надо.

Скрытая критика бюрократии содержится в Ганноверской Декларации (1993г.) Римского клуба (неправительственная организация интеллектуальной элиты, разрабатывающая рекомендации политикам по вопросам мировых проблем). В ней говорится, что в Европе и в мире все еще функционируют архаические институты управления, продолжают работать устаревшие экономические теории и политические структуры. Радикальные перемены необходимы, и они должны коснуться не только этих структур, но и менталитета людей. Требуются новые формы управления. Необходима подготовка новых политических руководителей.

Техника. Это особый фактор, определяющий жизнь и содержание Западной цивилизации, ее сущность, цели и общий характер. Ключевую роль техники в современном обществе отмечали многие философы. Приведем высказывания некоторых из них.

К.Ясперс констатировал тот факт, что мы уже давно живем в техническом мире, где, в отличие от прошлых времен, имеет место подлинное господство человека (и общества) над природой. Начиная от последних веков Нового времени мир приобрел такое количество железа и бетона, что стало ясно: человек заковал планету в сеть своей аппаратуры. Планета стала похожа на единую фабрику использования материалов и энергии.

Техника развивается в неслыханных темпах и масштабах; она теперь стала Второй природой или *метатехникой* (термин японского философа Т.Имамичи), оттеснив от человека Первую природу - естественную Природу, Природу Аристотелевского смысла. Метатехника сегодня - это и есть наша среда обитания.

Машина стала ближе человеку, чем Первая природа в лице животного, например. В этом последнем случае животное олицетворяет свою природную форму; машина же сконструирована самим человеком и никаких своих тайн (форм) она не имеет. Она близка нам своей функциональной полезностью и только, и именно в силу этого позитивного свойства она нам ближе, чем самое экзотическое животное.

Н.А. Бердяев (1874 - 1948) отмечал феномен обездушивания человека, поставившего между собой и Первой природой машину. Машина сделала человека независимым от природы, она стала орудием подчинения природы человеку, и человек "опьянел" от сознания своей свободы и силы. Он уже не может остановить себя в своем движении вперед, дальше и дальше по пути технического прогресса, но он далеко не всегда осознает того, что он уже перешел (и продолжает переходить!) разумные границы своей свободы. Он утратил душевные свойства - деликатность, осторожность, душевный трепет, разумный страх и т.п., - без которых он едва ли может считаться подлинным человеком. В этой связи раскрывается смысл фразы французского философа Жана-Поля Сартра (1905 - 1980): после Хиросимы (имеется в виду ее атомная бомбардировка американцами в начале августа 1945 г.) человечество осознало, наконец, что оно свободно. Это надо понимать так, что предел стремлений человека к свободе в мире техники есть полный абсурд, хотя он таковой многими и не осознается, ибо политика, опирающаяся на атомную дипломатию, выглядит вполне разумной и даже необходимой.

Западная цивилизация фактически стала заложницей у техники, ибо техника как среда обитания приобрела независимость от человека: она сама "ставит" себе цели и "определяет" направление развития; человеку же остается думать и действовать в соответствии с императивами технологии. Но самое тревожное состоит в том, что в таком своем качестве техника активно формирует самого человека, его духовность. Масса стала собой именно "благодаря" технике.

Техника насильственно, властно и неизбежно организует людей, подчиняет их логике технологического процесса, предъявляет к ним определенные требования, и они становятся придатком техники. Эту сторону вопроса хорошо показал еще К.Маркс. Люди (работники) у техники превращаются в разновидность функциональных устройств, ибо от них требуется технологическая дисциплина, внимательность, деловитость, действия автоматического характера, а также знания технологических процессов, инструкций и т.п. Индивид становится функцией: для него быть означает быть в деле, в процессе.

Технически насыщенный и организованный быт уравнивает все слои общества в едином восприятии всего и вся. Средства связи и сообщения, радио и газеты, кино и телевидение настолько сократили расстояния и время, что у нас возникает чувство единства с жителями не только других стран, но и далеких континентов. Для сравнения скажем, что о смерти Наполеона А.С.Пушкин узнал лишь спустя три месяца после этого события. Сегодня о подобных событиях мы узнаем через несколько часов, а то и минут.

