

Философия кризиса Сидорина Татьяна Юрьевна.

Введение. Кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождают человечество на всех этапах его исторического развития, нередко облекаясь в апокалипсическую форму.

На протяжении всей мировой истории, особенно в периоды войн, социальных катастроф, эпидемий, представления о конце света, гибели цивилизации выражались в мифологических сказаниях, пророчествах религиозных деятелей, учениях философов. В своей основе эти представления восходят к эсхатологическим мифам, т.е. мифам о предстоящем конце света, которые были неотъемлемой частью многих культур [1].

1 См. об этом: Семченко А.Т. Современный апокалипсис М., 1989.

Эсхатологические мифы являли собой своеобразную попытку осмыслить будущее мироздания, его развитие. На протяжении многих веков они влияли на религиозную и философскую мысль, вплоть до современных философских, социологических и культурологических концепций.

Наиболее остро кризисное мировосприятие проявляется в периоды резких социальных трансформаций. Современные исследователи пытаются провести параллели между нынешним кризисным мировосприятием и его истоками в древности. Историки и археологи обнаружили немало свидетельств тяжелых и длительных кризисов, через которые пришлось пройти древним обществам. Известно, например, что один из них, связанный с наступлением эпохи железа и вызванными им экологическими изменениями, пришелся на окончание третьего и начало второго тысячелетия до нашей эры и оставил свой след в истории многих народов Евразии. Правда, мы далеко не всегда можем достоверно судить ни о причинах кризисов, ни о том, как они протекали. Зато хорошо известно, по крайней мере, одно из их последствий: в ходе длительных и глубоких потрясений всякий раз менялась картина мира. 7 Разрушение одних обществ и становление других, переселения народов и разрыв старых, привычных связей между людьми – все это приводило и к утрате веры в прежние мифы, в течение веков определявших смысл жизни и помогавших переносить ее тяготы. Лишенный всякой духовной защиты человек оказывался перед лицом чуждого и нередко враждебного мироздания. Распадалась связь времен. Мысль о бессмысленности бытия, порожденная утратой традиций, запечатлена и в египетской поэзии, и в древнейших памятниках вавилонской словесности – "Эпосе о Гильгамеше" и "Беседе господина и раба", и в размышлениях о "суете сует", которым предавался библейский Экклезиаст [2].

2 См.: Пименов А.В. Возвращение к дхарме. М., 1998. С. 25. XX столетие, вероятно, войдет в историю как одно из самых драматических и кризисных за все время существования человечества: две мировые войны; установление тоталитарных режимов; кризис идей прогресса, рациональности и гуманизма, отличавших на протяжении веков европейскую культуру и цивилизацию; грандиозные экономические катаклизмы; стремительное развитие технологий, невиданный рост промышленного производства и в то же время превращение техники из орудия человеческого разума в источник угрозы самому существованию человечества. Эти и подобные им явления порождали и продолжают порождать устойчивое и широко распространенное кризисное сознание.

Кризисное мироощущение характерно для сознания простых людей, оно также находит многообразное выражение в искусстве, литературе, работах ученых и философов.

Тема кризиса может рассматриваться как одна из общезначимых и сквозных в философии XX в. Ей посвящено немало книг и статей. Есть все основания утверждать, что на фоне весьма обширной и разноплановой проблематики в философских исканиях XX в. работы, посвященные социокультурному, антропологическому кризису, составляют определенный пласт философских исследований. Трудно найти такого мыслителя современности, который не обращался к исследованию социокультурной ситуации, сложившейся на рубеже XIX-XX вв. в странах Западной Европы и оказавшей огромное воздействие на последующие исторические события. На протяжении XX столетия к теме кризиса культуры обращались многие представители западноевропейской философии – Э. Гуссерль, Г. Зиммель, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, К. Ясперс и др. Особое место анализ кризисного мироощущения занимает в творчестве представителей русской религиозной философии: Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, Г. Федотова и др. Можно говорить о том, что в XX столетии складывается философия кризиса, представляя особое направление исследований.

Обращение философской литературы XX в. к анализу причин, природы и последствий социокультурного кризиса, его влияния на эволюцию кризисного

сознания сыграло существенную роль в развитии философии, социологии, культурологии, а также в формировании глобалистики как одного из магистральных направлений в современных социальных исследованиях. Данное учебное пособие представляет собой итог многолетней исследовательской работы автора. Его подготовке предшествовало издание монографий "Современные проблемы философии: дискуссии о кризисе культуры западноевропейских и русских мыслителей" (1997), "Человечество между гибелью и процветанием" (1997), "Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей" (2001), "Парадоксы кризисного сознания" (2002). Настоящая книга в качестве учебного пособия во многом обобщает предыдущие публикации, но их содержание пересмотрено, дополнено и адаптировано с учетом образовательных стандартов и программ.

Материалы книги были положены в основу лекционного курса "Проблема кризиса европейской культуры в философии XX в.", прочитанного для студентов философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, а также курса "Современная западная философия" для студентов факультета "Прикладная политология" Государственного университета – Высшей школы экономики.

Основные разделы книги сопровождаются краткими сведениями о жизни и творчестве западных и российских философов ("портретами"), что расширяет информацию о персоналиях.

Учебное пособие соответствует тематике общего курса философии в высших учебных заведениях, продолжает и расширяет его. Оно адресовано студентам, аспирантам и преподавателям вузов, специалистам в области философии, культурологии. ЧАСТЬ I Кризис европейской культуры в оценке западноевропейских мыслителей ГЛАВА 1 Кризис XX века: прогнозы и предчувствия 1.1. Великий эксперимент

Философам и историкам будущего еще предстоит написать социальную историю XX в. – эпохи, которая началась кризисом Западной Европы и прошла под знаком кризиса, породив все многообразие переживаемых человечеством культурных, экономических, политических и прочих напряжений, создав "кризисный социум", обострив до предела "кризисное сознание" в обществе, но так и не остановив свой кризисный марафон на рубеже нового тысячелетия.

Начавшись под знаком "кризиса европейской культуры", социокультурный кризис рубежа XIX–XX вв. положил начало бурной кризисной эпохе, охватившей общество. Кризисы, принимая различные формы, сменяли друг друга, затрагивая самые разные стороны жизни. При этом каждое десятилетие "обогащало" "кризисную коллекцию" все новыми и новыми феноменами и поворотами.

В начале XX в. европейский человек еще смутно представлял, насколько масштабны перспективы предстоящих перемен. Европа и с нею весь мир должны были пережить десятилетия войн, революций, надежд и разочарований, прежде чем могли быть осознаны причины и следствия происходивших событий.

Вряд ли стоит настаивать на строгой временной упорядоченности различных этапов кризиса, границы их размыты. В течение века кризис постепенно захватывал все более широкое пространство. При этом разные поля накладывались, приходили во взаимодействие. XX в. продемонстрировал картину умирающей и в то же время стремящейся выжить культуры. В течение столетия наука, философия, музыка, литература пытались сохранить себя, обрести новые духовные основания, свидетельством 12 чего является бурное развитие новых направлений и школ во всех сферах культурной и социальной деятельности.

За прошедшие столетия европейской истории сложилась достаточно устойчивая система идеалов рациональности, духовных ценностей, традиций в понимании смысла истории, развитой богатой культуры. Социокультурный кризис рубежа XIX– XX вв. ознаменовал собой конец великой эпохи Нового времени и переход к иному этапу существования не только западноевропейского, но и всего современного человечества.

Последствия Первой мировой войны подтверждают неизбежность и коренных изменений в жизни общества, и их свершения. Для этого времени характерны ощущения опустошения, крушения идеалов, утраты стабильности, привычных и невосстановимых ориентиров вечного, надежного, святого... Все, что было или казалось таковым, – уничтожено. Что дальше? В чем смысл истории? Смысл жизни? Что надежно, во что можно верить?

Конец 1920–х–начало 1930–х гг. на Западе – период экономической депрессии и социально–культурного хаоса. Попытки преодоления очередного этапа кризиса принимают формы тоталитаризма. Теоретики и практики тоталитаризма увлекают народы перспективами форсированной модернизации и достижения могущества нации, насаждают в обществах милитаристский дух, разрушают демократические политические и гражданские институты. "Восстание масс" было направлено в сторону тотальной идеологизации миллионов дезориентированных "винтиков" того или иного режима. Это время можно назвать "антропологическим кризисом" или даже "антропологической катастрофой", поскольку на поверхность

цивилизации выплеснулись националистические, фашистские и иные человеконенавистнические идеологии и практики.

В то же время предпринимаются серьезные попытки восстановления социальной и психологической стабильности. Для этого периода характерно обращение к технике, ставка на развитие промышленности и, как следствие, рост материального благосостояния. Можно размышлять, насколько оправдала себя эта 13 программа преодоления кризиса, однако человечество обрело новые ценности, связанные с успехами науки, техники, промышленности. Произошли значительные изменения уровня и качества жизни. Все это вселяло надежды, открывало перспективы, порождало веру в стабильность, формировало ценностные императивы.

Новое социальное потрясение приносит Вторая мировая война. Мир опять оказался втянутым в кровавую бойню, масштабы людских потерь возросли в соответствии с дегуманизацией масс и развитием технических средств уничтожения. Это новая волна кризисного восприятия действительности. Вновь найденные основы социальной стабильности, общественного устройства, пришедшие на смену ценностям навсегда утраченного Нового времени, не выдерживают испытаний войной, фашизмом, перспективами тоталитаризма; человечество оказывается перед лицом глобального уничтожения. Характерный для этого периода всплеск антигуманизма – естественное продолжение и следствие предвоенных настроений в обществе и кризиса европейской культуры.

Наука и техника утратили прежний ореол социальной нейтральности. Со всей очевидностью проявились противоречия технического развития: техника способна облегчить жизнь людей, дать материальное благосостояние, и эта же техника разрушает природу, вне которой невозможна жизнь; техника помогает освободить человека от непосильного физического труда, но в ней же заложена причина роста безработицы; техника – поле реализации творческой фантазии человека, но она же порождает психологическую зависимость человека от нее. Формирующую цивилизацию будущего часто называют "информационной", "постиндустриальной". При этом предполагается, что масштабные и интенсивные преобразования, происходящие в современном обществе, касаются теперь не только сферы культуры, политики, экономики и хозяйства, но всех сфер жизни. Однако соответствуют ли, созвучны ли изменения социальных и социокультурных институтов глубинным изменениям человеческой природы? Мы не знаем, сможет ли человек 14 жить внутри "информационного пространства", не превратится ли его существование в выживание [3]. Не знаем мы и каким будет этот новый человек эпохи глобализации...

3 Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики // Личность. Культура Общество. М., 2000. Т. II. Вып 1 (2). С. 41–42. Вторую половину XX столетия человечество, так до конца не оправившись от потрясений социокультурного кризиса первой половины века и его последствий, встретило в состоянии нового кризисного "возмущения". После эпохи фашизма и военных режимов в Италии, Испании, Германии, разочарования в перспективах и безграничных возможностях технического прогресса кризисное мировосприятие перестает быть лишь отражением и последствием изменений в культурной жизни элиты европейского континента и перерастает в предощущение вполне возможной гибели человечества.

Долгое время экологическая ситуация на планете не препятствовала поступательному развитию общества и главным двигателем оставались социально-экономические факторы: развитие производительных сил и множющиеся, усложняющиеся взаимосвязи и взаимоотношения людей. Могущество человека росло, среда его обитания казалась вечной и неизменной, ресурсы неисчерпаемыми. Проблемы безопасности и выживания не связывались с экологией планеты, последствиями технического развития, они замыкались на организации общественной жизни и политической стабильности. Тем временем в природе под влиянием человеческой деятельности происходили необратимые изменения. Человечество оказалось перед лицом экологического кризиса. Серьезные опасения вызывала и ситуация в обществе: "Едва спасшись от гибели, мир, лежащий в развалинах Второй мировой войны, без промедления впал в состояние "холодной войны", затянувшейся на полвека. Общепринятое политическое мышление опиралось на устоявшиеся представления, и бывшие союзники встали на путь конфронтации, запустив на полную мощь идеологические машины, создавая образ врага, свернув 15

торгово-экономические отношения, направив науку и технику на создание новых видов оружия. Все это не замедлило сказаться на культуре, образе жизни людей, вселило в сознание страх и неуверенность в завтрашнем дне" [4].

4 См.: Гуревич П.С. Указ. соч С. 23 16 Обострение кризисного положения человечества во второй половине XX в. вызвало широкую полемику на Западе. Вехой в нарастании кризисного мироощущения стали 1960–е гг. Это время отмечено изменением соотношений в системе "общество – техника – природа",

осознанием глобального характера возникающих проблем, нарастанием общественного беспокойства, массовыми выступлениями молодежи, движением "зеленых" в защиту окружающей среды.

XX в. стали называть веком глобальных проблем. В широком понимании глобальные проблемы – это совокупность острейших жизненно важных вопросов, от решения которых зависит не только социальный прогресс, но и само существование человечества. К проблемам мирового значения в настоящее время относятся: экологический кризис, порождаемый катастрофическим по своим последствиям вторжением человека в биосферу; нарастающее истощение природных ресурсов; стремительный рост численности населения ("демографический взрыв"), осложняющий социально-экономическое развитие в странах третьего мира, а также демографический кризис в экономически развитых странах, обусловленный резким падением рождаемости; последствия технологического развития, способные привести к глобальному уничтожению человечества (например, радиоактивное заражение) и пр.

Не стоит удивляться, что возникновение этих и других глобальных проблем явилось следствием научного, технического и экономического роста промышленно развитых стран, следствием неоправданно высокого доверия к технике, невнимания к предупреждениям со стороны философов, социологов, демографов, с тревогой наблюдавших за "обращением" человечества в технологическую веру. "1968 год стал годом великого перелома, 16 – писали А. Кинг и Б. Шнайдер (известные ученые, члены Президиума Римского клуба). – Он ознаменовал завершение и одновременно апогей длительного послевоенного периода быстрого экономического роста промышленно развитых стран. Вместе с тем этот год был отмечен прокатившейся по многим странам мира волной общественного беспокойства, студенческих выступлений и других проявлений отчуждения и протеста. Именно тогда возникла тревога мировой общественности в связи с состоянием окружающей среды" [5].

5 Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция М., 1991 с 10 Ученые и политики все чаще говорят о глобальных проблемах. В 1970-е гг. появляются научные исследования в этой области. По инициативе ЮНЕСКО в 1971 г. в Венеции была организована первая конференция по глобальным проблемам. Необходимость исследования мировых кризисных ситуаций, поиска решений глобальных проблем обусловила появление новых областей гуманитарных исследований, новых общественных институтов (международных и национальных центров, организаций), которые поставили задачу предотвратить трагическое разрешение глобальных проблем (например, Международный институт жизни). Среди организаций подобного рода ведущее место занимает неформальная общественная организация – Римский клуб, проводящий широкомасштабные исследования глобальных проблем.

Итак, начавшись под знаком кризиса европейской культуры, XX столетие демонстрирует его эволюцию и последствия, затронувшие и трансформировавшие все сферы общественной жизни: духовную, социальную, экономическую, политико-правовую. * * * История поставила еще один великий эксперимент. Человечество вступило в эпоху глобализации, пережив закат европейской культуры: грядущее – за информационными технологиями. Какой будет и сложится ли вообще новая культура – воп17 рос времени. Сегодня мы – современники и участники формирования новой картины мира, новой социальной парадигмы. Возможно нам посчастливится узнать, какой будет эта картина.

1.2. Социальный кризис, кризисное и стабилизационное сознание
Существуют разные точки зрения на характер культурно-исторического развития человечества. Например, еще в начале XX в., немецкий социолог и этнолог А. Фиркандт (1867-1953) в работе "Механизм культурных изменений" (1908) писал: "В популярном мнении развитие культуры носит характер непрерывных катастроф: с помощью неожиданных всплесков и гениального вдохновения где-то возникают – но нельзя понять почему именно здесь и сейчас – новые образования... Изучение исторической или общественной жизни имеет основой мысль, что все большее основывается на накоплении малого... Этот закон постоянства позволяет нам... создать четкое представление о возникновении и изменении культурных ценностей" [6].

В свою очередь, многие современные исследователи тяготеют к мысли о том, что "культура развивается через кризисы. Это обязательный этап в развитии каждой культуры" [7].

Существуют различные подходы к определению понятия кризис. Слово кризис (krisis) происходит из греческого языка, где оно обозначало суд, разбор, судебное разбирательство, а также приговор, судебное решение. Из этого следует, что кризисную ситуацию можно понять как ситуацию, требующую разбирательства [8] и вынесения решения по важному, неотложному б Фиркандт А. Механизм культурных изменений // Личность. Культура. Общество. С. 200-201.

7 Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики // Личность.

культура. Общество. С. 39.

8 Для сравнения: слово "критика" (от греч. *kritike*) того же корня, что и "кризис". 18 вопросу. В философской литературе такие ситуации называют "пограничными", "экзистенциальными", "проблемными", "конфликтными", но прежде всего их именуют "кризисными", учитывая этимологические истоки понятия "кризис". Действительно, в подобных ситуациях "происходит как бы разбор и разбирательство: рутины повседневности, стереотипов сознания, "предрассудков" культуры..." [9].

9 Никитаев В.В. Проблема "культура и цивилизация" в контексте современности // Культурология. 1997. № 2-3. С. 42. Философ и социолог Н.И. Лапин рассматривает этимологию понятия кризис и его производные следующим образом: "Еще в Древней Греции под кризисом понималось завершение или перелом в ходе некоторого процесса, имеющего характер борьбы. В самом своем общем виде кризис есть нарушение прежнего равновесия и в то же время переход к новому равновесию.

В социальных науках принято различать стабильное и кризисное состояние общества. Первое означает устойчиво воспроизводящийся порядок. Второе служит способом движения социальной системы от прежнего состояния, через дезинтеграцию и конфликт, к новому состоянию. В ходе своей эволюции любое общество неоднократно проходит динамический цикл "стабильность - кризис новая стабильность".

Кризисы бывают частичные и общие. Среди общих кризисов наиболее универсальный характер имеет социокультурный кризис, охватывающий как совокупность социальных отношений, так и культуру, равно как и их взаимодействие.

Социокультурный кризис свидетельствует об исчерпании возможностей саморазвития общества в данном его качестве.

Общество, переживающее патологический социокультурный кризис, может быть квалифицировано как кризисный социум. Это состояние общества характеризуется уникальным сочетанием параметров социального и культурного развития, затрагивающим такие сферы социальной жизни, как политическая, экономическая, производственная, собственно социальная (дезинтеграция социальных групп, институтов, утрата идентификации личности с прежними структурами, ценностями, нормами), и культурная жизнь духовно-нравственная, трудовая, этническая, экологическая" [10]. 19 Системный анализ исследует кризис как один из переходных процессов в социальных системах. Кризис системы наступает, если ее изменения столь значимы или воздействие на нее столь сильно, что параметры системы принимают пороговые, критические значения. В этом состоянии степень организованности системы резко снижается и вероятность возвращения к прежнему стабильному состоянию невелика [11]. Называют следующие возможные варианты разрешения кризиса системы: - распад или гибель системы; при этом ее элементы захватываются другими системами; - реформа - постепенная перестройка ядра, генотипа системы, ведущая к появлению качественно новой системы;

- революция - резкое, скачкообразное изменение ядра системы, катастрофический переход из одного состояния в другое. Исследователи отмечают, что в условиях кризисного состояния значительно снижается степень предсказуемости поведения социума. Для пика кризиса характерны распад общества на множество его индивидуальных элементов и в то же время появление массы новых мелких образований - национально-этнических, религиозных, сословно-корпоративных групп. Заметным становится появление в системе больших масс людей, выпадающих из активной общественной жизни [12]. 10 Лапин Н.И. Тяжкие годы России (перелом истории, кризис, ценности, перспективы) // Мир России. 1992. № 1. С. 10-11.

11 Плотинский Ю.М. Теоретическая и эмпирическая модели социальных процессов. М., 1998. С. 187.

12 См.: Кузьмин С.А. Социальные системы: опыт структурного анализа. М., 1996. С. 140 Социальные кризисы неизбежно провоцируют всплеск и обострение кризисного сознания. Понимание особенностей кризисного сознания, его эволюции, причин, вызывающих обострение кризисного сознания в те или иные периоды человеческой истории, требует изучения феномена кризисного сознания в контексте социального сознания в целом. 20 В противоположность кризисному сознанию как типу социального сознания исследователи выделяют и изучают стабилизационное сознание как выражающее стремление к укреплению духовных основ культуры и этико-культурных основ общественного порядка [13].

13 См., например: Давыдов Ю.Н. Стабилизационное сознание в век кризиса: его основополагающие категории // История теоретической социологии. Т. 3. М., 1999. С. 5. Кризисное и стабилизационное сознания можно рассматривать как "два полюса" современной социальной ситуации и сопровождающего ее социального сознания. Понимание развития кризисного сознания, окончательно обнажившего свой нигилистический подтекст в XX в., требует неизбежного

сопоставления как с событиями, происходящими в обществе, так и с изменениями, которые претерпевало в этот период стабилизационное сознание. Так, историк и теоретик социологии Ю.Н. Давыдов отмечает усложнение взаимодействия этих типов общественного сознания, их быструю смену в течение столетия, что в свою очередь свидетельствует о напряженной ритмике эволюции общественного сознания Запада в середине и особенно к концу XX столетия.