Зная все, мы сопереживаем всему, но так как это практически невозможно, то наши сопереживания становятся бездушными, формальными. Техника не только объединяет нас, она еще унифицирует наши мысли и чувства, распространяя и

навязывая всем нам одни и те же стандарты и критерии, оценки и подходы. Мы разучиваемся думать, искать, оценивать события и вещи самостоятельно - нам предлагают все то, что уже решено за нас и принято другими. Мы же боимся выпасть из орбиты общественного мнения и оказаться вне ее. Таким образом, "благодаря" технике наше бытие мыслится нами исключительно как "Мы", но не как "Я".

В этом кроется опасность для всех, ибо стандартизация восприятия, унификация мыслей и действий порождают конформистов по духу, то есть людей, некритически воспринимающих социальную реальность, готовых одобрять ее даже тогда, когда она выстраивается на сомнительных в моральном отношении началах (национальный и корпоративный эгоизм, гонения на инакомыслящих, апелляции к большинству, вождизм и т.д.).

В настоящее время технический прогресс определяется во многом развитием информатики. Гигантские по объему банки данных, развитые компьютерные сети, включая Internet, позволяют "учесть" чуть ли не каждого жителя страны и выдать информацию о нем даже деликатного свойства. Если в этом состоит удобство для полиции (борьба с преступниками), налоговой службы и др. служб государственного назначения, то в этом кроется и опасность, ибо при случае эта технология может быть использована в тоталитарном режиме для насаждения чуждой людям идеологии.

Философия кризиса духа. Какова же философия кризиса духа современной техногенной цивилизации?

Согласно К.Ясперсу, приведенные выше факторы этого кризиса, а именно - массы, аппарат бюрократии и техника в совокупности как бы очерчивает *границы порядка существования*. В этих границах и живет человек. Но он не был бы человеком, если бы не стремился вырваться из них. Человека невозможно свести к некоему набору принципов, какими бы разумными они не представлялись. Человек открыт миру, он богаче всех принципов, вместе взятых.

Это заложенное в человеке извечное стремление превзойти себя находит в качестве своего рода противовеса *софистику*, оправдывающую границы порядка существования. Иначе нормальным положением вещей и отношений стала бы анархия, общество впало бы в состояние хаоса. Современное технократическое общество имеет такую софистику, однако, она все больше входит в противоречие со здравым смыслом. Например, безудержное стремление развивать технику сегодня уже становится под сомнение фактами техногенных катастроф (одна из них - Чернобыль, 1996г.) и возникающих на их основе психологических комплексов. Или другой пример. Вера в силу бюрократии в современном обществе подрывается фактами ее неспособности предотвратить нежелательное развитие событий в области экономики (неожиданные финансовые спады), социальных отношений (вспышки национализма и экстремизма), мировой политики и экологии (возникновение кризисных ситуаций в отношениях между странами и блоками, обострение отношений в отдельных регионах и др.). Это говорит о том, что аппарат отрывается от реальностей, приобретает самостоятельное значение и перестает удовлетворять массы. Что же касается техники, то она, как известно, при всем своем совершенстве, обладает неустраняемыми изъянами: она не может быть абсолютно надежной, она "склонна" к отказу, ломается и разрушается, она требует тщательного ухода и подчас создает очень высокую степень ответственности для тех, от кого зависит ее функционирование. Например, согласно, официальной статистики 70% авиакатастроф в мире происходит по причине человеческого фактора.

Все эти "минусы" фокусируются в психике современного человека в форме глубоких и тревожных состояний духа, и они "толкают" его - человека - массу, к выходу

за границы порядка существования. Так человек - масса оказывается в состоянии *экзистенции*, то есть он начинает осознавать жесткую ситуацию выбора: или оставаться в массовом обществе и с тревогой ожидать катастрофы, или превзойти его, найдя иные подходы, иные ценности, иные смыслы бытия.