Согласно Ю.Н. Давыдову, в противоположность кризисному сознанию, изначально тяготеющему к иррационализму, стабилизационное сознание в XX в. тесно связано с верой в разум и соответственно с той или иной формой рационализма, а временами и сциентизма – убеждения в неограниченных возможностях науки. "Это убеждение (в ряде случаев перерастающее в прямое обожающее отношение к науке) с логической необходимостью выливается в серию попыток реставрации идеи Прогресса и восстановлении общей прогрессистской традиции просветительского сознания. Прогресс понимается при этом, прежде всего и главным образом, как бесконечный прогресс науки и техники, позволяющий в принципе решать все без исключения человеческие проблемы, в том числе и социальные. Отсюда – общая (хотя и не всегда осознаваемая) мировоззренческая предпосылка, согласно которой прогресс этот – "в общем и целом" – ведет "куда следует", а потому не подлежит критике. Наоборот, он сам рассматривается как исходная позиция для критики всех идей, признанных "не-" или недостаточно "прогрессивными" теми, кто считает себя его приверженцами" [14].

Упрочению стабилизационного сознания и внедрению его в фундамент западной философии и социологии во многом способствовал О. Конт.

Конт Огюст (1798–1857) – французский философ, один из основоположников позитивизма и социологии. В 1817–1822 гг. был секретарем Сен-Симона, затем экзаменатором и репетитором Политехнической школы в Париже. Главные сочинения, излагающие основы философии позитивизма, относятся к первому периоду творчества Конта (до середины 1840-х гг.). Наибольшую известность Конту принес "курс позитивной философии" (Т. 1–6, 1830–1842). Основное сочинение Конта второго периода – "Система позитивной политики" (Т. 1–4, 1851–1854).

Предложенная им позитивная ("положительная") философия должна была способствовать нейтрализации кризисного состояния западного общества и способствовать началу новой органической эпохи. Конт полагал, что миром "управляют и двигают" идеи и, следовательно, "социальный механизм" основывается в конечном счете "на мнениях". Отсюда делался вывод, что "политический и нравственный кризис современных обществ" имеет своим главным источником "умственное безначалие", несогласие людей относительно "всех основных начал", "твердость и определенность" которых является первым условием "истинного общественного порядка" [15]. 14 Давыдов Ю.Н. Указ. соч. С. 6.

15 См.: Конт О. Курс положительной социологии. Т. I. СПб., 1900. Можно согласиться с тем, что выразителем кризисного сознания в XIX–XX вв. явился иррационализм в философии, в то время как позитивная философия (особенно на рубеже XIX–XX вв., в 1920–1930 гг. и позже в 1950-е гг.) предпринимала попытки стабилизировать приступы обострения кризисного сознания посредством сциентистских, научно-технических и прочих рационалистических инъекций. Попытки стабилизировать кризисное сознание усилиями разума оказывались успешными, но 22 временными. Наиболее успешная попытка (и наиболее длительная по времени) – внедрение идеи о спасительной роли научно-технической революции, технократии – власти инженеров и техников. Однако ни технологическая экспансия, ни теории представителей неопозитивизма, аналитической философии, постпозитивизма не могли достаточно долго сдерживать возвратный механизм кризисного сознания [16], и сами становились выразителями происходящих кризисных событий.

16 Подробнее о роли техники в эволюции кризисного сознания в XX в. см. в главе V (часть I) "Горизонты технократии" данного издания. 1.3. Кризис начинается с культуры: к вопросу о понятиях

Понятие культуры. Культурология и философия культуры

Кризисные процессы рубежа веков, безусловно, позволяют отнести их к разряду социокультурных. XX в. подтвердил системный характер происходящих событий. Первые свидетельства, предупреждающие о грядущих глобальных переменах, связаны с трансформационными процессами в культуре. Феномен культуры в этом "кризисном" контексте проявляется во всей своей многозначности. Кризис поразил западноевропейскую культуру как сферу жизнедеятельности людей со всеми особенностями нововременного уклада и традиций. Поэтому, говоря о кризисе западноевропейской культуры, мы обращаемся к широкому содержательному наполнению термина "культура", имея в виду кризис культуры как кризис жизни [17].

17 Обычно культура понимается как сфера духовной деятельности человека – духовная культура. И в этой своей ипостаси западноевропейская культура явилась ярким выразителем кризисного состояния общества. Однако влияние социокультурного кризиса рубежа XIX–XX вв не ограничивается ни культурно-духовной сферой общественной жизни, ни пространством европейского континента. Последствия кризиса оказали серьезное воздействие на мировое культурное развитие в целом. 23 Существуют разные трактовки понятия "культура" (исследователи насчитывают более 200 определений) [18]. Наука о культуре прошла долгий путь, ведущий к созданию адекватного концепта культуры. Мы признаем правомочность разных определений культуры, в том числе понимания культуры как образа жизни определенных слоев общества (например, народная культура, элитарная культура), образа жизни определенного народа (например, культура Древнего Египта или Японии) и пр. 18 Kroeber A.L., Kluchohn C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge-Massachusetts, 1952. Однако кризис, поразивший Западную Европу, – это не только и не столько кризис какого-либо социального слоя и даже этноса. И это вовсе не кризис элитарных слоев и культуры благополучной Европы, как часто приходится слышать. На рубеже XIX–XX вв. в кризисе оказалась человеческая жизнь, деятельность, будущее миллионов людей, чьи судьбы формировались в контексте веками складывавшихся и оправдавших себя канонов и норм традиционного рационалистического миропонимания и бытия. Новое время заложило основы этой культуры и жизни, но оно заложило основы и для развития тех сил и процессов, которые в будущем преодолели и отвергли эту культуру. Одно из основных предвестий кризисных трансформаций в первых работах по философии кризиса – ощущение ограниченности мирового пространства. Мир перестал быть безграничным. Что это означает? Ответов много, один из них мир стал общим. Европейское человечество ощутило ограниченность территории, возможностей, перспектив. Естественно, что изначально это не могло восприниматься иначе, как посягательство на законные права Европы и европейцев. Однако XX в. решительно освоил это общее мировое пространство, вернув бесконечность с идеей глобальности. Современный мир все больше и больше разворачивается во всех измерениях глобального развития. Современная эпоха – это эпоха глобальных проблем и глобальных процессов, глобальной экономики, глобальной войны и глобальной безопасности. 24 Что же касается культуры, то она не могла и не осталась в стороне от неизбежно наступавшей глобализации. Мир стал общим, общей стала и культура. Это единство во многом было заложено в эпоху Нового времени. В преддверии наступающей глобальной эпохи культура Нового времени выступила в роли определяющей культуры. И в наше время существуют и сохраняются культурные особенности многих народов мира. Есть народы, не знакомые с наследием европейской культурной традиции, что не мешает им продолжать свое существование в их замкнутом культурном пространстве. Однако в современных условиях определяющее значение может иметь культура, способная объединить мир в глобальном развитии. Предшественницей такой культуры стала западноевропейская культура Нового времени, в которой уже были заложены зачатки грядущего обобщения и объединения: каноны современного научного познания, государственного и политического устройства, развитие техники как одной из основных движущих сил общественного и экономического процесса и пр. В течение последних веков роль западноевропейской культуры явно превалирует на фоне общемировой культурной эволюции. Поэтому кризис европейской культуры нельзя рассматривать как узколокальное явление. С самого начала этот кризис проявил себя как составляющая грядущего всемирного глобализационного процесса. Мы подробно рассмотрим природу, причины и последствия кризиса европейской культуры. Но прежде обратимся к самому феномену культуры и подходам к его изучению. Культура является предметом исследования многих наук – антропологии, истории, социологии, филологии, психологии, философии и др. Существует также комплексная область знания – культурология, которая разрабатывает общую теорию культуры и изучает типы культур различных народов и различных эпох. Философ и теоретик культуры В.М. Межуев считает важным разделять культурологию и философию культуры, различать знание о культуре, даваемое ее научным изучением, и осознание своей личной принадлежности к определенной культуре, то, что можно назвать культурным самосознанием личности. И если знание о культуре (и культурах) делает возможным существование культурологии (науки о культуре), то самосознание человека в культуре получает свое рациональное и осмысленное выражение в философии культуры [19].

Философия культуры возникает в составе классической философии Нового времени, когда понятие культуры из термина обыденного языка становится самостоятельной философской категорией. Уже в эпоху Просвещения слово "культура" используется (Аделунгом, Гердером, Кантом) в качестве центральной категории философии истории, понимаемой как "история духа", духовного развития человечества. Культура здесь – синоним интеллектуального, нравственного, эстетического, разумного совершенствования человека в ходе его исторической эволюции. "Не ставя перед собой задачу детального и подробного изучения этой истории, философы стремились, – пишет Межуев, лишь к выработке общей "идеи культуры", объясняющей им смысл и направленность всей человеческой истории. По степени приближения истории к этой "идее" судили о порядке, связанности, последовательности исторического процесса, об уровне исторической зрелости (прогрессивности) стран и народов" [20]. 19 см.: Межуев В.М. Культурология и философия культуры // Культурология. 1997. №2-3. С. 15.

20 Там же. С. 16. Отметим, что эта обобщающая и определяющая "идея" заключала в себе понимание особенностей существования и развития человека в границах прежде всего европейской истории. Особенности европейского развития придавался всеобщий, универсальный характер. Философы Нового времени именно в нем видели образец культурного развития для любого народа. Все, что соответствовало этому образцу (т.е. образу жизни и мышления европейского человека), называли культурой, что не соответствовало – дикостью и варварством. "Самим философам могло казаться, – пишет Межуев, – что в "идее культуры" 26 они ухватывают действительно всеобщие (базисные) условия культурного бытия человека, значимые для любого исторического времени и пространства, на деле же они возводили во всеобщность нормы и ценности, имеющие значение лишь для европейца, судили о культуре в целом исключительно по ее европейской мерке. По существу классическая философия в своем понимании культуры стояла на позициях культурного европоцентризма, исходившего из признания безусловного превосходства европейской культуры над всеми остальными..." [21].

В развитии философии культуры выделяют два этапа – классический и постклассический. Оба они представляют самосознание европейской (западной) культуры на разных, сменяющих друг друга этапах ее существования. Первый из них совпадает с расцветом и утверждением этой культуры в странах Европы (начиная с эпохи Возрождения и примерно до середины XIX в.). Свойственные этому периоду чувство исторического оптимизма, вера в прогресс, в конечное торжество разума и свободы, в победу человека над силами природы, получившие наиболее полное выражение в философии Просвещения, заставляют здесь смотреть на культуру Нового времени как на высшее достижение истории человечества, имеющее глобальное, всемирно-историческое значение. Именно эта культура, согласно Межуеву, послужила в классической философии исходным образцом ("моделью") для ее обобщенно-теоретического понимания, легла в основу определения смысла и сущности человеческой культуры в целом [22]. 21 Там же. С. 17.

22 Там же. С. 18. Середина XIX в. – преддверие кризисных событий в Европе. Философия культуры вступает в свой постклассический период. Начиная с философии жизни (Шопенгауэр, Ницше), ее главной темой становится тема кризиса европейской культуры, уже не способной решать жизненно важные для человека проблемы. Одновременно происходит переосмысление тех основополагающих принципов культурного бытия человека (гуманизм, рационализм, историзм), которые были положены в основание классической "модели" культуры. 27 Постклассический этап развития культурно-философской мысли отмечен разочарованием в культурных достижениях западной цивилизации, критическим пересмотром философского наследия Просвещения, усилением интереса к культурному опыту неевропейских стран. Европейская культура перестает мыслиться в качестве эталонного образца для всей мировой культуры. На смену культурному европоцентризму приходит идея множественности культур, их несводимости друг к другу [23].

23 Межуев В.М. Указ. соч. С. 18. 28 Рассмотрение европейской философии культуры Межуев завершает суждением о том, что о культуре нельзя судить лишь из одной перспективы, в частности, характерной для европейского периода истории. Знание о собственной культуре не дает знания о других культурах в их неповторимых индивидуальных проявлениях, своеобразии исторических форм и пр. С этим нельзя не согласиться. Однако это не решает вопросов: в каком культурном пространстве живет и будет жить современное и будущее человечество? Если за несколько столетий до эпохи глобализации европейское человечество создало эталон культурного сосуществования и эта модель была воспринята и ретранслирована на большую часть мирового пространства, то сможет ли будущее человечество обойтись без некоей общей культурной парадигмы, именно в области культуры, обратиться вспять к

культурному плюрализму? Подходы к изучению культуры философско-антропологический подход. Первые попытки сделать культуру предметом научного изучения, основанного на сборе и анализе эмпирических данных, предпринимались в рамках этнографии (или, как ее называют сейчас, этнологии). На Западе возникновение науки о культуре связывают с выходом в свет книги Э. Тайлора "Первобытная культура" (1871 г.). Эдуард Бернетт (1832-1917) – английский этнограф и исследователь истории культуры, первобытного общества и религии. Вместе с Г. Спенсером стал основоположником эволюционистской школы в истории культуры и этнографии. Именно этнография предстает как наиболее значительная и, пожалуй, наиболее существенная часть современного культурологического знания, как его антропологическая ветвь, которую в США называют культурной антропологией, а в Англии – социальной антропологией [24]. Соответственно культура, изучаемая этнографией, получает иногда название этнической (или народной) культуры, определяемой как "совокупность лишь тех культурных элементов и структур, которые обладают этнической спецификой..." [25]. Основатель английской антропологии Э. Тайлор определял культуру как сложное целое, которое складывается "из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества" [26]. Тайлор рассматривал человеческий род как целостное понятие, сохраняющее свою однородность в результате действия всеобщего закона эволюции. Тайлор пытался упорядочить этнографический материал хронологически, объясняя его как историю становления человеческой цивилизации. Он создал философско-антропологическую базу для столкновения культуры и свел все разнообразие естественных явлений к деяниям человека, к культуре. Тайлор поставил проблему культуры на антропологические основания и превратил человека в субъект культуры. Культура оказалась антропологическим понятием [27]. 24 Там же. С. 19.

25 Там же. С. 20.

26 Цит. по: Уайт Л.А. Культурология // Культурология. 1997. № 2-3. Сб.

27 Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1994. С. 21-22 Наряду с философско-антропологическим выделяют философско-исторический, культурологический, социологический, психологический и другие подходы к изучению и определению культуры [28].

28 См.: Уайт Л.А. Культурология // Культурология. 1997. № 2-3. С. 5-144; Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1994; Межуев В.М. Культурология и философия культуры // Культурология. 1997. № 2-3. С. 15-24. 29

Философско-исторический подход к исследованию феномена культуры претендует на то, чтобы раскрыть механизмы порождения, возникновения самой человеческой истории. Человек каким-то непостижимым путем делает скачок от животного к самому себе, от природы к истории. Ответить на эти вопросы, разгадать их – задача философии истории.

Философия истории восходит к позднему Просвещению (XVIII в.), когда закладывались основы глобального воззрения на историю человечества в целом. Философский взгляд на историю был развит И. Гердером, который рассматривал ее в контексте эволюции.

Гердер Иоганн Готфрид (1744-1803) – немецкий философ-просветитель. С 1776 г. генерал-суперинтендант в Веймаре. Уже с начала 1770-х гг. Гердер становится одним из наиболее влиятельных мыслителей Германии, главным вдохновителем движения "Буря и натиск", оказавшего большое влияние на Гете.

Основная работа Гердера "Идеи к философии истории человечества" (Т. 1-4, 1784-1791). Для Гердера история человека начинается с момента зарождения Вселенной. Человеческая жизнь невозможна без соотнесения ее с окружающим человеком миром природы. Главная особенность всех уровней мироздания заключается, по мнению Гердера, в том, что нижние его "этажи" подготавливают появление верхних. Природа в целом – телеологична, т.е. обладает внутренней целью. Цель эта состоит в том, чтобы создавать все более совершенные организмы. Гердер описывает последовательные этапы развития мира – от возникновения солнечной системы к возникновению Земли; от геологической стадии земной эволюции к появлению первых растительных существ; от растений к животным; от животных к человеку. При этом предшествующие стадии вполне реализуют 30 себя именно в появлении следующих стадий. Так, существование животных вполне оправдывает себя в человеке. Таким образом, в мире ничто не существует само по себе, обособленно. Всякий организм существует в качестве мостика для другого, более совершенного организма. И только в человеке природа обнаруживает себя полностью. Человек, согласно Гердеру, существует не для чего-либо другого, более высокого, но для самого себя. Он кульминация природы, вершина развития. Человек – самоцель. В его разумной, нравственной деятельности

аккумулируются все природные силы и возможности.

Правда, человек не является вершиной эволюции с самого своего появления в мире. Человек создает себя сам из природного материала. Человек культурное существо, т.е. существо образующее, воспитывающее себя. По мнению Гердера, "золотой век" человека не находится в начале человеческой истории, как считал Руссо. Вначале человек дик и некультурен; творение человека (самотворение) начинается позже. "Золотой век" человека впереди [29]. 29 См.: Стрелков В.И. Философия эпохи Просвещения // Философия: Учебник для вузов / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. М., 2003.

30 Гердер И.Г. Идеи о философии истории человечества // Гердер И.Г. Избранные сочинения. М.; Л., 1959. С. 243-244. Согласно Гердеру, "если бы человек все извлекал из себя самого и развивал это без связи с внешними предметами, то, правда, была бы возможна история человека, но не людей, не всего рода человеческого. Но наш специфический характер заключается именно в том, что, рожденные почти без инстинктов, мы только путем упражнения в течение всей жизни воспитываемся до уровня человечности, и на этом основывается наша способность как к совершенствованию, так и к порче и разложению..."

Мы можем при желании дать этому второму рождению человека, проходящему сквозь всю его жизнь, название, связанное либо с обработкой земли "культура", либо с образом света - "просвещение" [30].

Как природное существо человек неоднороден. В своем существовании он определяется географическими условиями его бытия. Однако географические условия являются только толчком для начала культурного процесса. Культурность человека - не природный продукт. Человек сам несет за нее ответственность. Тем не менее географическая среда создает предпосылки для различия рас. Расовые типы, согласно Гердеру, неизменны. Наиболее продвинутой, т.е. склонной к постоянному развитию расой, является европейская.

Социологический подход к изучению культуры рассматривает ее в контексте организации и образования жизни общества. Впервые понятие "социология культуры" было введено в социологическую науку М. Адлером. Под предметом социологии культуры он понимал изучение социальных факторов становления и функционирования культурных ценностей и норм, их воздействие на общество и социальное поведение человека. Однако в такой трактовке понятие "социология культуры" не получило широкого распространения в западноевропейской социологии. Основная причина заключалась в традиционной близости понятий общество и культура. Так, Л. Уайт считал, что социология не способна отделить культурное от социального. Социология, по Уайту, рассматривает культуру лишь как аспект социальных взаимосвязей, в то время как общество есть функция культуры. Поэтому социология не может сделать культуру предметом социального исследования как особого класса явлений. Основные аргументы критиков М. Адлера сводились к тому, что социология культуры подменяет понятие "социология".

Представители такого направления в социологии, как структурный функционализм, резко сузили предмет социологии культуры. Например, структурный функционализм Т. Парсонса базируется на принципе культурного детерминизма, согласно которому культура является основой развития и функционирования всех сфер жизнедеятельности общества [31].

31 Орлова И.Б. Социология культуры // Энциклопедический социологический словарь / Общая ред. Г.В. Осипова. М., 1995. С. 720. 32 Теоретик и социолог культуры Л.Г. Ионин, размышляя об особенностях социологического подхода к пониманию и исследованию культуры, обращается к понятию репрезентативной культуры, введенному современному немецким философом Ф. Тенбруком.

"Культура, - пишет Тенбрук, - является общественным фактом постольку, поскольку она является репрезентативной культурой, то есть производит идеи, значения и ценности, которые действительны в силу их фактического признания. Она охватывает все верования, представления, мировоззрения, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются людьми, либо пользуются пассивным признанием" [32]. Ионин развивает эту мысль: "Будучи репрезентативной, культура перестает быть феноменом, пассивно "сопровождающим" общественные явления, которые при этом протекают как бы вне и помимо культуры, объективно и независимо от нее. Репрезентативная культура репрезентирует, представляет в сознании членов общества все и любые факты, которые что-либо означают для действующих индивидов. И означают они для них только то и именно то, что дано в культурной репрезентации. Только это существует для членов общества и только в этом, то есть в культурной репрезентации, и существует общество" [33]. 32 Цит. по: Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 2000. С. 19.

33 Там же. С позиций социологического понимания культуры, Ионин спрашивает, как же репрезентативная культура относится к обществу, т.е. к социальной

структуре, институтам, системам статусов, понимаемым как жесткие объективные образования, которые вовсе не регулируются "мнениями", но, наоборот, служат рамками, принудительно регулируемыми отношениями между людьми? Ответ на этот вопрос будет таким: все эти жесткие социальные факты при всей своей очевидной жесткости являются именно фактами репрезентативной культуры, ибо они есть производное от идей, которые "действительны в силу их фактического признания". Если принять этот ответ, то можно сделать вывод, что все эти жесткие социальные факты являются не чем иным, как фактами культуры. При этом не возникает необходимости противопоставлять культуру и общество. Культурное видение и социальное видение – это просто два разных аспекта 33 видения одного и того же феномена. В любом эмпирическом явлении социальной жизни невозможно отделить "социальную часть" от "культурной части".

Другое дело, продолжает Ионин, что развитие и изменение всех этих жестких структур совершается при ведущей роли культуры. В общественном развитии культура первична; на каждом этапе развитие культуры связано с борьбой идей, т.е. с выдвиганием альтернатив, их обсуждением и активной поддержкой, либо с пассивным признанием одной из них в качестве объективно правильной. Став фактически действительной, эта альтернатива через поведение, ориентированное на ее поддержку, превращается из объективно правильной в просто объективную, т.е. в жесткий социальный факт, не переставая при этом быть фактом культуры [34].

Возвращаясь к определению репрезентативной культуры Ф. Тенбрука, Ионин отмечает, что ее главная характеристика заключается в том, что все представления, идеи, мировоззрения, убеждения, верования и т.п., которые входят в репрезентативную культуру, являются действительными в силу их признания. Другими словами, это те идеи, представления, верования, которые в совокупности составляют генеральное определение ситуации нашей жизни. Объективные структуры и институты, точнее говоря, наши представления об этих структурах и институтах как объективных вещах вкуче с нашими представлениями о характере этой объективности также входят в это определение, т.е. являются элементами репрезентативной культуры.

Если приведенное рассуждение справедливо, заключает Ионин, то социология как культурный анализ оказывается шире и масштабнее, чем объективистская, натуралистическая социология, ибо она предполагает не только объективное изучение социальных явлений и процессов, но и изучение предпосылок и условий этой объективности. При этом социология возникает и продолжает существовать как наука о культуре [35]. 34 Ионин Л.Г. Указ. соч. С. 20. 35 Там же. С. 36. *** Итак, моральные и духовные ценности, обычаи, нормы поведения, религиозные обряды, социальные связи и жизненный опыт, идеи, знания, вещи и технологии, профессиональное мастерство и многое другое создавали и продолжают создавать и составлять культуру человечества. На рубеже XIX и XX вв., в XX в. – в преддверии нового столетия и грядущего тысячелетия передовое человечество (носитель определяющей культуры) пережило череду кризисных потрясений, которые нанесли существенный удар сложившейся системе человеческой культуры. Культура проявила себя в свойственной ей роли "второй природы" – среды обитания человека и общества. В буре социокультурного кризиса эта среда прошла испытание на прочность. Испытание неизбежное и трагическое по своим последствиям. Современное человечество выросло из одеяний прежней культуры. Поэтому кризис западноевропейской культуры – это одновременно начало и диагноз. В этой связи культура Нового времени представляется в качестве некоего самостоятельного творческого существа, самотворящего творческого гения. Культура Нового времени зарождается в собственных недрах, развивается и развивает в себе свое иное (если проводить аналогию с абсолютной идеей Г.В.Ф. Гегеля) – цивилизацию (если оперировать терминологией О. Шпенглера).

В финале этой творческой драмы – социокультурный кризис. 1.4. Западная Европа – культурные трансформации
Кризис XX в. – как хамелеон – постоянно меняется, принимая новые облики. Иногда создается впечатление, что кризисная полоса миновала, и общество наконец обрело долгожданную стабильность. Но это неправда, кризис прячется, выжидает и нападает с совершенно неожиданной стороны. 35 Позже мы рассмотрим многообразие кризисных проявлений. Но прежде всего следует обратиться к тому действию, которое началось на рубеже XIX и XX вв. и было воспринято как кризис европейской культуры. Кризис культуры открыл кризисный марафон XX в. Исторически и традиционно он связывается с культурными трансформациями. Однако заметим, что трансформации эти отнюдь не ограничивались культурой в узкой трактовке этого понятия. Оповестив о конце эпохи Нового времени, кризис европейской культуры кардинально перестроил все сферы жизни Западной Европы, втянул

человечество в гигантский эксперимент, в поиски новой культуры и жизни. Социокультурный кризис рубежа XIX-XX вв. произвел существенные изменения в духовной атмосфере европейского общества, вызвал огромный интерес и отразился в творчестве писателей, художников, музыкантов, искусствоведов. В России реакцией на кризис стал серебряный век русской культуры, формирование философско-художественного комплекса.

Культурная жизнь Европы реагировала по-своему. Если в России наступает эпоха Русского Религиозного Ренессанса, то в Западной Европе – эпоха модерна.

Кризисное восприятие эпохи нашло отражение в художественной литературе рубежа XIX-XX вв. Как отмечают исследователи культуры этого периода, тема "исчезновения души", измельчания человека, призрачности, "неистинности" человеческого существования становится одной из ведущих тем в творчестве писателей второй половины XIX-начала XX в.: Г. де Мопассан, Г. Ибсен, Д. Голсуорси, Т. Манн, Р. Музиль и другие увидели и отразили кризисную сущность эпохи – конфликт уходящих приоритетов духовности и нарождающихся приоритетов массового общества. Не случайно роман Т. Манна "Будденброки" имеет подзаголовок: "История гибели одного семейства". Это гибель и распад целостного, органичного ощущения жизни на рубеже XIX-XX вв. 36 Распад целостного представления о мире обуславливал и распад единой системы художественной выразительности. Именно в это время появляются различные и, на первый взгляд, взаимоисключающие направления в разных видах искусства. Натурализм, импрессионизм, экспрессионизм, символизм и возникающие рядом с ними другие направления и школы, пересекались, проникая друг в друга, и создавали сложную синтетическую картину художественной жизни эпохи. Само художественное мышление становилось синтетическим, что может быть также оценено с противоположных сторон. Философский и художественный эклектизм, свойственный искусству рубежа веков, свидетельствовал о лихорадочных поисках новых духовных ценностей, новых идеалов, новых нравственных опор взамен рухнувших старых [36].

Культурный образ эпохи – это Вена в преддверии Первой мировой войны. Предвоенная Австрия – блистательная, пышная, амбициозная, бюрократическая, полная новых поисков, неопределенных предчувствий, висящая на волоске от выстрела в Сараево, начала мировой бойни, от кровавого месива, газовых атак и лазаретов. Сложная политическая обстановка не умеряла бурной художественной жизни, которой жила всегда "одержимая театром и музыкой" [37] Вена. 36 См.: Тишунина Н.В. Западноевропейский символизм и русская литература последней трети XIX века. СПб., 1994. С. 12-16.

37 Бруно Вальтер. Густав Малер. Новые устремления в театре, опере, литературе, во многом явившиеся отражением противоречивости эпохи, обсуждаются во вновь создающихся художественных, поэтических, театральных, музыкальных союзах. В них находят горячую поддержку идеи Малера и Рейнхарда. Вена открывает для себя Ибсена и Стриндберга. Устраиваются выставки Ван-Гога и Гогена.

Это время ознаменовано приходом нового художественного стиля. В европейских центрах он получал разные имена: Югендстиль, Арт нуво, Стило флореале, модерн. В Вене создателями этого стиля были художники и скульпторы, основавшие во главе с Густавом Климтом выставочное объединение "Сецессион". "Стиль Сецессион" (разрыв, уход) пронизывал все – от архитектуры и живописи до сумочек и почтовых открыток. "Се37 цессион" стремился осуществить идею единого художественного произведения, синтезирующего архитектуру, живопись, скульптуру, прикладное искусство, музыку [38].

Центром музыкальных новаций становится Новая венская школа (Neue Wiener Schule) – творческое содружество Арнольда Шёнберга и его венских учеников, в первую очередь Альбана Берга и Антона Веберна. Представители Новой венской школы пытались произвести переворот в музыкальном мышлении. Название школы было определено ее приверженцами, стремившимися показать, что Новая венская школа представляет явление, по своей значимости сопоставимое с венской классической школой. Новая венская школа являла собой яркое воплощение идей модерна в музыке. Первоначальной общей основой этой школы был атонализм. В начале 1920-х гг. Шёнберг на основе атонализма разработал метод двенадцатитоновой композиции, додекафонии, отказавшись от традиционной семитоновой диатонической системы, бросив вызов музыке классического периода [39]. 38 См.: Левина Т. "Вена на заре XX столетия" // Огонек.

39 Кремлев Ю.Л. Очерки творчества и эстетики новой венской школы. М., 1970. С. 50 Западная Европа по-разному реагировала на происходящие культурные трансформации, новые литературные, художественные течения, формы выразительности. Кто-то с восторгом встречал веяния новой жизни, новой культуры, нового искусства, кто-то воспринимал все это как "безрадостные эксцессы духовного порядка", которые стали нарушать вполне стабильный уклад

жизни европейского обывателя, беспокоили хорошо устроенный быт, вносили определенный диссонанс. Так, согласно Ю.Н. Солонину, "вычурное эстетство бросало вызов несомненным по своей пользе во мнении большинства положительным буржуазным добродетелям жизни, посягало на нравственные устои общества и церкви. Появились новые выражения и парадоксы, эпатажирующие общественное мнение сомнительными смыслами, прежде недопустимыми в публичном общении. Они рождались в периферийных социальных сферах, общение с которыми если не табуировалось полностью согласно критериям буржуазной 38 морали, то, во всяком случае, жестко регламентировалось. Поэты, художники, писатели все чаще становятся возмутителями общественной нравственности. Они вносят скепсис, третируют добродетели обеспеченного скромного существования, пророчествуют о человеке-герое грядущих времен" [40]. По свидетельству современников, реакция официальных кругов и венской публики на всякого рода "новшества" была в большинстве случаев отрицательной. Творчество поистине талантливых писателей не признавалось (Шницлер, Рильке становились известными в Вене лишь через берлинские издательства и театры). Гонениям цензуры подвергались пьесы Гауптмана. Почти не исполнялись произведения забытого Гуго Вольфа; далеко не всегда успех сопутствовал сочинениям Густава Малера. Впервые исполненное произведения Арнольда Шёнберга вызывали в зале буйное возмущение и недовольство [41]. Итак, триумф и трагизм, надежды и разочарования, победы и поражения как симптомы кризисной лихорадки сопровождали переход Западной Европы к постнововременной эпохе. Начало XX в. - переходное время в искусстве и жизни - неустойчивое, нестабильное, полное предчувствий и ожиданий. Это был канун больших перемен, преддверие новой жизни. "Закат Европы" - кризис традиционной культуры. Человечество обречено на поиски новой культуры. Оно боится и желает этого. 40 Солонин Ю.Н. Эрнст юнгер: образ жизни и духа // юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. СПб., 2000. С. 8-9.

41 Приведенные здесь данные о культурной жизни Вены рубежа веков см. в кн.: Stefan P. Grab in Wien. Berlin, 1913; Zweig S. Die Welt von Gestern. Wien, Bermann-Fischer, 1948. 1.5. Первая мировая война и самосознание европейской культуры

Страшное потрясение в умах современников вызвал характер Первой мировой войны. Эта война - поворотный этап в истории человечества, закономерный результат социокультурного кризиса на Западе. Она ознаменовала наступление нового периода истории - периода ожидания новой цивилизации. Мир подошел к рубежам нового общества, новой истории, нового человечества - эре глобальной экономики и глобальной политики.

Первой мировой войне и ее влиянию на современную историю посвящен огромный массив научной, художественной, публицистической литературы. Необходимо обозначить некоторые содержательные ориентиры, поскольку кризисное развитие XX столетия было во многом определено характером и результатами Первой мировой войны.

"Современный мир, - писал в конце 1915 г. русский философ Л.М. Лопатин, - переживает огромную историческую катастрофу, - настолько ужасную, настолько кровавую, настолько чреватую самыми неожиданными перспективами, что перед ней немеет мысль и кружится голова... В свирепствующей теперь небывалой исторической буре не только реками льется кровь, не только крушатся государства... не только гибнут и восстают народы, - происходит и нечто другое... Крушатся старые идеалы, блекнут прежние надежды и настойчивые ожидания... А главное, непоправимо и глубоко колеблется самая наша вера в современную культуру: из-за ее устоев вдруг выглянуло на нас такое страшное звериное лицо, что мы невольно отвернулись от него с недоумением. И поднимается неотступный вопрос: да что же такое, в самом деле, эта культура? Какая ее материальная, даже просто жизненная ценность?" [42].

42 Лопатин Л.М. Современное значение философских идей кн. С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. Кн. 131 (1). М., 1916 С. 2-3 Накануне Первой мировой войны и после нее в Европе и Америке широко распространялись умонастроения духовной растерянности и опустошения, ярко описанные в произведениях Т. Манна, Р. Музиля, Ф. Кафки, Э.-М. Ремарка, Р. Олдингтона, С. Фицджеральда, Г. Гессе и многих других писателей. По их произведениям мы вполне реально представляем послевоенную Европу и настроения людей, прошедших войну и вернувшихся жить... Война была окончена, начался новый период, обычно обозначаемый как эпоха потерянного поколения.

"Мы проиграли войну, - пишет Т. Манн в романе "Доктор Фаустус", - но ведь это означает нечто большее, чем просто проигранная кампания, это ведь на самом деле значит, что пропали мы, пропали наше дело и наша душа, наша вера и наша история" [43].

А что же произошло? Война была проиграна всеми, вместо трофеев, наград и

триумфа победителей Европа оказалась перед лицом утерянных иллюзий и надежд, распада моральных ценностей и утраты смысла жизни. Итоги войны сделали более отчетливым, явным ощущение возможного конца исторической эпохи, они породили апокалиптические настроения, общую неуверенность и тревогу. Как жить дальше, во что верить? Что ожидает человечество в будущем? Эти вопросы вышли на передний план [44]. 43 Манн Т. Доктор Фаустус. М., 1997. С. 224.

44 См.: Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. Можно ли жить в мире, лишенном высшего смысла и веры, в мире, представляющем внечеловеческую реальность, не имеющей ничего общего с нашими желаниями и нашим разумом? Рассуждения экзистенциалистов о том, что людям суждено жить заброшенными в этот космос, в эту историю, где нельзя найти ответа на вопрос о цели существования, стали вызывать повышенный интерес в обществе.

Послевоенная ситуация и возникающее мироощущение ярко описаны в небезызвестном сочинении А. Розенберга "Миф XX века": "Все нынешние внешние столкновения сил являются выражением внутреннего развала. Уже в 1914 году рухнули все государственные системы, хотя отчасти еще формально они продолжали свое существование. Но обрушились также и всякие социальные, церковные, мировоззренческие знания, все ценности. Никакой верховный принцип, никакая внешняя идея больше не владеют безусловно жизнью народов. Группы борются против групп, партии против партий, национальная идея против интернационального принципа, жестокий империализм против всеохватывающего. Деньги золотыми путями обвивают государства и народы, хозяйство, подобно кочевому стану, теряет устойчивость, жизнь лишается корней.

Мировая война как начало мировой революции во всех областях вскрыла трагический факт, что миллионы пожертвованных ей жизнью оказались жертвой, которой воспользовались силы иные, чем те, за которые полегли целые армии. Павшие на войне – это жертвы катастрофы обесценившейся эпохи, но вместе с тем... они и первые мученики нового дня, новой веры" [45].

Пережившая кризис в конце XIX столетия гуманистическая идеология уступает враждебной тенденции, позднее воплотившейся в различных формах тоталитаризма: идеям равенства и личного достоинства людей противопоставляются мистика стихийно-родового начала и мифология высшего, "сверхчеловеческого" индивида. Достаточно продолжить фрагмент из книги А. Розенберга, чтобы в памяти воскресли перспективы зарождающегося фашизма: "Кровь, которая умерла, вновь начинает пульсировать жизнью. Под ее мистическим знаком происходит построение новых клеточек немецкой народной души... история и будущее не означает отныне борьбу класса против класса, сражения между церковными догмами, а столкновение крови с кровью, расы с расой, народа с народом. Расовое понимание истории скоро станет самоочевидным знанием...

Однако понимание ценности расовой души, которая как движущая сила лежит в основании новой картины мира, еще не стало жизнотворческим сознанием. Душа – это внутреннее состояние расы, это – раса, понимаемая изнутри. И наоборот, это внешнее проявление души. Душа расы пробуждается к жизни, утверждается ее высшее достоинство... задачей нашего столетия стало создать из нового жизненного мифа новый тип человека" [46]. 45 Цит. по Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. СПб., 2000. С. 34-35.

46 Там же. 42 Французский писатель и философ Ален, принимавший участие в военных событиях, отразил свои военные впечатления в философском труде "Суждения" 1920-1930-х гг.

Ален (настоящее имя Шартль Эмиль-Огюст; 1868-1951) – французский философ, писатель, литературный критик, эссеист. Окончил Высшую нормальную школу, был профессором в Лицее Генриха IV. Ален оказал значительное влияние на преподавание философии во Франции, на творчество А. Моруа, А. Камю, Ж-П. Сартра. Философия для Алена – не строгая система, а рационально постижимая, всем доступная мудрость обретения счастья и человеческого достоинства в реальных условиях земного бытия. Человек дуалистичен, поскольку является духовно-телесным существом. Но, несмотря на изначальную раздвоенность человека, гармония духа и тела возможна, и в ее установлении – прямая задача философии как нужной всем практической мудрости. Моральное философствование Алена продолжает традицию гуманистов и моралистов XVI-XVIII вв. Основные произведения: Суждения. М., 2000; Elements de philosophie. P., 1941; Systeme des beaux-arts. P., 1948; Propos sur la religion. P., 1951; Lettres sur la philosophie premiere. P., 1955; Mars ou la guerre jugee. P., 1969; Propos. P., 1970. [Современная западная философия : Словарь. М., 2000. С.14-15.]

В бедствиях войны Ален видел нравственную деградацию общества,

хладнокровное пренебрежение к человеческой жизни (на современной войне и противника видят в лучшем случае лишь издали, через прорезь прицела, и жизнями собственных солдат оперируют как бездушными цифрами), забвение традиций разума, массовое и бессовестное извращение понятий о справедливости, долге и праве. И даже когда война закончилась, она не была изжита духовно, застряла в сознании людей. В переключенной по Версальскому договору Европе назревали новые конфликты, в разных ее странах стали возникать фашистские диктатуры, и Ален вновь и вновь предостерегает от культивируемой ими идеологии воинственного единства – в единстве действительно заключается сила, но только это сила тирана... [47]

47 См.: Зенкин С. Учитель здравого смысла // Ален. Суждения. М., 2000. С. 7. 43 В суждении "Дух войны" (1921) Ален обращает внимание на то, что война, факт не только нравственной деградации. Война приводит к интеллектуальной деградации, отупению. Человек, охваченный ложным ли, истинным патриотизмом, прежде всего стремится преодолеть свой страх перед войной, выдержать испытания, проявить свою твердую волю – во имя победы. Никакие разумные доводы не принимаются в расчет. Ален сравнивает войну с мифологической Горгоной, своим взглядом обращающей все живое в камень. "Поразмыслим над этим хорошенько. Есть ли у этих мужчин и женщин (участвующих и погибающих на войне. – Т.С.) политические воззрения, имеют ли они друзей в стане врага, подтвердили или опровергли их взгляды происшедшие события – это неважно: они заботятся не о том, чтобы думать, а, напротив, о том, чтобы ни о чем не думать; и, кажется, с нетерпением ждут даже самого непоправимого, грозящего уничтожить все, в том числе и пугающую их способность рассуждать" [48]. Ален замечает, что люди отправляются на войну "по велению справедливого мужского сердца, считая, что всякие рассуждения молено отложить до окончания войны". Из множества решений они выбирают самое опасное и не думают ни о чем, кроме того, чтобы им хватило мужества выдержать выбранное испытание; отказываются рассуждать, принимая на веру призывы политиков, тиранов, начальников всех родов (как их называет Ален). "Берегитесь, – призывает философ, – вот где реальная угроза милитаризации общества... Все революции, порождая войны, находили в них свой конец" [49].

Интересно характеризует свое юношеское восприятие Первой мировой войны Э. Фромм, философия которого во многом явилась отражением событий первой четверти XX в.: "Решающим событием, повлиявшим на мое становление, была Первая мировая война... Мне было 14 лет, когда разразилась война, в тот момент я мало что мог понять в войне и лишь спустя несколько лет начал серьезно изучать эти проблемы. И тогда для меня возник жгучий вопрос, который преследует меня по сей день: Как это возможно? Чтобы миллионы людей убивали друг друга 44 ради явно иррационалистических целей или из политических соображений, от которых каждый отдельный человек настолько далек, что сознательно никогда не стал бы жертвовать собой, и понадобилось четыре года совершенно бесчеловечной жизни, пока кончился этот кошмар. То есть как возможна война с политической и с психологической точек зрения? Какие мотивы движут человеком? Этот вопрос стал для меня тогда самым жгучим. Возможно, что он стал центральным для всей моей жизни и по сей день периодически всплывает в моем сознании" [50]. 48 Ален. Дух войны // Ален. Суждения. М., 2000 С 156.