Истоки такой экзистенции Н.А.Бердяев и К.Ясперс усматривали в ощущении разрыва человека со всей предыдущей историей человечества, в историческом факте разбожествления мира и на этой основе - в утрате смысла жизни, в появившемся и укоренившемся ощущении духовной пустоты. Кризис духа К.Ясперс объяснял *недостатком доверия*. Когда все вокруг нас подчиняется целесообразности, исчезает сознание целого как основы всего. Мир перестает восприниматься нами как позитивное *по своей сути единство*; мы воспринимаем его фрагментарно, разорвано и в каждом конкретном случае мы ставим под вопрос доверие к "Фрагменту": можно ли доверять занимаемой нами должности?, профессии?, вещам, которыми мы пользуемся и которые нам навязываются рекламой?, информации, которая нам сообщается?, политику, который маячит на экране телевизора и т.д.? Распад некогда единого мира на фрагменты привел к кризису доверия к миру в целом. Этому способствовало и развенчание Божественного авторитета, уничтоженного огнем критики в XVII-XVIII ст., что неизбежно привело к цинизму, позитивизму, утрате высоких идеалов. Произошло разбожествление мира, он был лишен главной своей тайны и силы - Бога. Такой же в сущности точки зрения придерживался и Н.А.Бердяев.

Выход из кризиса в этом случае видится не на путях дальнейшей рационализации порядка существования, а на путях "очеловечивания государства" (К.Ясперс) или "охристианивания технической цивилизации" (Н.А.Бердяев) и то, и другое имеет исключительно духовное назначение и представляет по сути попытку вернуть человеку (и обществу) человеческое, то есть вернуть ему осознание его сущности.

Но есть и иные "проекты". Знаменательным является факт проявления озабоченности духовным кризисом со стороны ученых. Один из них - физик Дэвид Бом считает, что всем нам необходима *когерентная культура* (от лат. *cohaecrens* - находящийся в связи), то есть такая, которая основана на общих для всех людей смыслах.

Сейчас такой культуры практически нет, ибо люди на Земле разобщены различием смыслов, которые лежат в основе их духовной жизни. Если же мы все-таки придем к сознанию ценности общего (идея *холизма* - от греч. *holos* - целый, весь (как нашей главной ценности, то мы покончим с тенденцией дробления смыслов, воинствующей фрагментарности, что разъединяет всех нас и обрекает на одиночество и духовную гибель).

Поиск общих смыслов может осуществляться через диалог, поэтому всем нам надо проявить такое качество, как *открытость* к диалогу, способность услышать друг друга, понять принципы друг друга и быть готовым пожертвовать чем - то ради общей (а она станет и нашей) выгоды. Здесь имеется в виду диалог христиан со сторонниками иных религий, верующих и неверующих, ученых и представителей искусства и культуры, науки и религии и т.п. В итоге мы могли бы прийти к *когерентному холизму*, ибо не все холистические взгляды когерентны. Например, нацизм есть холизм, но он не когерентен, так как охватывает лишь часть общества, которая открыто и резко противопоставляет себя другим его частям (народам, нациям, личностям и т.д.). Когерентный холизм возможен только при сознательном и добровольном движении к нему всех людей.

Активную позицию в решении проблемы духовного кризиса занимает Христианская Церковь. Но она считает целесообразным воспротивиться тем технологическим новациям, которые становятся (или уже стали) нормой жизни цивилизованного общества. Речь идет о практике пересадки органов в целях продления жизни людей, о контроле за рождаемостью, о технике искусственного осеменения, о технике генного анализа и генетического отбора, о борьбе со старением человеческого организма и других технологиях, которые неизбежно порождают этические проблемы. В этой связи стоит введение нового термина "биоэтика" - этика сохранения жизни.

Христианская Церковь исходит из божественной сущности человека, а следовательно ответственность человека видит как ответственность перед Богом прежде всего. Она видит глубинную связь между телом и личностью, и поэтому всякое вторжение в тайну тела рассматривает как угрозу личности, ее божественной сущности, угрозу взаимопроникающим отношениям между заповедью, любовью и воплощением истинного человеческого потенциала. С точки зрения здравого смысла вышеуказанная позиция выглядит спорной, однако игнорировать ее было бы ошибкой.

Мы привели далеко не все высказывания по поводу духовного кризиса Западной цивилизации. Но и те, о которых шла речь позволяют нам заключить о том, что проблема кризиса осознается в ее важности.