49 Там же.

50 Фромм Э. Во имя жизни. // Человек и социокультурная среда. Сборник обзоров М., 1992. С. 221. 44 Среди первых констатаций кризиса европейской культуры известно восклицание Ф. Ницше – "Бог умер!". Человечество встретило XX в., утратив веру, под знаменами нигилизма и отрицания святынь. Чувство кризиса находит программное выражение в "Критике современности" ("Kritik der Zeit", 1913) Ратенау; там, в первый раз, всеобщая механизация жизни рассматривается как главная проблема современности. Годом позднее Гаммахер (Hammacher) в книге "Главные вопросы современной культуры" ("Hauptfragen der modernen Kultur") попытался выяснить исторические причины того положения, в котором оказалось европейское человечество. В 1917 г. Рудольф Паннвиц (Pannwitz) пишет "Кризис европейской культуры" ("Krisis der europäischen Kultur") [51]. Наконец, Освальд Шпенглер – провозвестник грядущего глобального кризиса, глобальной кризисной эпохи – создает свое эпохальное произведение "Закат Европы" (1918–1922).

51 См.: Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С 16. 46 2.1. Освальд Шпенглер: культура и цивилизация
Наш век начался под знаком Апокалипсиса, заметил один из западных футурологов, имея в виду появившуюся сразу после Первой мировой войны работу О. Шпенглера "Закат Европы" ("Untergang des Abendlandes", 2 тома, 1918–1922).

Освальд Шпенглер (1880–1936) – немецкий историк и философ, один из

теоретиков культуры XX в. В 1906–1911 гг. был учителем 46 математики и истории в одной из гимназий Гамбурга. С 1912 г. переселился в Мюнхен, где жил как свободный писатель. В "морфологии культуры" Шпенглера прослеживается влияние некоторых идей А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона. В наиболее значительном своем произведении, первом томе "Заката Европы", Шпенглер выдвинул концепцию культуры, оказавшую очень большое влияние на историко-культурологическую мысль XX столетия. В работах 1920–1930-х гг. Шпенглер переходит на экстремистские политические позиции, сближаясь с "революционным консерватизмом" и национал-социализмом. Однако в 1933 г. Шпенглер отклоняет предложение национал-социалистов о сотрудничестве. В последующем критика Шпенглером политики властей повлекла за собой распоряжение не упоминать его имя в политической печати. Умер 8 мая 1936 г. [См.: Культурология. XX век. Антология. М.: Юрист, 1995. С. 670.]

Для немецкого историка и философа Освальда Шпенглера "закат" был уже совершившимся фактом, который нуждался только в объяснении. Опираясь на обширный материал, накопленный к тому времени археологией, этнографией и другими науками, Шпенглер стремится раздвинуть горизонты традиционной исторической науки, определить место прежде всего западноевропейской культуры в истории человечества.

В основании его концепции лежала идея о цикличной смене замкнутых, независимых культур, каждая из которых "расцветает" изолированно от других и "умирает", осуществив все свои возможности.

Движение истории, ее логика рассматриваются Шпенглером как развитие и закономерные превращения (юность, расцвет, зрелость, упадок) предельно обобщенных культурно-исторических форм. Культура, по Шпенглеру, – это отличающее эпоху и, более того, создающее ее как целостность определенное внутреннее единство форм мышления и творчества, некая единая стилистика, запечатленная в формах экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Одна из важнейших проблем культурологии XX века – отношения культуры и цивилизации – в философии Шпенглера принимает характер непримиримой антиномии. Шпенглер выделяет в развитии культурно-исторического индивидуума 47 следующие фазы: мифосимволическую раннюю культуру, ме-, тафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, окостеневшую культуру, переходящую в цивилизацию. Весь цикл, согласно мыслителю, длится около тысячелетия [52]. Одной из таких умирающих культур Шпенглер объявил ту, к которой он сам принадлежал, – западноевропейскую "фаустовскую" культуру.

Правда, выдвинув мысль о роковой неизбежности гибели культуры, Шпенглер, в отличие от мифологических пророков, не имел в виду материальную катастрофу человеческого мира. По его мнению, приостанавливается только дальнейшее духовное развитие в рамках той или иной культуры, и остается лишь мертвая "цивилизация", которая является неизбежной судьбой и роком культуры. Она знаменует собой истощение творческих сил культуры. Культура опирается на религиозные и национальные корни, цивилизация по своей природе безрелигиозна и интернациональна. В центре культуры стоят философия и искусство, в центре цивилизации – техника, инженерное искусство, массовые зрелища и спорт. Закат Европы для Шпенглера – это и есть превращение старой европейской культуры с ее высоким искусством, философией и религиозностью в современную индустриальную цивилизацию. Разумеется, с воцарением последней история западного мира не кончается: цивилизации еще предстоит праздновать немало побед. Но ее достижения будут громоздиться на костях великой и священной культуры старой Европы. Шпенглеровская метафора об "огромном засохшем дереве в первобытном лесу", которое еще многие века может "топорщить свои гнилые сучья", наиболее точно отражает его представление о цивилизации и ее будущем [53]. 52 См.: Культурология XX век / Антология. М., 1995. С. 670.

53 См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой культуры. М., 1989. Что будет происходить с человеком? И этим вопросом задается продолжатель Гете и Ницше: "Важно ведь, в конце концов, не то, что люди поодиночке и как народ в целом – находятся в "форме", хорошо питаются и плодовиты, но для чего это нужно... Лишь тогда, когда с наступлением цивилизации начинается 48 ая отлив всего вообще мира форм, вперед выступают голые и навязчивые очертания ничем не прикрытого жизнеобеспечения: это время, когда прошлое речение о "голоде и любви" как движущих силах существования перестает быть постыдным, когда смысл жизни оказывается не в том, чтобы набраться сил для исполнения задания, но в счастье большинства, в спокойствии и уюте, "panem et circenses" [54], и на место большой политики приходит как самоцель экономическая политика" [55].

По мнению Шпенглера, кризис в культуре наступает тогда, когда ее душа осуществит всю совокупность своих возможностей в виде народов, языков,

религиозных учений, искусств, государств и наук. Вследствие этого культура вновь возвращается в объятия первобытной души. Однако протекание культуры не есть столь плавный, спокойный процесс. Это живое бытие есть страстная, напряженная борьба: внешняя – за утверждение ее власти над силами хаоса и внутренняя – за утверждение ее власти над бессознательным, куда этот хаос, собственно, и укрывается [56]. 54 Хлеба и зрелищ (лат.)

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

56 См.: Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики // Личность. Культура. Общество. С. 40. В конце книги Шпенглера есть такие слова: "Умирая, античный мир не знал, что он умирает, и потому наслаждался каждым предсмертным днем, как подарком богов. Но наш дар – дар предвидения своей неизбежной судьбы. Мы будем умирать сознательно, сопровождая каждую стадию своего разложения острым взором опытного врача". Этими словами можно было бы и начать саму книгу, в них отражена вся образность манеры изложения Шпенглера. Философ не создает понятийного аппарата для своей теории, он рисует картины. Шпенглер всматриваясь в темнеющие дали истории: бесконечное мелькание бесконечно нарождающихся и умирающих форм, тысячи красок и огней, разгорающихся и потухающих, свободная игра свободных случайностей. Но постепено за этими картинами начинает выступать второй план – более устойчивый. В гнездах определенных 49 ландшафтов (любимое слово Шпенглера) на берегу Средиземного моря, в долине Нила, в просторах Азии, на средневропейских равнинах рождаются души великих культур. Родившись, каждая из них восходит к своей весне и своему лету, спускается к своей осени и умирает своей зимой. Этому роковому кругу жизни внешней соответствует столь же роковой круг внутренней жизни духа. Душа каждой эпохи неизбежно совершает свой круг от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Противоположность культуры и цивилизации – главная ось всех шпенглеровских размышлений.

Культура – это могущественное творчество созревающей души, рождение мифа как выражение нового богочувствования – расцвет высокого искусства, исполненного глубокой символической необходимостью – имманентное действие государственной идеи среди группы народов, объединенных единообразным мироощущением и единством жизненного стиля.

Цивилизация – это умирание созидающих энергий в душе; проблематизм мироощущения; замена вопросов религиозного и метафизического характера вопросами жизненной практики. В искусстве – распад монументальных форм, быстрая смена чужих входящих в моду стилей, роскошь, привычка и спорт. В политике – превращение народных организмов в практически заинтересованные массы, господство механизма и космополитизма, победа мировых городов над деревенскими далями и т.д. Таким образом, цивилизация представляет собой, по Шпенглеру, неизбежную форму смерти каждой изжившей себя культуры. Смерть мифа в безверии, живого творчества в мертвой работе, космического разума в практическом рассудке, нации в интернационале, организма в механизме. Судьбы культур аналогичны, но души культур бесконечны. Каждая культура, словно Сатурн кольцом, опоясана своим роковым одиночеством. "Нет бессмертных творений, – пишет Шпенглер, – последний орган и последняя скрипка будут когда-нибудь расщеплены; чарующий мир наших сонат и наших трио всего только несколько нами, но и не только для нас рожденный, замолкнет и исчезнет. Высочайшие достижения Бетховенской мелодики и гармонии 50 токажутся будущим культурам идиотическим карканьем странных инструментов. Скорее, чем успеют истлеть полотна Рембрандта и Тициана, переведутся те последние души, для которых эти полотна будут чем-то большим, чем цветными лоскутами.

Кто понимает сейчас греческую лирику? Кто знает, кто чувствует, что она значила для людей античного мира?" [57].

57 Цит. по: Степун Ф.А. Освальд Шпенглер и Закат Европы // Бердяев Н.А., Букшпан Я.М. и др. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 13 Никто не знает, заключает Шпенглер, никто не чувствует. Нет никакого единого человечества, нет единой истории, нет развития, нет и прогресса. Есть только скорбная аналогия круговращения от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Можно проводить параллели между теорией Шпенглера и идеями мифологических и реальных прорицателей древности, в частности автора христианского Апокалипсиса. Шпенглер почти не сомневался, что его суждения знаменания свыше, позволившие ему проникнуть в тайну "клоняющейся к концу душевной стихии". Как многие до и после него, он находил подтверждение своим представлениям о "неизбежном конце" в последовательном падении древних цивилизаций – Древнего Египта, Вавилона, Рима и т.д. Своеобразие Шпенглера состояло в том, что он не был похож на романтика, обращенного вспять и тоскующего по старой умирающей культуре. Он стремился мыслить в контексте

своего времени, он был готов принять законы жизни и ценности цивилизации, правда, не все. Устойчивая социальная иерархия и аристократизм, свойственные эпохе культуры, на стадии цивилизации должны смениться уравниванием людей и демократическими формами политического устройства. Но порядки, наступившие в послевоенной Веймарской Германии, хотя и соответствовали внешне этой шпенглеровской мысли, не вызвали у него сочувствия.

Рассуждения Шпенглера о закате Европы встретили повышенный интерес в обществе, среди широкого круга людей, которые нашли в его идеях отзвук собственных предчувствий и тревог, порожденных войной и последовавшими за ней революциями. Книга стала бестселлером и серьезно повлияла на духовную атмосферу Германии времен Веймарской республики. Мысли Шпенглера нашли понимание также и в других странах, в том числе и в тех, где почвы для особого пессимизма, казалось, не было. Пожалуй, только американские философы, занятые в это время в основном развитием идей прагматизма, значительно позже и лишь отчасти восприняли пессимистические настроения своих западноевропейских коллег.

2.2. Георг Зиммель: конфликт современной культуры

Одну из первых фиксаций кризисного состояния культуры можно найти у Георга Зиммеля. Зиммель Георг (1858-1918) - немецкий философ и социолог, один из главных представителей поздней "философии жизни", основоположник так называемой "формальной" социологии. С 1901 г. экстраординарный профессор Берлинского, с 1914 г. - профессор Страсбургского университетов. Различают три этапа духовной эволюции Зиммеля. Первый - натуралистический - связан с воздействием на мыслителя таких философских направлений, как прагматизм, социал-дарвинизм, спенсеровский эволюционизм. Второй этап - неокантианский, в центре внимания - ценности и культура. Источник творчества - личность с ее априорно заданным способом видения. В соответствии с формами видения возникают различные "миры" культуры: религия, философия науки, искусство и др. - каждый со своеобразной внутренней организацией, собственной уникальной "логикой". Индивид живет в нескольких мирах, и в этом - источник его внутренних конфликтов, имеющих глубинные основания в "жизни". Идея "жизни" разработана Зиммелем на третьем, итоговом этапе его творчества. Жизнь реализуется в самоограничении посредством ею же самой создаваемых форм. На витальном уровне эта форма и граница и смерть; смерть не приходит извне, жизнь несет ее в себе. На "трансовитальном" уровне жизнь преодолевает собственную самоограниченность, образуя "более-жизнь" и "более-чем-жизнь" относительно устойчивые образования, порожденные жизнью и противостоящие ей в ее вечной текучести и изменчивости. "Более-жизнь" и "более-чем-жизнь" представляют собой 52 формы культуры. На этом пути "философия жизни" у Зиммеля трансформируется в философию культуры. [См.: Культурология. XX век Антология. М.: Юристъ, 1995. С. 668.]

Философия культуры Зиммеля вобрала в себя традицию философии жизни от Шопенгауэра и Ницше до Дильтея и Бергсона. В его построениях проявляется также влияние гегелевского идеализма с его диалектическим пониманием исторического развития.

Концепцию кризиса европейской культуры Зиммель выстраивает, исходя из следующего понимания ритма культурного развития: жизнь постоянно порождает новые культурные формы, которые окостеневают, становясь тормозом дальнейшего развития жизни, а потому "сносятся" ею и заменяются новыми формами, обреченными пережить ту же судьбу. В этом движении воплощается целый ряд конфликтов: содержания и формы, "души" и "духа", "субъективной" и "объективной" культур. В осознании неизбежности этих конфликтов и состоит "трагедия культуры".

Этот хронический конфликт культуры и жизни был описан Зиммелем уже в 1900 г. в работе "Философия денег", но в это время он еще не сделал далеко идущих выводов относительно деструктивных перспектив его развития. В работах более позднего периода - "Понятие и трагедия культуры", "Конфликт современной культуры" (1918) - он уже более ясно представляет специфику этого социального феномена. В современной ситуации конфликт культуры обретает, по Зиммелю, уникальное содержание: своеобразной чертой нашей культуры, подчеркивает он, стало то, что жизнь, стремясь воплотить себя в культурных явлениях и формах, обнаруживает вследствие их несовершенства основной мотив - борьбу против всякой формы вообще, т.е. борьбу против культуры как таковой. В результате этого крушение современной культуры может оказаться грандиозным и несопоставимым по своим масштабам со всем происходившим в предшествующие периоды истории. 53 Анализ культурной ситуации, по мнению Зиммеля, выявляет "решительное ее отклонение от прежних путей. Жажда новых форм разрушила старые, хотя сокровенный мотив может быть усмотрен даже тогда, когда создаются новые формы, в принципиальной вражде

против того, что в течение последних десятилетий мы живем уже вне всякого господства идеи в противоположность средневековью, Возрождению, эпохе Просвещения XVIII столетия и... Если задать вопрос современному представителю образованных кругов, под господством какой идеи он, собственно, живет, таковой, наверное, ответил какой-либо специальной ссылкой на свою профессию. Но едва ли бы нам пришлось услышать что-нибудь об идее культуры, захватывающей и эти круги целиком и определяющей их специальную деятельность" [58].

Согласно Зиммелю, конфликт культуры и жизни не проходит бесследно. Правда, в современном обществе связи между прошлыми и последующими культурными формами оказались столь основательно разрушенными, что на поверхности осталась лишь бесформенная сама по себе жизнь, стремящаяся заполнить образовавшиеся пробелы. В результате этого культура стала восприниматься как некая условная, необязательная сфера бытия. Культурная целостность оказались окончательно подорванными. Ткань культуры начала расплзаться, порождая чувство оголенности существования [59]. 58 Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Культурология. XX век. М., 1995. С. 383.

59 Там же. Примечания. С. 398. Как социолог, Зиммель дал также и более детальную критику современного ему буржуазного образа жизни. Для последнего характерно растущее отчуждение человека от формализующихся социальных связей и культурных феноменов. Только в индивидуальной сфере сохраняется способность жизни к творчеству и автономии, поэтому в таком отчуждении проявляется и возможность определенной свободы. В целом же философия культуры Зиммеля и его диагноз кризиса культуры отличались достаточно общим, абстрактным характером. 2.3. Теодор Лессинг: противоборство "духа" и "жизни"

Теодор Лессинг (1872-1933) - немецкий философ, культуролог и публицист. Родился в семье врача, получил прекрасное образование, имел две докторские степени: по медицине и философии. Идеиные истоки его творчества восходят к философии Шопенгауэра и Ницше, которой Лессинг не видел достаточно убедительных альтернатив в современной ему культурной ситуации. События Первой мировой войны оказали серьезное влияние на Лессинга как культуролога. Утрата иллюзий и разочарование нашли выражение в его работах "Философия как действие" (1914), "История как осмысление бессмыслицы" (1919), "Европа и Азия" (1919), "Проклятая культура" (1921), которые содержат оригинальную концепцию кризиса европейской культуры, пронизанную духом глубокого пессимизма. Спасаясь от фашизма, Лессинг эмигрировал в Чехословакию, где погиб от рук неизвестных убийц. [См.: Культурология. XX век/Антология. М.: Юрист, 1995. С. 669.]

Культура, по мысли Лессинга, возникает и развивается как прогрессирующее доминирование "искусственного" начала (духа) над спонтанным "естественным" состоянием (жизнью): "когда мы говорим о культивировании растений и животных, о культуре земледелия или тела, мы всегда подразумеваем одно и то же: рациональный уход и управление, подавление природного и инстинктивного, победу духа над жизнью" [60].

60 Lessing T. Die verflochte Kultur. Munchen, 1921. S. 11. Это положение, распространяемое Лессингом на всю историю человечества, наиболее зримо проявляет себя в буржуазной культуре с ее духом рационализма и утилитаризма. Западное буржуазное общество подводит природное, жизненное начало к полному истощению. Культура извращает природу, превращает ее в мертвый механизм. Причем процесс этот, по мнению немецкого философа, приобрел необратимые черты, поэтому пессимизм - единственно возможное продуманное отношение к создавшейся жизненной ситуации. 55 Рассматривая современное ему общество, Лессинг видит в нем прежде всего преобладание искусственных и рационализированных связей и институтов над теми "общностями", которые сложились как естественные формы совместного проживания людей. Как трагический процесс Лессинг описывает вторжение в эти органические общности упорядочивающего и рационализирующего духа, под влиянием которого происходит атомизация общества и возникновение организаций, в которых одни индивиды легко заменяются другими: "Любое общество распадается на независимые Я в той степени, в какой оно превращается в целесообразно огосударственное и машиноподобно организованное социальное образование. Организованное и органическое всегда различается тем, что в искусственно созданных структурах отдельные элементы при определенных условиях взаимозаменяемы, в живых же организмах элементы незаменимы" [61].

61 Lessing T. Philosophie als Tat. Guttingen, 1914. S. 202. Тенденцию индивидуализации социальной жизни и подчинения ее искусственным социальным институтам Лессинг связывает с историей западного христианства и возникающего в его лоне капиталистического общества. Хотя он и признает,

что общество такого типа представляет собой качественно более сложное образование, чем род и семья, однако не считает, что оно является более ценной и высокой формой жизни. Об этом свидетельствует безудержное распространение в буржуазном обществе стремления к успеху и наживе, поощрения в общественном мнении карьеризма и конформизма. В этом обществе все отношения людей пронизаны завистью, лицемерием, стремлением к подавлению и насилию. Причем все это приобретает институционализированные формы, поскольку вполне соответствует природе порождающего все эти феномены общества.

В чем же Лессинг видит выход из кризиса? В культуре Запада он уже не находит основ для этого. Даже религиозный фундамент западной культуры не годится для этой цели, поскольку, с точки зрения Лессинга, и капитализм, и взаимосвязанные с ним наука и техника являются порождениями христианского мировоззрения. Поэтому он обращает свой взор на Восток. Хотя Азия уже затронула западная цивилизация, восточное мировоззрение (и прежде всего буддизм) сохранили то примирение духа и жизни, которое безвозвратно утратил Запад. Философ не был, конечно, столь наивным, чтобы считать, что западные общества могут отказаться от своего типа цивилизации. "Паломничество на Восток" он рассматривал как переориентацию сознания, происходящую в отдельных личностях. Прежде всего, нужно отказаться от атомизма и индивидуализма, которые пронизывают все – от практической жизни и экономического поведения до морали и философских систем. В западном мире все является лишь отражением самоутверждающегося Я: "Бытие – Я, Бог – Я. Действительность – Я. Так мыслят в Западной Европе. В Азии же действительность представляет собой общину и образ" [62]. Восточным началам и прежде всего буддизму под силу обновить ветшающую европейскую культуру, примирить человека с природой и с самим собой. 2.4. Альфред Вебер: судьба Европы

На вопрос о судьбе Европы пытался ответить Альфред Вебер, немецкий социолог и теоретик культуры. В 1924 г. в Берлине был опубликован сборник его статей "Германия и кризис европейской культуры", в котором, по словам самого автора, он подвел итоги своих многолетних размышлений о судьбе Европы после Первой мировой войны.

Вебер Альфред (1868-1958), родился в Эрфурте. Брат Макса Вебера. Учился в Бонне, Тюбингене и Берлине. Степень доктора философии А. Вебер получил в 1897 г., с 1899 г. – приват-доцент национальной экономики в Берлинском университете, в 1904- 1907 гг. – ординарный профессор в Праге, с 1907 г. – в Гейдельберге. После прихода к власти национал-социалистов отошел от преподавательской деятельности и целиком посвятил себя научным занятиям. В этот период были созданы важнейшие труды А. Вебера в области социологии культуры. [См.: Культурология. XX век : Антология. М.: Юристъ, 1995. С. 658).]

62 Lessing T. Europa und Asien. Munchen, 1939. S. 345. 57 В поисках собственной культурсоциологической концепции А. Вебер испытал влияние многих идейных источников, но прежде всего заметно влияние философии Ф. Ницше и О. Шпенглера. Как отмечают исследователи творчества Вебера, "некоторые из идей шпенглеровского "Заката Европы" были предвосхищены им в ходе его ранней идейной эволюции, – что вполне вероятно, если учесть общность ницшеанской составляющей в мировоззренческой родословной обоих социальных мыслителей... он (А. Вебер. – вставл. мной. – Т.С.) ощутил в авторе "Заката" родственную душу – человека, который, следуя за Ф. Ницше, попытался "операционализировать" традиционную философию истории, используя ее в целях социокультурной диагностики для распознавания роковой болезни "современности" – эпохи, в которую довелось жить и творить ему самому. Это была операция, с помощью которой эксплицировалась изначальная (хотя и не всегда и не всеми мыслителями декларируемая) интенция любой философии истории скончавшегося XIX и начинавшегося XX века. Тем самым Шпенглер, не только не скрывавший этой главной интенции своего культурфилософского построения, но и готовый пожертвовать ради нее исторической "аутентичностью", некоторым образом осуществил давнишний замысел А. Вебера, подспудно вызревавший у того под влиянием Ницше" [63].

63 Давыдов Ю.Н. Альфред Вебер и его культурсоциологическое видение истории // Вебер А. Избранное: кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 540, 467-548. Свою концепцию культуры А. Вебер впервые изложил в работе "История культуры как культурсоциология" (1935). В основе его теории культуры три исходных постулата, в качестве которых он избирает три составляющих тотального исторического процесса: культурный, цивилизованный и собственно социальный. Культура выполняет в нем смыслообразующую роль. Цивилизация которую А. Вебер, в отличие от О. Шпенглера, рассматривает не как нисходящую фазу эволюции каждой из культур, а одно из трех изначальных определений исторического процесса – обеспечивает преемственность и

поступательный процесс, осуществляемый непрерывным развитием техники и науки, уходящей в нее своими корнями. Наконец, социальный аспект истории является собой ее телесную фактуру – тот самый материал, из которого она "выстраивается" в процессе жизнедеятельности людей, приводящих ее в движение, чаще всего не представляя, куда течет этот социально-исторический поток и какое место в нем занимают они в каждый данный "миг" его течения. В этом своем качестве телесной субстанции истории социальность выполняет роль связующего звена в системе "культура – цивилизация" и в тоже время является условием возможности этой связи [64]. Там же. С. 546. Но мнению А. Вебера, уже задолго до начала Первой мировой войны ясно обнаружилось глубинные проблемы, порожденные XIX столетием. Наряду с высоким совершенством его технических и интеллектуальных достижений, интенсивным становлением новых возможностей и форм деятельности выявилась напряженность жизненного пространства, на котором все это создавалось. Система европейской гармонии до последней трети XIX в. находилась в безграничном поле силового воздействия. Но это внутреннее равновесие было возможно до тех пор, пока Земля практически не имела границ. Но вслед за окончательным освоением земного шара и заполнением его массами европейцев, его вовлечением в технизированную систему европейского хозяйствования и обращения товаров, за этим кратким, отмеченным уже печатью духовного измельчания и материалистичности заключительным периодом, примерно в 1880 г. наступило пробуждение на как бы уменьшившемся земном пространстве, на котором повсюду сталкивались экспансионистские тенденции, даже там, где раньше они не знали препятствий, а именно за пределами Европы.

"Было бы слишком просто, – пишет А. Вебер, – назвать это время лишь периодом перехода от свободной, экспансионистской конкуренции к монополизации и перераспределению, слишком поверхностно объявить его эрой империализма, стремящегося к переделу мира с позиции силы. Но как бы то ни было, столкнувшись с выросшими до гигантских размеров экономическими силами в борьбе за передел мира и рынков сбыта, побудив государство стать вспомогательным средством проведения такой политики, выдвинув на передний план в государстве и межгосударственных отношениях материальные интересы, эта эпоха привела к таким последствиям, которые сегодня, внешне господствуя над миром, определяют также внешнюю и внутреннюю судьбу прежних европейских силовых центров" [65]. Но потребности такой борьбы передали материальные силы в руки государства, помогли этим силам одержать над ним верх и подчинили государство и общественную жизнь материальным интересам. А это, продолжает Вебер, затронуло не только государственную, но и духовную жизнь Европы. По мере того как материальное начало побеждало и борьба за его интересы приобретала решающее значение, исчезала вера в достижение гармоничного равновесия, и общая субстанция европейского духа начала расплываться и исчезать.

65 Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология. XX век. М., 1995. С. 286. Выход из создавшегося положения философ видит в новой организации и восстановлении динамики европейского духа. Но как это может произойти, ему еще не вполне ясно. Прежде всего следует понять внутреннее содержание того, что нужно отстаивать и восстанавливать. Мы должны знать, отмечает Вебер, как в условиях по-новому организованной Европы мы должны использовать ее духовный потенциал, на котором она до сих пор основывалась; как следует поступить с динамической энергией европеизма, его стремлением к бесконечности, с которым он появился на свет в облике романо-германской Европы. Невозможно и не нужно избавляться от этих динамических свойств европейской сущности, сколь бы разрушительно они ни действовали в этом кризисном контексте. Иначе жители Европы перестали бы быть европейцами, оставаться самими собой.

Европейцы могут сосуществовать друг с другом и с иными историческими общностями в новых условиях земного пространства и бытия только в том случае, если им удастся придать названным свойствам и силам такое направление, содержание и формы, в которых они перестали бы оказывать разрушительное влияние вовне, но и, будучи обращены внутрь, не разорвали бы их самих. Это станет возможным, считал А. Вебер, если удастся установить приоритет духовного начала над внешними силами, помня при этом об открытых эпохой гармоничного развития Европы закономерностях и правилах уравнивания сил, пусть даже способы применения и реализации этих закономерностей и правил окажутся иными. Главное – сделать духовное начало, то, что превыше всего, столь сильным, чтобы оно вновь направляло ход развития. Но это может произойти только тогда, когда европейцы сумеют обратить внутрь склонность к внешней экспансии, преобразовать стремление к бесконечности из внешнего во внутреннее свойство. Это не означает попытки превратиться из людей деятельных, активных в пустых мечтателей, отвлеченных

метафизиков, тяготеющих к саморефлексии. Это поворот к углублению и непрерывному совершенствованию того, с чем каждый народ приходит в мир как духовная целостность, и одновременно в своей культурной особенности. Прояснить эти несколько абстрактные и, как вскоре выяснилось, неосуществимые прогнозы о выходе Европы из духовного кризиса помогает общая концепция социального развития А. Вебера, в которой он выделяет три аспекта, или три сферы.

Социальный процесс – это сфера социально-экономических отношений, область государства и политики, в которых выражаются волевые и властные силы человека. Это сфера "реальной социологии", отражающей базисные процессы существования и развития общества. Цивилизационным процессом ученый обозначает область науки и техники. Эта сфера развивается прогрессивно, и в понимании ее немецкий социолог согласен со своим знаменитым братом, Максом Вебером, подчеркивавшим роль "прогрессивной рационализации мира". Научно-техническая сфера транскультурна, ее достижения могут легко передаваться от одной культуры другой. Духовное ядро исторических и национальных форм жизни составляет культурная сфера. ⁶¹ Это мир идей, символов, мифов, он индивидуален, неповторим по своей сущности. Сфера культуры развивается по непредсказуемым и неповторимым путям, – суть эманация творческой воли, соединяющая людей с вечными и таинственными началами мирового бытия.

Именно состояние этого духовного ядра вызывает у А. Вебера тревогу. Экономика, политика и инструментальный разум цивилизации заслонили и отвратили людей от культурного движения, в результате чего европейское общество сбилось с предназначенного ему пути. Соответственно и выход из кризиса философ предлагает искать в обновлении, новом понимании издавна присущей европейцам культурной идеи: "Смысл этого может состоять только в том, чтобы признать духовные силы постоянно обновляющимися... признать духовные силы не для того, чтобы ввергнуть во всеобщий хаос все европейские нации и тем самым Европу, но, напротив, для того, чтобы они оказались в состоянии достойно осуществить свою задачу – вернуть Европу европейцам и каждый европейский народ – самому себе, чтобы они все время заново обретали себя в дальнейшем ходе истории. Такова цель, которую ставит перед нами сегодняшний европейский кризис" [66].

Так или иначе, Вебер видел возможность преодоления кризиса европейской экономики и культуры. "Я верю в возрождение прежней динамики духовного развития. Европа опять восстанет из войн", – писал он во введении к сборнику "Германия и кризис европейской культуры".

⁸⁶ Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология. XX век. М., 1995. С 295. 2.5. Йохан Хейзинга: прогрессирующее разложение культуры

В своих оценках кризисных ситуаций историки обычно проявляют определенную сдержанность и мудрость, поскольку из опыта своих профессиональных занятий они знают, что человеческая жизнь далека от совершенства, что общества нередко переживали трудные времена и тем не менее находили выходы из них. Пожалуй, таков общий тон появившейся в 1935 г. книги знаменитого нидерландского историка Йохана Хейзинги "В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи". Хейзинга знаменит прежде всего своим замечательным исследованием "Осень Средневековья" и блестящей работой по философии культуры "Номо луденс" (1939), однако тревожная ситуация предвоенного времени заставила его оторваться от академических тем и написать работу по злободневным проблемам. Любопытно, что его книга о диагнозе эпохи стала своего рода бестселлером: за несколько предвоенных лет она переиздавалась семь раз и была переведена на многие европейские языки. Хейзинга Йохан (1872–1945) – нидерландский историк и теоретик культуры. Родился в Гронингене. С 1891 г. изучал новую филологию в Гронингене и Лейпциге, в 1897 г. сдал экзамены в Гронингене. С 1897 по 1905 г. был учителем истории в Гаарлеме. В 1903 г. защитил в Амстердамском университете диссертацию по литературе и истории культуры древней Индии, а в 1905 г. стал профессором отечественной и всеобщей истории в Гронингенском университете, а с 1915 по 1942 г. в Лейденском университете. В 1929–1945 гг. состоял руководителем отделения литературы в Гаагской академии наук. Член международного комитета Лиги Наций по вопросам культурного сотрудничества. Хейзинга внес много нового в понимание предмета и метода исторической науки. Тематика исследований Хейзинги (миф, роль фантазии в истории цивилизации) сближает его с такими мыслителями, как Марсель Мосс и Леви-Строс. Обращение к социальной психологии, исследование ментальности средневековой жизни позволяют видеть в нем непосредственного предшественника школы "Анналов" во французской историографии. Для Хейзинги характерен интерес к переломным, "зрелым и надламывающимся" эпохам, где сталкиваются традиции с обновленческими тенденциями в жизни общества

(например, Реформация, Ренессанс, ситуация в Нидерландах в XVII в.). Не без влияния Шпенглера Хейзинга обращается к проблеме типологизации культур, морфологическому анализу культурно-исторических эпох. Он изучает утопии в истории цивилизации – эти "вечные темы" мифа ровой культуры (мечта о "золотом веке", буколический идеал возврата к природе, евангельский идеал бедности, коренящийся в древнейших пластах культуры рыцарский идеал, идеал возрождения античности и др.). [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 488.]

Как и другие мыслители, Хейзинга фиксирует прогрессирующее разложение культуры, отмечает, что мир живет в ожидании катастрофы. Однако уже в начале своей книги он указывает, что очень многие люди не утрачивают надежды, что они готовы сообща трудиться над сохранением культуры. Но для этого нужно ясно представлять себе, какие именно болезни охватили европейскую культуру, что именно в ней нуждается в защите и что в обновлении. "Если эта цивилизация будет спасена, если она не потонет в веках варварства, но, сохранив свои высшие ценности, доставшиеся ей по наследству, перейдет в обновленное и более прочное состояние, тогда совершенно необходимо, чтобы ныне живущие отдавали себе отчет в том, насколько далеко зашла угрожающая этой цивилизации порча" [67].

67 Хейзинга Й. Номо ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 245-246.

64 Хейзинга отдает должное Шпенглеру. Именно его "Закат Европы" послужил сигналом для множества людей к осознанию серьезнейших пороков и недугов, охвативших западную культуру. Однако он полагает, что "мрачная теория" Шпенглера дает неточную картину происходящих событий. Причину этого историк видит в том, что шпенглеровская схема перехода от культуры к цивилизации уходит корнями в "наивный романтизм". По его мнению, "тот путь, которым шла последние семнадцать лет западная культура со времени выхода в свет шпенглеровско-го "Untergang des Abendlandes" ("Закат Европы"), совсем не похож на тот, который должен был привести ее к периоду Zivilisation. Во всяком случае, хотя общество и развивалось в этом направлении, повышая техническую точность и холодное исчисление ожидаемого результата, но в то же время человеческий тип становился все менее дисциплинированным, все более подверженным эмоциональной реакции. Можно было бы скорее сказать, что мир являет собой картину шпенглеровской Zivilisation плюс изрядная толика безумия, обмана и жестокости, соединенных с сентиментальностью, которой он не смог предугадать" [68].

68 Там же. С. 354. Чтобы поставить свой собственный диагноз духовным недугам эпохи, Хейзинга попытался последовательно зафиксировать те деструктивные процессы, которые охватили различные уровни и сферы европейской культуры. Он начинает с ее высших этажей – с науки и философии. Здесь его прежде всего тревожит резкое снижение рационально-критических установок и прогрессирующая утрата способности к различению истины и лжи. Яркими симптомами этого являются распространение и успех у публики всевозможных расовых и геополитических теорий, шумливая активность немецкой философской антропологии, популярная психоаналитическая литература, выдающая себя за серьезные исследования.

Это нашествие псевдонауки, псевдофилософии, а то и просто вульгарных суеверий, получившее к тому же такие новые технические средства распространения, как массовые газеты и радио, погружает общество в нарастающий океан болтовни, поверхностных, но опасных "учений" и "концепций", отравляющих и деморализующих сознание людей.

Хейзинга обращает внимание также на внедрение в культуру таких деструктивных и идущих в конечном счете от философии представлений, как примат практики и воли над разумом, культ жизни в ее непосредственно-витальных формах, превознесение идеалов героизма и борьбы над трезвым расчетом и толерантностью. Своего рода кульминации это достигает в "культе солдата" и тоталитарного коллективизма, который проповедовали теоретики правого радикализма в Германии.

Суммируя свой обзор болезней культуры, Хейзинга пишет: "Мы переживаем сейчас самую серьезную полосу – целый комплекс опасностей угрожает нашей культуре. Культура находится в состоянии ослабленного иммунитета против инфекции и интоксикации – состояние, сравнимое с опьянением. Дух расточается впустую. С поступательным движением культуры 65 неудержимо девальвируется слово (эта разменная монета мысли), распространяясь все легче и во все возрастающих масштабах. Прямо пропорционально обесценению печатного или устного слова растет безразличие к истине. По мере того как иррациональная позиция духа завоевывает пространство, границы ложных концепций в любой области раздвигаются до обширной зоны. Немедленная гласность, подстрекаемая меркантильным интересом и погоней за сенсацией, раздувает простое несходство мнений до масштабов национального бреда. Идея дня требует сиюминутной реализации. Между тем великие идеи утверждали себя

в этой жизни всегда очень медленно. Над всем миром висит облако словесного мусора, как пары асфальта и бензина над нашими городами. Сознание ответственности, на первый взгляд усиливается лозунгами героизма, оторвалось от своих корней в личной совести и поставлено на службу коллективизму, любому коллективному образованию, стремящемуся возвести свой ограниченный взгляд на мир в канон спасительного учения и навязать свою волю" [69].

Переживаемые культурой катаклизмы Хейзинга не без некоторых колебаний обозначает как ее "варваризацию": "Под варваризацией можно понимать культурный процесс, в ходе которого достигнутое духовное содержание самой высокой пробы исподволь заглушается и вытесняется элементами низшего содержания... Бастионы технического совершенства, экономической и политической эффективности ни в коей мере не ограждают нашу культуру от сползания в варварство. Варварство тоже может пользоваться всеми этими средствами. Оснащенное с таким совершенством, варварство станет только сильнее и деспотичнее" [70]. 69 Хейзинга Й. Указ. соч. С 349.

70 Там же. С. 350-351. Вытеснение рациональности мистикой, подлинной науки - псевдонаукой и современной магией, логоса - мифом вызывает у Хейзинги острое чувство тревоги. В отличие от многих социальных теоретиков того времени, он не верит, что цивилизацию можно спасти с помощью решительных и тотальных конструктивистских проектов, вроде социалистического планирования или же германского "упорядочения". Они способны лишь усугубить новое варварство и окончательно подорвать основы европейской культуры. Опираясь на свое знание мировой истории, Хейзинга считает, что развитая культура может существовать лишь на базе принципов индивидуальной инициативы и ответственности, частной собственности и свободы мышления и действия: "Внимательный анализ показывает, что все известные нам высокие культуры прошлого (относительно государственного коммунизма в древнем Перу нет бесспорных данных) строились на этих основах" [71].

71 Там же. С 360. Нетрудно догадаться, что на тех немногих страницах, на которых Хейзинга набрасывает свое понимание путей выхода из кризиса, он отстаивает именно эти принципы. К сожалению, ему не довелось дожить до краха того духовного затмения, которое охватило Европу. В 1942 г. Хейзинга, ученый с мировым именем, ректор Лейденского университета, был помещен нацистами в качестве заложника в концентрационный лагерь и умер в феврале 1945 г. 2.6. Арнольд Тойнби: кризис цивилизации западного христианства Историк, языковед, культуролог, путешественник Арнольд Тойнби - автор всемирно известного двенадцатитомного труда "Исследование истории" (1934-1961). В этой работе ученый на основе систематизации огромного фактического материала излагает собственную систему философии истории вслед за Шпенглером, пытаясь уяснить смысл исторического процесса. Тойнби Арнольд Джозеф (1889-1975) - английский историк, дипломат. Родился в Лондоне. Изучал историю и классические языки в Винчестере и Баллиол-колледже (Оксфорд). В 1911 г. девять 67 месяцев путешествовал по Греции и Криту. С 1912 по 1915 г. был доцентом истории в Оксфорде. В 1915-1919 гг. работал в Министерстве иностранных дел, издал "Синюю книгу" под руководством лорда Брейса; принимал участие в парижской мирной конференции. В 1922 г. предпринял новое путешествие через Грецию и Турцию в Японию и обратно через Сибирь. По возвращении стал профессором византийского и новогреческого языков и литературы и профессором всеобщей истории в Лондонском университете. В 1939-1943 гг. - директор заграничного архива и службы печати в Королевском институте международных отношений в Лондоне, в 1943-1946 гг. - директор архивного отдела Министерства иностранных дел. [Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 62.] Блестяще образованный, выросший и воспитанный в атмосфере незыблемых авторитетов, молодой историк Тойнби испытал влияние поздних работ А. Бергсона, вызвавших острое переживание ненадежности, переменчивости всего происходящего в мире. В далеких путешествиях Тойнби видел следы исчезнувших культур. В самый канун Первой мировой войны он не хотел еще признать действительным и для Европы тот тезис, что культуры смертны, как люди, но к концу войны картина изменилась. Трагический опыт Первой мировой войны повлиял на все творчество Тойнби, которое пронизывает ощущение возможной гибели всех завоеваний разума, составляющих богатство западной цивилизации.