Справедливым будет заметить, что "задетость" кризисом, чувство трагизма в большей степени присуще сознанию простого человека, чем идеологам научно-технического прогресса, бизнеса и управления, которые сильны своим догматизмом, подкрепляемым корпоративными эгоистическими интересами. Человечеству еще предстоит найти новый подход, но оно должно выработать его в себе самом при полном осознании его важности и необходимости. Как отмечается в Ганноверской Декларации Римского клуба, нам нужны новые поколения политиков, способных эффективно ответить на вызов истории.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Все вышесказанное подводит нас к мысли о том, что проблема человека в современной философии тесно связана с практическими вопросами мирового развития и ставится в прямой зависимости от тех тревожных и опасных тенденций, которые проявляются в недрах Западной цивилизации. Вероятно, не будет преувеличением сказать, что ответить на вопрос: "Что такое человек?" сегодня означает ответить на другой вопрос, а именно: "Что мы - люди - должны сделать сообща, сохранив себя как носителей высоких и уникальных способностей, о которых речь шла выше?".

Такая постановка вопроса ориентирует нас на глубокие размышления о самих себе и об обществе в целом и является по сути программной. И пусть она стимулирует нас в этом направлении. От того, к какому выводу мы придем, зависит наше общее будущее.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ

1. Как Вы можете прокомментировать призыв древних греков: “Человек, познай себя, и ты познаешь Вселенную и Богов!”
2. Что такое философская антропология?
3. Какие общие характеристики человека содержатся в работах М.Шелера, А.Гелена, Х.Плеснера?
4. Какую роль в жизни человека (и человечества) играет сфера культуры?
5. Что значит безграничная открытость человека миру?
6. Что означает определение человека как “символического животного”? кто из философов давал такое определение?
7. Какова структура личности по З. Фрейду?
8. Какова роль архетипов в духовной жизни людей (по К.Г. Юнгу)?
9. Какие факторы определяют развитие личности согласно А. Адлеру?
10. Что такое экзистенциальная дихотомия?
11. Чем определяются границы порядка существования человека Западной цивилизации?
12. Назовите “проекты” по выходу из кризиса, предложенные философами, учеными, деятелями церкви. Дайте им краткую характеристику.

ЛИТЕРАТУРА

1. Эрих Фромм и Рамон Хирау. Предисловие к антологии “Природа человека”. // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: 1990.
2. Буржуазная философия антропология XX века. – М.: 1986.
3. Проблема человека в Западной философии. – М.: 1988.
4. Шелер М. Избранные произведения. – М.: 1994.
5. Фрейд Зигмунд. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: 1991. (Лекция 31).
6. Фрейд Зигмунд. Я и Оно. – М.: 1990.
7. Фрейд Зигмунд. Леонардо да Винчи. - М.: 1912.
8. Сумерки богов. (Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю. Ж. – П.Сартр). – М.: 1990.
9. Фромм Э. Иметь или быть? М.: 1986.
10. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: 1998.
11. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: 1990.
12. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: 1991.
13. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – К.: 1996.
14. Юнг К.Г. Психологические типы. - СПб.: 1996.
15. Кассер Э. Опыт человека // Человек. 1990. №3.
16. Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. №3, 4.
17. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: 1998.
18. Камю А. Человек бунтующий. – М.: 1990.
19. Бердяев Н. Духовное состояние современного мира // Новый мир. 1990. №1.
20. Бердяев Н. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. № 2.
21. К. Ясперс. Духовная ситуация времени // Ясперс К. смысл и назначение истории. – М.: 1991.

22. Т.Имамичи. Моральный кризис и метатехнические проблемы // Вопросы философии. 1995. №3.
23. Интервью с Глюксманом // Вопросы философии. 1991. №3.
24. Бом Дэвид. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре // Человек. 1993. № 1.
25. Римский клуб. Ганноверская декларация. // Вопросы философии. 1995. № 3.
26. Харакас С. Православие и биоэтика // Человек. 1994. № 2.
27. Рождение in vitro // Человек. 1995. № 3.
28. З. Фрейд. Почему война // Человек. 1990. № 4.