Исследователи творчества Тойнби сообщают, что, когда ему исполнилось 33 года, он набросал на половинке листка концертной программы план всего труда своей жизни. Когда же этот огромный труд был завершен, автор объяснил его замысел и характер следующим сравнением: "Восходящие на гору карабкаются от уступа к уступу на отвесную стену скалы то быстрее, то медленнее, легко или с трудом; иные, исчерпав силы, остаются позади, другие сохраняют бодрость и чувствуют в себе жажду достигнуть нового успеха, а немногие уже начали

восхождение на следующий, еще невидимый нам уступ. Так ведут себя и все отдельные культуры. Они выступили в путь в древнейшие времена: нет пранарода, нет первого зерна, из которого они развились, все они сперва в равной мере призваны были начать 68 культурное восхождение. И различие между ними состоит лишь в том, как они ответили на этот призыв. Всегда перед ними крутая скала – тот фон, на котором разыгрывается драма: степь или деревенский лес, океан или заболоченная дельта, вражеские нападения или жестокое господство. И все же драма всякий раз развивается по-разному. На призыв может отозваться творческая сила, – и сама эта сила становится потом новым призывом вперед, и тогда культурный рост получает все новые силы, несущие все дальше этот творческий порыв. Но иногда призыв бывает таким отягощающим, таким обязывающим, что история замедляется и колеблется: быть может, призыв превышает наличные силы, и тогда отвечающая на него культура останется в своем исходном состоянии; быть может, призыв недостаточно силен, тогда ответ последует с промедлением, вялостью, как в дремоте... Историю всех культур пронизывают призывы и ответы, вечно сменяясь как удар и отзвук" [72].

Итак, одна из фундаментальных установок Тойнби – культурологический плюрализм, иначе – убеждение в многообразии форм социальной организации человечества. Каждая из них, по Тойнби, имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которых складывается жизнь людей – от самых грубых ее проявлений до высочайших взлетов творческого воображения [73]. 72 См.: Хюбшер А. Арнольд Дж. Тойнби // Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 60–61.

73 До А. Тойнби аналогичные выводы были сделаны русским философом Н. Я. Данилевским и О. Шпешлером История человечества предстает у Тойнби в виде совокупности дискретных единиц социальной организации, которые он называет "цивилизациями". Он уподобляет их биологическим видам, имеющим свойственную только им среду обитания ("ареал"). Исторический процесс в его концепции привязывается к географическим условиям, которые играют существенную роль в создании неповторимого облика каждой цивилизации. В терминах А. Бергсона Тойнби описывает основные фазы исторического существования цивилизации: "возникновение" и "рост" 69 относятся на счет энергии "жизненного порыва"; "надлом", "упадок" и "разложение" связаны с "истощением жизненных сил". Однако не всем цивилизациям суждено пройти весь путь от начала и до конца, некоторые из них погибают, не успев расцвести, иные останавливаются в развитии и застывают в монотонном прозябании.

Признание уникальности жизненного пути каждой цивилизации заставляет Тойнби перейти к анализу собственно исторических факторов процесса. К ним он относит прежде всего "закон вызова и ответа". Само возникновение цивилизации, так же как и ее дальнейший прогресс, определяются, по Тойнби, способностью людей дать адекватный "ответ" на "вызов" исторической ситуации, в которую входят не только человеческие, но и все природные факторы. Если нужный ответ не найден, в социальном организме возникают аномалии, которые, накапливаясь, приводят к "надлому", а затем и к дальнейшему упадку. Выработка адекватной реакции на изменение ситуации есть социальная функция "творческого меньшинства", которое выдвигает новые идеи и самоотверженно проводит их в жизнь, увлекая за собой остальных. В период начала и тем более расцвета цивилизации власть сосредоточена в руках людей, обладающих дарованиями и заслугами, моральным авторитетом в обществе [74].

74 См.: Киссель М.А. Тойнби // Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 410–411. С течением времени происходит постепенное ухудшение состава правящей элиты, она превращается в замкнутую самовоспроизводящуюся касту. На сцену истории выходит "господствующее меньшинство", опирающееся уже не на дарования, а на материальные инструменты власти и прежде всего на силу оружия. В этих условиях растет осознание несправедливости социального строя и происходит "раскол в духе". Творческие люди мысленно обращаются к "другой правде", механически исполняя повседневные обязанности. На противоположном социальном полюсе скапливается "внутренний пролетариат" 70 слои людей, ведущих паразитическое существование и не способных ни к труду, ни к защите отечества, но в любой момент готовых к возмущению, коль скоро не будут удовлетворены их примитивные требования.

Границам цивилизации начинает угрожать "внешний пролетариат" – народы, не успевшие еще сделать решающего скачка, отделяющего первобытное общество от цивилизации. Строй, подточенный внутренними противоречиями, обычно рушится под напором варварской силы. Однако роковой предопределенности в таком развитии событий нет; гибель цивилизации, по Тойнби, можно отсрочить посредством рациональной политики правящего класса.

Оценивая состояние "цивилизации западного христианства", Тойнби делает вывод о наличии в ней симптомов кризиса. Однако он считает, что есть надежда избежать печального конца или, по крайней мере, отдалить его.

Спасение может прийти от "единения в духе" путем приобщения к вселенской религии на основе экуменических идей. С его точки зрения, образование мировых религий – это высший продукт исторического развития, воплощающий культурную преемственность и духовное единство вопреки самодовлеющей замкнутости отдельных цивилизаций. В результате Тойнби в конечных выводах своего исследования восстанавливает, хотя и в ослабленной форме, идею единства мировой истории. Мировая цивилизация оказывается не предпосылкой, а результатом исторического процесса. Одной из сторон современной истории является проникновение западной науки, технологии и основанного на них индустриализма во все остальные сообщества. Положительно оценивая эти процессы, Тойнби отмечает и их негативные стороны, например, экологические и политические проблемы [75].

75 См.: Там же. 71 2.7. Эдмунд Гуссерль: кризис европейского человечества
Своеобразную трактовку кризиса европейской культуры можно найти в работах Эдмунда Гуссерля, одного из крупнейших философов XX в., родоначальника феноменологии – влиятельного и разветвленного течения в современной философии. Гуссерль был университетским профессором, философом академического плана, отстаивающим каноны строгого и точного философствования. Однако уже с начала XX в. он много размышлял о социальном и культурном контексте, определяющем задачи философии. Судьба философа не была простой. Стены университетов не могли полностью защитить его от событий эпохи: его сын погиб во время Первой мировой войны; в меняющейся духовной атмосфере он терял своих учеников и последователей; в последние годы жизни из-за еврейского происхождения он подвергался политическому давлению в Германии.

Гуссерль Эдмунд (1859–1938). Родился в Проспице (Моравия). Изучал математику в 1884–1886 гг. В 1887 г. – приват-доцент в Галле, в 1901 г. экстраординарный профессор, с 1906 г. – ординарный профессор в Геттингене, в 1916 г. – во Фрейбурге, в Брейгсгау; с 1928 г. – в отставке. Умер 17 апреля 1938 г.

Трактовка кризиса культуры у Гуссерля предстает как концепция упадка европейского идеала, кризиса рациональности, кризиса европейской науки. Гуссерль ставит вопрос следующим образом: чем характеризуется духовный облик Европы? Речь, с его точки зрения, идет не о географическом или демографическом понятии Европы. Название "Европа" обозначает для него общность жизни и творческой деятельности, общность целей, интересов, забот и планов людей, отождествляющих себя с европейским человечеством. Внутри этой общности отдельные люди действуют на разных уровнях, в разнообразных социальных группах (будучи связанными определенными духовными идеалами): семьях, профессиональных и научных сообществах. 72 Именно эти идеалы придают отдельным личностям, союзам личностей и создаваемой ими культуре некий всеобъемлющий характер, именно они определяют "духовный облик Европы". И эти духовные идеалы, по мнению Гуссерля, стали подтачиваться и отвергаться на рубеже веков.

В 1910 г. в международном журнале "Логос" он опубликовал статью "Философия как строгая наука", ставшую манифестом нового философского направления – феноменологии. Эта статья представляет собой и яркую социально-культурную характеристику того времени. Гуссерль отмечал: "Духовная нужда нашего времени стала поистине нестерпима". И это касается не только каких-то конкретных философских проблем. "Нет, – пишет Гуссерль, – мы терпим крайнюю жизненную нужду, такую нужду, которая распространяется на всю нашу жизнь. Каждый момент жизни есть точка зрения, каждая точка зрения подчиняется какому-либо должнованию, какому-либо суждению о значимости или незначимости, согласно предполагаемым нормам абсолютного значения. Пока эти нормы были неприкосновенны, пока они не были нарушаемы и высмеяны скепсисом, до тех пор единственным жизненным вопросом был вопрос о том, как лучше всего будет соответствовать им. Но как же быть теперь, когда все нормы вместе и каждая в отдельности оспариваются или эмпирически искажаются и когда они лишены их идеального значения?" [76].

Однако по-настоящему духовный облик Европы стал беспокоить Гуссерля позже. В 1935 г. он прочитал доклад "Кризис европейского человечества и философия". Этот доклад принято считать одним из итоговых документов философского развития Гуссерля. И хотя тематически он во многом продолжает идеи, высказанные в 1910 г., в нем несравненно более остро представлено ощущение глубины и опасности европейского кризиса. За 25 лет, разделяющие эти две работы, Европа успела пережить мировую войну, революцию в России, появление фашизма и новое обострение ситуации в Европе – события, которым всего через несколько лет суждено было перерасти во Вторую мировую войну [77]. 76 Логос. кн. 1. М., 1911 с. 51.

77 См.: Ионин Л.Г. Предисловие // Гуссерль Э. Кризис европейского человечества // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 91–93. 73 В кратком

заключительном разделе доклада Гуссерль в нескольких строках формулирует сущность своего взгляда на природу "европейского кризиса": "Столь часто обсуждаемый "кризис европейского бытия", проявляющийся в бесчисленных симптомах распада, - не неведомый рок, не судьба с непроницаемым ликом; он открывается пониманию и проясняется на фоне философски выявляемой "телеологии европейской истории". В качестве предпосылки этого понимания необходимо, однако, сначала осмыслить саму сущность феномена "Европа". Чтобы осознать, что пагубно в настоящем "кризисе", следовало развить понятие Европы в смысле исторической телеологии бесконечных целей разума; следовало показать рождение европейского "мира" из идей разума, т.е. из духа философии. Тогда "кризис" прояснился как кажущийся "крах рационализма". Но, как мы сказали, причина несостоятельности рациональной культуры кроется не в сущности самого по себе рационализма, а лишь в его овнешнении, в его увлечении "натурализмом" и "объективизмом" [78]. Осмысление глубинных концептуальных, философских причин и истоков этих процессов стало центральным мотивом философии позднего Гуссерля, в частности, оно составило основное содержание его последней книги "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология" [79]. 78 Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: М., 1995. С. 327.

79 Husserl E. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Haag, 1954 Гуссерль точно подмечает и описывает признаки распада европейской культуры, распространение нигилизма и скепсиса, утрату веры в традиционные культурные институты. Однако не в этом заключается значение его работ. Впечатляет его стремление показать, что вся богатейшая европейская культура и цивилизация держатся на одном корне, которому в его время угрожает жало быть подточенным и обрубленным. С точки зрения Гуссерля, весь "европейский мир" с его науками, изящными искусствами, ремеслами и социальными институтами был "рожден из идеалов разума, т.е. из духа философии" [80]. Отсюда следует, что причины кризиса нужно искать в искажении природы философии, ибо она есть "мозг, от нормального функционирования которого зависит подлинно здоровый дух Европы" [81].

Что же случилось, по мнению Гуссерля, с философией как универсальным воплощением идеи рациональности? Он полагает, что философия неправомерно восприняла как единственно возможную, свойственную новейшей европейской естествознанию натуралистически-вещественную установку. Это объяснимо, если учесть, что "та исключительная степень, в которой позитивные науки определяют мировоззрение современного человека... и ослепляют его плодами обеспеченного ими "процветания", в равной мере означает забвение главнейших вопросов о достоинстве человеческого существования... Чистая наука о фактах превращает и самого человека в голый научный факт. Что может сказать наука о смысле и бессмысленности, о человеке как субъекте собственной свободы? Чистая естественная наука, разумеется, ничего. Она абстрагируется от всего субъективного. Что же касается наук о духе, изучающих духовное бытие человека... то и в них требование строгой научности предполагает, что исследователь будет старательно исключать все оценочные характеристики, все суждения о смысле и бессмысленности того, что касается достоинства человека и плодов его культуры. Научная, объективная истина - это исключительно лишь констатация того, чем фактически является мир, физический и духовный. Но может ли этот мир и человеческое существование найти в науке свой истинный смысл, если науки полагают истинными лишь констатации подобного рода?" [82]. Дополненная основанной на науке техникой такая установка порождает дегуманизацию отношения человека к миру и к себе подобным. 80 Ibid. S. 347.

81 Ibid S. 347.

82 Ibid. S. 3. 75 Признание справедливости этих претензий к современной науке должно было означать, что "европейское человечество", обретя философское сознание, на каком-то этапе его развития утратило непосредственное ощущение ценности и "закономерности" как философии, так и собственного бытия, которые были свойственны ему на предшествующих стадиях существования. Человек растворился в научных "бесконечностях". Это и стало причиной скептического недоверия к рациональной науке и философии, цинизма, осмеяния всякого рода абсолютов и, наконец, волны иррационализма в философии XIX-XX вв. В этом состоял гуссерлевский диагноз кризиса Европы, который, если рассматривать вместе с ним Европу как духовного руководителя человечества, есть всеобщий, всемирно-исторический кризис. То, как Гуссерль объясняет сущность кризиса, свидетельствует, что это вариант идеалистической философии истории, причем вариант европоцентристский. Историческое развитие мыслится им как развитие исключительно духовное, как культурно-творчество. Одновременно он не

признает других форм рациональности, нежели те, которые некогда зародились у античных философов.

Как же Гуссерль намечает выход из кризиса? Этот кризис может закончиться либо закатом Европы, если она отвернется от присущего ей рационального осмысления жизни и впадет в варварскую ненависть к разуму, либо возрождением Европы благодаря духу философии, благодаря возврату разума к самому себе через отказ от объективизма и натурализма. Главная опасность на этом пути – духовная усталость, Гуссерль призывает европейцев мужественно бороться против этой опасности из опасностей. И тогда из безверия и отчаяния "восстанет феникс новой внутренней жизни и духовности – залог великого и далекого человеческого будущего. Ибо один лишь дух бессмертен" [83].

83 Ibid. s. 338. 76 2.8. Питирим Сорокин: трагедия чувственной культуры
Глубокий интерес к динамике общества и кризисным ситуациям в культуре был характерен для известного русско-американского социолога Питирима Александровича Сорокина (1889–1968). Еще в 1920-е гг., работая в России, а затем в Праге, Сорокин писал труды по социологии революции, изучал такие социальные явления, как распад экономических и политических институтов в России, дезорганизация семьи, массовый голод и др. После переезда в США масштаб восприятия им культурного кризиса, охватившего общество в XX в., значительно расширился, от проблем "русского кризиса" он переходит к осмыслению кризиса всей мировой культуры. Эта тема развивается Сорокиным в фундаментальных работах "Социальная и культурная динамика" (1937–1941), "Кризис нашего времени" (1941), "Человек и общество в опасности" (1942), "Реконструкция человечества" (1948), "СОС: значение нашего кризиса" (1951) и др.

В работе "Социальная и культурная динамика" Сорокин отмечает характерные особенности современной ситуации в обществе: "Все важнейшие аспекты жизни, уклада и культуры западного общества переживают серьезный кризис... Больны плоть и дух западного общества, и едва ли на его теле найдется хотя бы одно здоровое место или нормально функционирующая нервная ткань... Мы как бы находимся между двумя эпохами: умирающей чувственной культурой нашего лучезарного вчера и грядущей идеациональной культурой создаваемого завтра. Мы живем, мыслим, действуем в конце сияющего дня, длившегося семь веков. Лучи заходящего солнца все еще освещают величие уходящей эпохи. Но свет медленно угасает, и в сгущающейся тьме нам все труднее различать это величие и искать надежные ориентиры в наступающих сумерках. Ночь этой переходной эпохи начинает опускаться на нас, с ее кошмарами, пугающими тенями, душераздирающими ужасами. За ее пределами, однако, 77 различным рассвет новой великой идеациональной культуры, приветствующей новое поколение – людей будущего" [84].

В описании Сорокина современное западное общество представляется парадоксальным: накануне войны ученые предсказывают мир, накануне экономического краха и обнищания – процветание, накануне революции стабильный порядок и закономерный прогресс. "Несмотря на все находящиеся в нашем распоряжении общественные и естественные науки, – пишет мыслитель, мы не способны ни управлять социально-культурными процессами, ни избегать исторических катастроф. Как бревно на краю ниагарского водопада, нас приводят в движение непредвиденные и непреодолимые социально-культурные течения, перенося нас от одного кризиса и катастрофы к другим" [85].

В феврале 1941 г. Сорокин прочел цикл публичных лекций "Сумерки чувственной культуры", на основе которых он в том же году выпустил свою самую популярную книгу "Кризис нашего времени". Ее он начинает с критики двух наиболее распространенных точек зрения на природу этого кризиса.

Первая сводится к тому, что этот кризис суть очередное обострение экономической и политической ситуации, которое случалось в западном обществе каждое столетие. Возможно лишь, что противостояние в этом кризисе таких фигур нового типа, как Муссолини, Гитлер или Сталин, защитникам демократических ценностей вроде Черчилля и Рузвельта придает ему некоторое своеобразие. Вторая точка зрения восходит к Шпенглеру и рассматривает данный кризис как предсмертную агонию западного общества и его культуры. Его адепты уверяют, что любая культура смертна, что западные общества и их культура уже пережили точку своего наивысшего расцвета и находятся на последней стадии упадка. Не существует средства, которое могло бы остановить смерть западной культуры. Разумеется, что в такой острой форме это представление отстаивается лишь некоторыми мыслителями. Однако предостережения о смертельной опасности, грозящей западной культуре и цивилизации, звучат повсеместно и стали достоянием массового сознания. 84 Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С 427.

85 Там же. С. 487. 78 Как уже отмечалось, Сорокин согласен с тем, что кризис носит универсальный характер и затрагивает все главные институты

западного общества, а также образ мыслей и поведения людей. Но его понимание природы, причин и значения кризиса существенно отличается как от шпенглеровского, так и других, рассмотренных нами выше. Сорокин полагает, что кризис современной цивилизации не случайная, а неизбежная, внутренне обусловленная черта мирового исторического процесса, подчиненная определенным законам. Кризисное состояние современного общества обусловлено системной трансформацией западной культуры: ее переходом от старой социокультурной суперсистемы к новой, с присущим ей новым типом мировоззрения: "Тщательное изучение ситуации показывает, что настоящий кризис представляет собой лишь разрушение чувственной формы западного общества и культуры, за которым последует новая интеграция, столь же достойная внимания, каковой была чувственная форма в дни своей славы и расцвета. Точно так же как замена одного образа жизни у человека на другой вовсе не означает его смерти, так и замена одной фундаментальной формы культуры на другую не ведет к гибели того общества и его культуры, которые подтверждаются трансформациями. В западной культуре конца средних веков таким же образом произошла смена одной фундаментальной социально-культурной формы на другую – идеациональной на чувственную форму" [86]. Социокультурные суперсистемы, по Сорокину, организуются вокруг фундаментальных принципов понимания реальности. Он выделяет три суперсистемы: идеациональную (умозрительную), в которой подлинной реальностью полагалось сверхчувственное, трансцендентное начало мира, доступное лишь вере и сверхчувственной интуиции; чувственную, светскую, опирающуюся на посюстороннюю данность реальности в восприятии; промежуточную "идеалистическую", в которой две первые достигают определенного компромисса.

Диагноз Сорокина современной ему социальной ситуации заключается, как мы видим, в том, что происходит разрушение 86 Там же. С. 433. 79 доминирующей "чувственной системы евро-американской культуры" [87]. Эта культура наложила отпечаток на все основные компоненты западной культуры и общества и сделала их также преимущественно чувственными. По мере разрушения чувственной формы культуры разрушаются и все институциональные компоненты жизни. Поэтому кризис является тотальным, или интегральным по своей природе, он несравнимо более глубок и глобален, чем обычный социально-политический катаклизм.

В эпохи глобальных кризисов, согласно Сорокину, старая суперсистема пребывает в состоянии дезинтеграции, нарастания патологичности и дисфункциональности институтов, увеличения относительности и ложности господствующих ценностей, накопления плохо разрешаемых антагонизмов и конфликтов. Кризис ее становится хроническим и всеобщим. Нарушения в одной части системы провоцируют нарушения в других ее частях. Сорокин прослеживает тенденцию нарастания тотального кризиса на примере войн, революций, распада семьи, институтов власти и экономики, искусства, религии и науки, средств массовых коммуникаций [88]. Но этим кризис не ограничивается, в нарастающей анархии и хаосе гибнущей суперсистемы возникают и новые ростки будущей культуры и общества. Характерная черта кризиса, по Сорокину, заключается в балансе уже ослабевшего старого и еще слабого нового. Отсюда такие массовые психологические состояния и явления, как фрустрация, моральная дезорганизация, аномия, психические заболевания, самоубийства, рост преступности и др. [89] 87 Сорокин П. Указ. соч. С. 431.

88 См.: Sorokin P.A. Crisis of Our Age. N.Y., 1991; Hunger as Factor in Human Affairs. Univ. Press of Florida, 1975.

89 Более подробно о концепции П. Сорокина см.: Голосенко И.А. Проблема кризиса общества и культуры в социологии Питирима Сорокина // Российская социология. М., 1997. С. 127-154; Сербенко Н.И., Соколов А.Э. Кризис культуры как исторический феномен // Философские науки. 1990. № 7. С. 32-39. 80 Обращаясь к оценке современной ситуации, Сорокин констатирует, что настоящий "кризис чрезвычайно в том смысле, что он, как и его предшественники, отмечен необычайным взрывом войн, революций, анархии и кровопролитий, социальным, моральным, экономическим и интеллектуальным хаосом; возрождением отвратительной жестокости, временным разрушением больших и малых ценностей человечества; нищетой и страданием миллионов потрясениями значительно большими, чем хаос и разложение обычного кризиса" [90].

Разумеется, никто из отдельных людей – ни Гитлер, ни Сталин, ни Муссолини – не могли вызвать кризис такого масштаба. Наоборот, существующий кризис создал их, они лишь его инструменты и марионетки. Их можно устранить, но от этого кризис не прекратится, считает Сорокин. Пока не исчерпается сама социокультурная ситуация, она будет рождать новых Гитлеров, Сталиных, Черчиллей и Рузвельтов.

Сорокин предложил своеобразную типологию кризисов. Так, переход от идеациональной (умозрительной) к идеалистической суперсистеме и от нее к чувственной составляет относительно легкие виды кризиса, а переход от чувственной к другим видам – вариант самого затяжного и мучительного кризиса. Именно таков диагноз наших дней [91]. И тем не менее, сколь ни были бы трагичными деструктивные процессы, они не являются концом западной культуры и общества. Хаос и ужасы переходного периода в конце концов будут пережиты, возникнут новые созидательные силы, они структурируются в новую интегральную форму, не менее значительную и продуктивную, чем предшествующая чувственная культура.

Сорокин считает такой процесс неизбежным и имеющим позитивный смысл; "Все великие культуры, сохранявшие творческий потенциал, подверглись как раз таким изменениям. С другой стороны, культуры и общества, которые не изменяли форму и не смогли найти пути и средства передачи, стали инертными, мертвыми и непродуктивными. Немезида таких культур – стерильность, непродуктивность, прозябание. Таким образом, вопреки 90 Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 432

91 Sorokin P.A. Crisis of Our Age. N.Y., 1991. 81 диагнозу шпенглерянцев, их мнимая смертная агония была не чем иным, как острой болью рождения новой формы культуры, родовыми муками, сопутствующими высвобождению новых созидательных сил" [92].

Поскольку такие интегральные кризисы случаются не чаще, чем раз в пять-шесть веков, то Сорокин даже отмечает, что ему, как социальному мыслителю, в чем-то повезло: "Предоставлен редкий шанс жить, наблюдать, мыслить и действовать в котле такого мирового пожара. Если мы не в силах остановить его, то следует хотя бы попытаться понять его природу, причины и последствия. Если же мы сможем это сделать, то, вероятно, в некоторой степени сократим его трагический хор, смягчим его последствия" [93].

Исходя из такого понимания кризиса в своих послевоенных работах Сорокин главное внимание уделял изучению тех социальных феноменов (альтруизм, сотрудничество и т.п.), которые, как ему казалось, являются предвестниками новой интегральной формы культуры.

Сорокин предложил план "моральной реконструкции человечества, предполагающий перестройку всей системы экономических, политических, семейно-бытовых, эстетических, религиозных и межгосударственных отношений на основе принципов "любви, альтруизма и свободного сотрудничества" всех людей и групп, противопоставленных социальной несправедливости, классово-групповому эгоизму, этнической и расовой ненависти, культурным антагонизмам и отчуждению. С помощью последних можно только разрушать, но не спасать и строить" [94]. Подлинный альтруизм, согласно Сорокину, начинается тогда, когда индивид свободно жертвует своими интересами в пользу благополучия других, отказывается причинять им зло, если его юридические права не запрещали бы ему это сделать. 92 Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 433.

93 Там же. С. 435.

94 Sorokin P.A. Reconstructon of humanity. Bombay, 1958. P. 57. 82 2.9.

Альберт Швейцер: кризис мировоззрения – кризис культуры
Надлом европейской культуры был главной темой, в течение всей жизни волновавшей Альберта Швейцера – философа, протестантского теолога, музыковеда, врача. Этой теме посвящены многие работы мыслителя, в том числе "Упадок и возрождение культуры" (1923) и "Культура и этика" (1923).

Швейцер Альберт (1875–1965) – немецко-французский мыслитель, этик, автор работ по философии культуры. Получил разностороннее образование в университетах Страсбурга, Берлина, Парижа. С 1894 г. участвовал как органист в страсбургских концертах из произведений И.-С. Баха. С 1899 г. доктор философии, с 1900 г. лицензиат богословия. С 1902 г. – доцент толкования Евангелия (экзегетики) в Страсбурге. С 1905 по 1911 гг. был органистом Баховского общества в Париже. С 1913 г. – доктор медицины. Занимался медициной, подготавливая себя к миссионерской деятельности. В 1913 г. учредил на доход от своей научной работы и концертных органичных выступлений больницу в Ламбарене (Габон), в которой работал в 1913–1917, 1924–1927, 1929–1932 гг. и снова с 1933 г. Цель его приездов в Европу – чтение лекций, органичные концерты и издание своих книг. В 1932 г. был удостоен франкфуртской премии Гете, в 1952 г. – Премии мира немецкой книжной торговли, в 1953 г. Нобелевской премии мира. Швейцер приобрел известность как концертирующий органист, музыковед. Его исследования творчества И.-С. Баха способствовали возрождению интереса к музыке великого композитора и оказали влияние на современный стиль ее исполнения. Швейцер также занимался анализом критериев оценки индивидуального стиля художника и проблемами взаимодействия различных видов искусства. Мировоззрение Швейцера складывалось под влиянием философии жизни, а также учения Шопенгауэра о

сострадании. Подобно Шопенгауэру, он искал путь избавления от страданий, наполняющих жизнь человека, но видел его не в отказе от воли, а в высшем, пронизанном гуманизмом волеизъявлении. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 495.]

Оценивая состояние современной культуры, Швейцер отмечает, что ее кризис прежде всего связан с нарушением необходимой связи между "внешним" прогрессом (в области экономики, техники, образования) и духовным совершенствованием человека. Утратив связь с этическими идеалами, культура лишилась своего предназначения способствовать духовному и нравственному возвышению человека и человечества.

"Наша культура переживает тяжелый кризис", - пишет Швейцер в работе "Культура и этика". В своем анализе духовных причин кризиса мыслитель предпринимает попытку уйти от лежащего на поверхности объяснения, связанного с Первой мировой войной. Для Швейцера война и все то, что с ней связано, лишь проявление состояния общего бескультурья, в котором находится современное человечество. Примером тому служат страны и государства, не участвовавшие в войне, но также демонстрирующие упадок культуры и духовности.

Нестандартен Швейцер и в своей оценке общественного восприятия происходящего кризиса культуры: "Можно ли, однако, утверждать, что мы с живым участием относимся к судьбам культуры, что мы задумываемся над ее упадком и над перспективами выхода из тупика?" [95]. Швейцер сомневается в утвердительном ответе.

Почему же наступило вырождение европейской культуры, и каков его характер? Швейцер отмечает, что роковым для европейской культуры стало то, что ее материальная сторона развивалась намного активнее и достигла больших результатов, нежели духовная. Равновесие было нарушено. Невиданные открытия в области естественных наук радикальным образом преобразовали жизнь народов и государств, необыкновенно возросли материальные и технические возможности человека, изменились условия его существования. Успехи науки, техники, материальные достижения трансформировали со временем общую концепцию культуры. Материальное начинает превалировать над духовным, человечество, увлекшись идеей могущества, управления, достижения, преобразования, приписывает материальному больший вес и значимость. Согласно Швейцеру, 95 Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 97. 84 именно переоценка материальной составляющей культуры во многом и привела к нынешней культурной ситуации - бескультурью. Философ образно сравнивает культуру, которая развивает лишь материальную сторону без соответствующего духовного прогресса, с кораблем, который, лишившись рулевого управления, теряет маневренность и неудержимо мчится навстречу катастрофе.

"Главное в культуре, - пишет Швейцер, - не материальные достижения, а то, что индивиды постигают идеалы совершенствования человека и улучшения социально-политических условий жизни народов и всего человечества и в своих взглядах постоянно руководствуются этими идеалами. Лишь в том случае, если индивиды в качестве духовных сил будут работать над совершенствованием самих себя и общества, окажется возможным решить порождаемые действительностью проблемы и обеспечить благотворный во всех отношениях всеобщий прогресс" [96].

Одна из особенностей современного кризиса культуры заключается в том, что массы людей в результате коренного преобразования условий их жизни как следствия материальных достижений из свободных превращаются в несвободных. Швейцер пишет: "Те, кто обрабатывал свою землю, становятся рабочими, обслуживающими машины на крупных предприятиях; ремесленники и люди делового мира превращаются в служащих. Все они утрачивают элементарную свободу человека, живущего в собственном доме и непосредственно связанного с кормилицей-землей. Кроме того, в новых условиях им больше не присуще живое, несокрушимое сознание ответственности людей, занимающихся самостоятельным трудом. Следовательно, условия их существования противоестественны. Теперь они ведут борьбу за существование, будучи лишены более или менее нормальных условий, когда каждый, идет ли речь о борьбе с природой или о конкуренции людей, может пробить себе дорогу благодаря своим способностям. Напротив, они считают, что необходимо объединиться и образовать таким образом силу, спо

Там же. С. 98. 85 собную добиться лучших условий существования. В итоге складывается психология несвободных людей, в которой идеалы культуры уже не выступают в необходимой чистоте, а искажаются интересами борьбы" [97]. Швейцер развивает свою мысль, доказывая, что в современном мире практически все люди уже являются несвободными. Год от года растет физическое и интеллектуальное напряжение, борьба за существование все более отягощается. Переутомляясь, человек не успевает восстанавливать силы. Увеличивается число форм зависимости, в которые попадает современный человек.

Экономические, социальные и политические организации все больше подчиняют его своей власти. Все это закладывает основы нашей духовной несамостоятельности. "Наше личное бытие во всех отношениях принижено, пишет мыслитель. – Быть личностью становится для нас все труднее" [98]. Один из выводов мыслителя: успехи внешней культуры приводят к тому, что индивиды, несмотря на все преимущества, которые сулят им эти успехи, во многих отношениях утрачивают способность к постижению собственной культуры. Далее Швейцер обосновывает идею, что именно успехи материальной культуры невероятно обостряют социальные и политические проблемы. Уже само стремление разрешить эти проблемы, согласно философу, втягивает нас в классовую борьбу, которая подрывает и разрушает экономические и государственные устои. Машина и мировая торговля явились как раз теми факторами, которые в результате привели к мировой войне. Изобретения же, давшие в наши руки огромную разрушительную силу, сделали войну настолько опустошительной, что и побежденный и победитель оказались ввергнутыми ею в состояние разрухи на многие, не поддающиеся точному исчислению годы. Успехи в развитии техники оснастили человека всевозможными приемами и способами убийства себе подобных, причем в массовых размерах. Как следствие – утрата последних 86 остатков человеколюбия. Человек становится воплощением слепой воли, которая, обслуживая средства массового уничтожения, уже не отличает виновных от невинных, воевавших от невоевавших и т.д. Человечество довольно долго не осознавало, на какой опасный путь оно вступает. Материальные достижения, успехи науки и практики сами по себе, без параллельного духовного роста не составляют развития и совершенствования культуры. Материальные достижения, согласно Швейцеру, становятся культурой лишь в той мере, в какой их удастся поставить на службу идее совершенствования индивида и общества. Человечество же, наслаждаясь удовлетворением от достигнутого в сфере материального, "скатилось к невероятно выхолощенной концепции культуры... обрекло ее на прозябание" [99].

Духовные истоки вырождения современной культуры Швейцер находит в рационализме XVIII в.: "У рационалистов, пытавшихся все выводить из разума и все строить в соответствии с доводами разума, мы находим выраженное в элементарной форме убеждение в том, что характер взглядов составляет существо культуры" [100]. В этом, согласно философу, уже сказывается влияние теоретического познания и практики, а вместе с ними и материальной стороны культуры.

Однако мыслителей этого времени прежде всего интересует духовный прогресс человека и человечества. В него они верят со всей силой своего оптимизма. "Величие людей века Просвещения в том, что они выдвигают идеалы совершенствования индивида, общества и всего человечества и с энтузиазмом отдают себя целиком борьбе за их осуществление. Сила, на которую они полагаются при осуществлении своих идеалов, – убеждения людей. Они требуют от интеллекта, чтобы он преобразовал людей и условия их жизни, и верят, что он сильнее слепых фактов" [101]. 97 Швейцер А. Указ. соч. С. 99–100.

98 Там же.

99 Там же. С. 101.

100 Там же.

101 Там же. С. 102. 87 Побудительные мотивы формирования идеалов и ценностей эпохи Просвещения Швейцер связывает с особенностями мировоззрения того времени – оптимизмом и этичностью. Оптимизм состоит в признании некоей всеобщей целесообразности, управляющей миром и предполагающей его совершенствование. "Эта целесообразность, – пишет философ, – придает смысл и значение усилиям человека, направленным на достижение духовного и материального прогресса. Этичность же мировоззрения заключается в том, что этическое рассматривается как нечто данное разумом и в соответствии с этим требует от человека, чтобы он, презрев свои эгоистические интересы, целиком отдался идеалам, которые надлежит осуществить, и рассматривал этическое как всеобъемлющий критерий" [102].

Так, характеризую мировоззрение мыслителей-рационалистов представителей эпохи Просвещения, Швейцер отмечает, что гуманистический образ мыслей является для рационалистов идеалом, изменить которому их не заставят никакие соображения. Однако, как известно, безоблачный период царствования рационалистической традиции сменяется периодом критики рационализма: "его оптимизму приписывается примитивность, а его этике сентиментальность". Постепенно мировоззрение рационализма уходит на второй план, а господствующей становится апелляция к действительности. С середины XIX в., констатирует Швейцер, люди перестали черпать свои идеалы гуманности в разуме, обратившись всецело к действительности, и постепенно пришли к нынешней ситуации бескультурья и утраты гуманности.

Таким образом, Швейцер заключает, что между культурой и мировоззрением

существует тесная связь: "Культура является продуктом оптимистически-этического мировоззрения. Лишь в той мере, в какой действительно миро- и жизнеутверждающее и одновременно этическое мировоззрение, идеалы культуры выкристаллизовываются и занимают доминирующее положение во взглядах индивида и общества" [103]. 102 Швейцер А. Указ. соч.

103 Там же. С. 103. 88 Швейцер обращается к самому понятию "культура", определяя ее в широком смысле как совокупность прогресса человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида как прогрессу прогрессов. Это понимание культуры помогает Швейцеру определить возможные пути возрождения культуры, преодоления культурного кризиса. Философ утверждает, что стремление к прогрессу во всех областях и во всех направлениях человек черпает в оптимистическом мировоззрении, "которое утверждает мир и жизнь как нечто само по себе ценное и побуждает относиться к бытию – в той мере, в какой последнее поддается нашему воздействию, – как к высшему благу. Отсюда вытекают направленное на улучшение условий существования индивидов и общества, народов и человечества желание действовать, надежда на высокий смысл такого действия и, наконец, само действие. А оно ведет к господству духа над силами природы, к завершению религиозного, социально-экономического и практического приобщения людей к общественному бытию, ведет к духовному совершенствованию человека и общества" [104].

104 Там же. Только оптимистическое мировоззрение, по мысли Швейцера, способно побудить человека к действию во имя культуры, и только этическое мировоззрение обладает силой удерживать человека в этом действии, заставив его пренебречь эгоистическими интересами и постоянно ориентируя его на духовное и нравственное совершенствование как решающую цель культуры. А если культура переживает период застоя или даже упадка, продолжает свою мысль Швейцер, то это объясняется остановкой в развитии и деградацией либо мировоззрения, либо этики, либо и того и другого вместе.

Именно это и произошло с европейской культурой. Мы утратили идеалы и ценности прошлого, в то же время у современного человека исчезла сама способность усваивать идеалы прогресса и желать их осуществления. Согласно Швейцеру, современный человек примирился с действительностью, "он стал 89 намного покорней судьбе и разочарованнее, чем сам себе в этом признается. В одном же отношении он превратился в откровенного пессимиста. Он, в сущности, больше не верит в духовный и этический прогресс людей и всего человечества, являющийся на деле душой культуры" [105].

Итак, кризис культуры, в понимании Швейцера, обусловлен кризисом мировоззрения. Философ пишет, что нынешнее европейское общество скатывается к состоянию, для которого характерно отсутствие мировоззрения, что, в свою очередь, предопределяет и отсутствие культуры.

Швейцер в заключение ставит вопрос: как же долго человечество сможет существовать без культуры, обходиться без мировоззрения, несущего в себе нравственные идеалы и ценности? На этот вопрос до сих пор нет ответа, хотя история XX в. демонстрирует попытки преодоления кризиса культуры, выдвижения новых идеалов, доктрин, идеологий.

Швейцер полагает, что, если удастся выдвинуть мировоззрение, способное сформулировать этическое миро- и жизнеутверждение, тогда можно будет остановить начавшийся упадок культуры и вновь прийти к подлинной культуре. Если нет, то крах неизбежен. Обновление культуры, для Швейцера, возможно лишь при условии обновления мировоззрения.

Однако проблема современного общества в том, что человечество еще не ощутило всей тяжести ситуации в отсутствии мировоззрения, не осознает, что влечет за собой кризис культуры. Швейцер пишет о необходимости довести до сознания людей понимание противоестественности такого общественного положения, побудить к размышлениям о том, какова роль человека в мире и каково его предназначение. И только в том случае, если люди проникнутся сознанием сообщить своему бытию смысл и ценность и "таким путем возбудят в себе внутреннюю жгучую потребность в удовлетворительном мировоззрении, будут созданы предпосылки духовного подъема, который вновь вернет нас к культуре" [106]. 105 Швейцер А. Указ. соч. С. 104.

106 Там же. С. 105. 90 Швейцер убежден, что возрождение культуры может произойти лишь вследствие восстановления жизнеутверждающего мировоззрения, основанного на благоговении перед жизнью. 2.10. Артур Онеггер: индустрия музыки

Было бы явной ошибкой в поисках размышлений о кризисе культуры обращаться исключительно к философским сочинениям. Наряду с философами эта проблема волновала представителей разных направлений науки, литературы, искусства. Тема кризиса синтетична, синтетичен и характер работ, посвященных ей. Весьма разнообразны средства, применяемые для выражения кризисного

мировосприятия: слово, звук, цвет, жест...

Само же понятие философии кризиса следует, видимо, трактовать шире, нежели как только одно из философских направлений XX в., и не в специальном понимании философии как области культуры и интеллектуальной деятельности человека, а как определенной формы выражения сложного кризисного мировосприятия, даже, возможно, формы бытия, как это имело место в случае с философией жизни.

В этом смысле показательна судьба музыки в контексте кризиса западноевропейской культуры. Музыка в ее нововременном, новоевропейском воплощении должна была пройти проверку кризисом, как, впрочем, и вся культура. По мнению многих философов и искусствоведов, музыка – это самое высокое, самое одухотворенное искусство. Но кризис безжалостен, словно молот он способен уничтожить абсолютно все. Наиболее уязвимыми оказались формы музыкального выражения. От эпохи к эпохе, от композитора к композитору развивалось и совершенствовалось творчество музыканта-композитора, расширялись возможности музыкального языка. Постепенно находились новые решения, совершались открытия. Уже задолго до кризиса европейской культуры музыканты начали тяготиться пределами средств выражения в музыке. Однако это предмет отдельной беседы. Что же касается рубежа XIX–XX вв. и событий этого периода, то сфера музыкального претерпевает в это время серьезнейшие трансформации. Музыканты (и подлинные служители гармонии, и шарлатаны) столь рьяно принялись за "передел" музыкальных канонов, словно наконец-то ощутили свободу от всех и всяческих ограничений. Что получилось? Прежде всего следует вспомнить не раз повторявшуюся в истории ситуацию, когда люди, обретая свободу, часто не знали, что с ней делать, оказывались несостоятельными – нечего было сказать, нечего написать и пр. Казалось бы, точка опоры получена, но перевернулся ли мир?

Конечно, кризис европейской культуры не уничтожил музыку как таковую, как форму художественного само- и мировыражения. Музыка не исчезла, она и не могла исчезнуть, поскольку не была лишь компонентом нововременной и новоевропейской культуры. XX столетие обогатило человечество гениальными музыкальными творениями. Однако общие посткризисные тенденции кардинально трансформировали сферу музыкального. А может быть, исчерпанность музыкальной формы и фактуры была лишь кажущейся и следовало бы как раз преодолеть этот соблазн новаторства, устояв и отстояв подлинность ладовой музыки, спасти именно ее для будущей жизни и будущего человечества.

Здесь мы обратимся к творчеству выдающегося французского композитора А. Онеггера. Наш выбор не случаен: Онеггер – не только один из наиболее разносторонних музыкантов и художников XX столетия, это мыслитель, которому принадлежат серьезные искусствоведческие и музыковедческие работы, посвященные судьбе современной музыки, в том числе книги "Заклинания ретрограда" (1949) и "Я – композитор" (1951).

Онеггер Артур (1892–1955) – французский композитор и музыкальный деятель. По происхождению швейцарец. Учился в Цюрихской консерватории у Ф. Хагера, затем в Парижской консерватории у Л. Капе (скрипка), А. Жедальжа (контрапункт и fuga), Ш.М. Видора (композиция), В. д'Энди (оркестровка, дирижирование). Художественные вкусы сформировались под влиянием музыки И.Ф. Стравинского, А. Шёнберга, поэзии Ж. Кокто, П. Валери, М. Жакоба, П. Клоделя, Л. Арагона, живописи П. Пикассо, Ф. Леже и др. [Музыкальная энциклопедия. В 5 т. М., 1976. Т. 4] 92 Творческий путь Онеггера интересен и противоречив. Первые произведения композитора появились в пору окончания мировой войны 1914–1918 гг., значит, в музыкальную жизнь он вступал в те годы, когда устойчивость музыкальных традиций была сильно поколеблена. Настроения в среде музыкантов описаны в книге известного поэта, художника и музыкального критика Жана Кокто "Петух и Арлекин" (1918), представлявшей собой своеобразный манифест революционеров от музыки. Кокто призывал "низвергнуть Вагнера", отречься от "туманов, облаков", импессионистского искусства, а также от всех серьезных музыкальных жанров, чтобы не мешать преуспеянию мюзикхолльной музыкальной практики и практики кафе-концертов. С особой решительностью он настаивал на необходимости создать музыку повседневности, или – по выражению его единомышленника, композитора Эрика Сати – "обстановочную" ("для мебели") и добиваться упрощения музыкального языка [107].

Вокруг Ж. Кокто и Э. Сати объединились молодые "искатели новых истин", привлеченные призывами к отрицанию искусства "вчерашнего дня". В эту группу, наряду с Мийо и Пулен-ком, вошел и А. Онеггер. Однако увлечение модернизмом не помешало Онеггеру критически воспринять эти идеи и выступить против тенденции к нарочитому упрощению и обеднению выразительных средств в современной музыке [108]. 107 См.: Александрова В.Н. Вступительная статья к

книге: Онеггер А. Я композитор. М., 1963. С. 3-4

108 Там же. С. 8. книга "Я - композитор" написана в форме диалога композитора - Артура Онеггера с известным французским музыковедом Бернаром Гавоти. Собеседники касаются наболевших вопросов современного искусства. На вопрос Гавоти "Как вы расцениваете музыкальную практику нашей эпохи?" Онеггер отвечает с изрядной долей безнадежности: "Сильней всего меня в ней (музыкальной практике. - Т.С.) удивляет поспешность резких перемен и быстрота, с какой изнашиваются ее ресурсы. Для того чтобы прийти от Мон93 теверди к Шёнбергу и получить возможность делать все, что вам угодно, со всеми двенадцатью полутонами, потребовалось несколько столетий. Но как только это совершилось, темп дальнейшей эволюции невероятно ускорился. И мы уже теперь дошли до тупика. Его образовали наши средства, нагромождавшиеся друг на друга день за днем" [109].

Онеггер трезво оценивает реальную ситуацию, которая сложилась в сфере музыкального творчества, и объективные причины, требующие перемен и новаций: "В наши дни вряд ли встретятся гармонические комплексы и мелодические рисунки, не употреблявшиеся кем-либо ранее" [110]. Онеггер сравнивает современное отношение к музыке с отношением прежних поколений: "Прежде всего, в отличие от нас, им еще не приходило в голову требовать от музыки оглушающего грохота. Силе они предпочитали градации динамики и придавали большое значение мельчайшим оттенкам разницы между отдельными тембрами, к чему теперь мы совершенно равнодушны. Прежде любитель музыки был ее подлинным любителем. Он обладал достаточной культурой, позволявшей ему следовать за ходом музыкального развития пьесы и подмечать ее достоинство. Во времена Иоганна-Себастьяна Баха случалось даже, что какой-нибудь владетельный князь давал вам собственную тему для фуги, но вряд ли стоило бы нам сегодня ожидать того же самого..." [111]. Что же касается современных слушателей и любителей музыки, то Онеггер сравнивает их с людьми, неразборчивыми в выборе пищи. "Обратите внимание на то, - пишет он, - что происходит в кинотеатрах: музыка иных фильмов, которую изготавливают наши ловкие поставщики любой дешевки, звучит достаточно мерзко, чтобы заставить вас рычать от злости. Невольно ждешь: не вспыхнет ли некое подобие бунта? Нет, ничего подобного: все покорно слушают эту стряпню с таким равнодушием, как и самую добропорядочную партитуру. 109 Онеггер А. Я - композитор. М., 1963. С. 151-152

110 Там же. С. 147.

111 Там же. С. 145. 94 На концертах рядовой слушатель восприимчив только к одному: эмоциональной встряске, которую он получает от всего произведения в целом. Он вовсе не стремится прочувствовать какие-либо детали. Их к тому же не улавливает его слух" [112].

112 Там же. С. 149-150. Каковы перспективы увлечения подобными музыкальными "трапезами"? Композитор видит будущее нынешних меломанов весьма печальным. Достаточно совсем небольшого времени, полагает он, чтобы возможности нашего восприятия ограничились лишь большими интервалами. Сначала от нашего восприятия ускользнет полутон, затем мы дойдем до того, что перестанем замечать терцию, далее - кварту, а под конец - даже квинту. Уже недалек тот час, когда, по мнению автора книги, основную роль для нас будут играть лишь одни резкие синкопы, а не чувственная прелесть мелодики. Онеггер понимает сложность современной ситуации в области музыкального творчества, что, безусловно, вынуждает композиторов искать новые пути, предпринимать попытки разрешения возникших проблем.

Интересно, что несмотря на все "происки кризиса", человек не хочет и не может отказаться от культуры, искусства, творчества. Казалось бы, возможности музыкального выражения исчерпаны, новые мелодические ходы повторяют ранее созданные, нет перспектив дальнейшего развития - остановка, застой, смерть. Все окончено, все разрушено и погребено. Однако это не отвращает людей от музыкального творчества, ведутся поиски, предпринимаются попытки, совершаются открытия.

Все мы являемся свидетелями процессов в музыкальной жизни XX в. Можно по-разному оценивать результаты тех трансформаций, которые пережила музыка в этом столетии. Онеггер высказывается критически относительно большинства современных попыток, которые предпринимались в направлении развития музыкальной практики в первой половине XX в. "Так, одна группа, - пишет он, - сторонники теорий Сати, призывает всех 95 вернуться снова к полной простоте... Другая группа занимается возрождением опытов Шёнберга сорокалетней давности, ищет спасения в атонализме и старается еще усилить деспотичный произвол додекафонной системы" [113].

Додекафония и ее методы вызывают резкое недовольство Онеггера [114], он использует часто цитируемое уподобление композиторов-додекафонистов каторжникам. В то же время композитор предлагает читателю строгое научно-объективное изложение основ данной системы, по ходу которого не

упускает ни одной возможности подчеркнуть ее глубокие противоречия: с одной стороны, предельный догматизм, а с другой – "свободу произвола" [115]. 113 Онеггер А. Указ. соч. С. 150.

114 Додекафония – (по-греч. двенадцатизвучие) – способ сочинять музыку, пользуясь двенадцатью лишь между собой соединенными тонами. Один из видов современной музыкальной техники, возник в процессе развития атональной музыки.

115 Александрова В.Н. Вступительная статья к книге А. Онеггера "Я композитор". С. 10.

116 Онеггер А. Я – композитор. С. 152–153. Онеггер сравнивает додекафонию с серийной системой, которая кичится строгостью своей регламентации. Догматы додекафонии, по мнению композитора, аналогичны правилам школьной полифонии, за исключением того, что школьный контрапункт не претендует равно ни на что, кроме выработки должной легкости пера и укрепления, путем тренировки, изобретательской жилки. При этом принципы додекафонии рекомендуются ее сторонниками в качестве самодовлеющей конечной цели, а не в виде вспомогательных приемов.

"Я уверен, – пишет Онеггер, – что данная система полностью отнимает у композитора свободу выражения мыслей, так как он обязан подчинить ее суровым правилам свой дар изобретения мелодики. Тем не менее я вовсе не чуждаюсь самодисциплины в качестве желательного и даже неперемного условия артистической тонкости отделки. Но нужно, чтобы дисциплина имела разумный смысл, а не являлась самодовлеющим императивом" [116]. 96 Другой упрек по адресу додекофонной системы: уничтожение ею модуляций. Онеггер связывает с этой тенденцией опасность обеднения музыкальной формы. "Я сильно опасаясь, – пишет Онеггер, – что додекофоническое направление, которое к тому же клонится к закату, вызовет такое контрдействие, как тяготение к нарочито упрощенной примитивной музыке. Пытаясь излечиться от последствий отравления серной кислотой, все станут поглощать сиропы. Ухо, утомленное нагромождениями нон и септим, с радостью потянется к аккордеонным наигрышам и сентиментальным романсам" [117].

Опасной угрозой существованию современной музыки Онеггер считает нарочитое опрощение и огрубление выразительных средств: отказ от богатства гармонии и полифонии, провозглашенный уже не раз упомянутым Э. Сати. Этот путь, по мнению автора книги, может довести до того, что "мы еще задолго до конца текущего столетия сделаемся обладателями некоего обезличенного музыкального искусства, сочетанием своей примитивнейшей мелодики с невероятной грубо акцентуемыми ритмами похожего на варварское. Подобное искусство окажется на редкость подходящим для атрофированного слуха меломанов двухтысячного года" [118]. 117 там же. С. 155

118 Там же. С. 150 Согласно Онеггеру, исчерпанность музыкального лексикона не повод для того, чтобы отвращать слушателя от подлинного музыкального восприятия музыка не должна ориентироваться на сиюминутные потребности. Современным композиторам в нынешних сложных условиях Онеггер предлагает руководствоваться собственной интуицией.

С грустью человека, много понявшего и постигшего, Онеггер пишет о молодых музыкантах и композиторах, которые с маниакальным упорством пытаются стереть с лица земли все, что существовало до них. Автор книги называет это наивными устремлениями юности: "Юность хочет все создать сама; сотворить из ничего, т.е. без чье-либо помощи, даже если это помощь тех, кто, покаясь мирно под землей, уже не может ей грозить своим соперничеством..." 97

Ощущение неожиданности какого-либо открытия рассеивается весьма быстро, и тогда мы сразу начинаем различать стоящих за его спиной великих мастеров прошлого. Так, за Шёнбергом нам видится тень Вагнера, за Стравинским Римского-Корсакова, за Равелем – Сен-Санса и т.д." [119]. Так было всегда, это естественный ход развития. Однако в современном мире и искусстве Онеггер обнаруживает все усиливающуюся ненависть новых поколений по отношению к поколениям ушедшим. Композитор связывает эти тенденции с предстоящим, как ему видится, концом нашей цивилизации. "Нас подстерегает декаданс, – пишет музыкант, – и мы уже сейчас ему подвластны... Наши искусства возносятся прочь от земли, отдаляясь от нас. Боюсь, не улетучилась бы первой музыка? Чем дальше, тем больше уклоняется она в сторону от своего назначения... И вина за это лежит уже не только на самих музыкантах. Изменился весь строй музыкальной жизни..."

В наши дни радио поставляет нам музыку на дом в любой час дня и ночи и освобождает слушателя от всех хлопот, кроме необходимости нажать на нужную кнопку. Однако невозможно достичь понимания музыки и нельзя его совершенствовать без соответствующих упражнений. Здесь, как и в любой другой области, бездеятельность ведет к окостенению, к атрофии способностей. При подобном слушании музыка оказывается чем-то таким, что приводит в полное недоумение и не только не стимулирует работу мысли, но,

напротив, парализует ее и делает тупой. Дело, начатое с целью пробуждения любви к музыкальному искусству, часто достигает, из-за злоупотребления им, совершенно противоположных результатов: отвращает от музыки как раз тех, кому оно должно было привить к ней интерес, помогая им развить свои музыкальные вкусы" [120]. 119 Онеггер А. Указ. соч. С. 162.

120 Там же. С. 163-164. Одна из примет времени (и Онеггер ее чутко уловил) – превращение музыки в фоновое оформление жизни, привыкание 98 к музыке как фону. Современные технические средства дали возможность воспринимать музыку – потреблять ее – без приложения каких-либо физических усилий. Радио, современные средства записи – все это предоставило человечеству возможность слушать (скорее, слышать) музыку практически везде: дома, в транспорте, на работе, на улице, в лесу, в спортивном зале и т.д. Это и хорошо, и плохо. С одной стороны, человек получил неограниченные возможности общения с музыкой, изучения новых музыкальных произведений, знакомства с ранее неизвестными композиторами. С другой – подобная доступность принижает и во многом уничтожает тот ореол возвышенности, божественности, который всегда сопровождал произведения музыкального искусства. Музыка вышла из концертных залов, стен церкви и оказалась на кухне обывателя, который уже не утруждает себя необходимостью приобретения билета, поездки на концерт, духовной концентрации во время исполнения музыкальных произведений. А главное, он может в любой момент прервать прослушивание и вообще выключить источник звучания.

Как Онеггер оценивает данную ситуацию? Для сравнения или аналогии он предлагает рассмотреть пример с человеком, поставленным надолго перед источником слишком яркого света. Такой человек, по мнению Онеггера, утратит способность видеть – ослепнет. Так и нашу жизнь все более и более подавляют шумы среды, которая нас окружает. Из-за жизни в этом шуме, мы в скором времени вообще можем оглохнуть. "Радиоприемник вашей сторожики или вашего соседа, – пишет композитор, – извергает с раннего утра и до полуночи лавину звуков. Это может быть Месса си минор либо наглое рокотание взбесившегося аккордеона. Эти звуки вас настигнут повсюду: на улице, на рынке, в кафе, в ресторанах, а также в такси. Они проникли даже на фабрики. Уж не воображаете ли вы, чтобы человек, выслушавший за день до-минорную симфонию раз шесть, рвался бы вечером в концертный зал, где за сравнительно высокую плату мог бы выслушать ее и в седьмой раз? Многие учащиеся делают свои уроки, сидя перед включенным радиоприемником. Они привыкают относиться к музыке как не99 коему "фоновому шуму", которому сознание не уделяет ни малейшего внимания или – не больше, чем окраске стен" [121].

Сегодня, по мысли композитора, обесценилась практически любая музыка. Почти все, написанное ранее и столь ценное в течение столетий, постепенно теряет свою значимость, растворяясь в обиходе.

Продолжая анализ современной музыкальной жизни, Онеггер отмечает, что концерты посещаются и вполне многочисленны, однако они имеют тенденцию превратиться в сеансы выступлений рекордсменов дирижерской палочки либо фортепианной клавиатуры. Публика спешит к билетным кассам, но не удосуживается поинтересоваться программой. По мнению автора книги, сама музыка уже не принимается в расчет – важна только виртуозность исполнения: "...устраивают множество концертов, музыкальных демонстраций, привлекающих в 1951 году намного больше публики, чем в 1900; но я повторяю, что теперь в действительности играют меньше новой музыки, чем прежде. И подчеркиваю еще раз: девять десятых всего этого – виртуозничание спортивного характера" [122].

"Я убежден, – пишет Онеггер, – что спустя немного лет музыкальное искусство, каким мы его представляем себе нынче, полностью перестанет существовать. Оно исчезнет, подобно другим искусствам прошлого, но, без сомнения, еще стремительней. Мы уже видим, что творится с ним сегодня; отдадим себе в этом отчет. Музыку как таковую не слушают: приходят только на выступления знаменитых дирижеров либо прославленных пианистов. Это, как известно, имеет уже больше отношения к спорту, чем к искусству" [123]. 121 Онеггер А. Указ. соч. С. 31.

122 Там же. С. 29.

123 Там же. С. 16. Онеггер задается вопросом, ответствен ли XIX в. за кризисные события XX в. Оценивая XIX век, композитор находит в нем много положительного, к сожалению, уже утраченного в XX. Причины угасания культуры Онеггер во многом связывает с противоречиями социальной ситуации, обострением политических проблем. По мнению композитора, в современном мире все сложнее, да часто и просто невозможно заниматься высокими искусствами, в том числе и музыкой. "Одна страна должна поставлять миллиарды, чтобы натянуть железную цепь, которая предназначена преградить дорогу поезду смерти, пущенному на всех парах против другой страны. Мир, подстегиваемый машиной разрушения, работает на уничтожение цивилизации. Что

же спрашивается остается на долю искусства и музыки?

...Можете ли вы верить всерьез, что мыслящий творец, представляющий собою тип индивидуалиста, сохранит в таких условиях надолго жизненную силу и способность надолго отдаваться своему искусству, чтобы писать музыку? Ведь прежде всего важно будет не погибнуть от голода и холода. Вот будущее, которое я себе представляю, и оно близко" [124].

Онеггер полагает, что в современном мире культура и музыка, в традиционном, классическом их понимании, обречены на исчезновение. Нынешние поколения людей переживают последние мгновения существования этой культуры. И эти мгновения мучительны в силу их финальности. Человечество не соответствует канонам классической культуры, не нуждается в ней, сама же по себе культура не способна вернуть себе былое величие, не способна изменить мир.

Композитор вновь и вновь указывает на характер современной ситуации в музыкальной жизни. "Разве не угасла незаметно камерная музыка? – спрашивает он. – Часто ли вы слышите квартеты?.. Многие ли знают гайдновские, моцартовские, брамсовские?" [125]. Размышляя о перспективах развития музыкального искусства, Онеггер оказывался во власти мучительных сомнений. Композитор тяжело переживал, наблюдая за все увеличивающимся разрывом между композиторами и слушателями, спросом и предложением, за тем, как исполнительское мастерство приобретает форму спортивного состязания. Его подавляло сознание "глухого тупика", в который зашла современная музыкальная культура во всех ее проявлениях. 124 Там же. С. 17.

125 Там же. С. 34. 101 Возможность преодоления кризисной ситуации в области искусства композитор связывал с "обновлением мыслей", т.е. идейного содержания, и обращал особое внимание на необходимость сочетать по-новому старые выразительные средства. "Новых слов не существует более: все средства применялись много раз, но их можно комбинировать по-новому" [126]. У музыканта остается возможность и теперь, как прежде, применить все известное по-новому – будь то гармонии довольно старые или сравнительно недавнего происхождения. "Я лично полагаю, – писал Онеггер, – что данная задача стоит не только перед композиторами, но и перед писателями" [127].

126 Онеггер А. Указ. соч. С. 148.

127 Там же. С. 147. 2.11. Макс Вебер: конфликт современной науки
М. Вебер – один из последних представителей Западной культуры XIX в. Когда век этот пережил свои официальные похороны (период Первой мировой войны), на месте лелеемого им разумного царства Истины, Добра и Красоты обнаружили лишь развалины. Это, по словам Ю.Н. Давыдова, и засвидетельствовал Вебер, отметивший отделение Истины от добра и красоты, Добра – от красоты и истины, Красоты – от истины и добра; раскол, превративший некогда светлое, прозрачное и гармоничное "царство" в нечто подобное джунглям, в царство первобытных "стихий", в поле битвы титанов, где каждый воюет против всех и все – против каждого [128].

128 См.: Давыдов Ю.Н. Примечания к статье: Вебер М. Наука как призвание и профессия // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М.-СПб., 2000. С. 163. Вебер Макс (1864–1920) – немецкий философ и социолог. Автор работ "Протестантская этика и дух капитализма" (1905), "Хозяйственная этика мировых религий" (1916–1919), "Хозяйство и общество" (1921) и множества других. 102 Занимался проблемами теории социального действия. Анализировал социальное действие прежде всего как свободное действие отдельного человека. Наиболее известен своим анализом происхождения капитализма. Возникновение капитализма Вебер связывал с появлением в истории человека, способного к рациональному поведению в хозяйственной области и повседневной жизни. [Философия. Учебник для вузов. М., 2002.]

В 1918 г. Вебер выступил с докладом "Наука как призвание и профессия" перед студентами Мюнхенского университета. Непосредственная цель выступления – показать студентам, в чем состоит их призвание как будущих ученых и преподавателей. Однако, по существу, выступление Вебера вышло далеко за пределы намеченной задачи и превратилось в программную речь. В центре доклада оказалась проблема превращения духовной жизни в духовное производство и связанные с этим вопросы разделения труда в сфере духовной деятельности, изменения роли интеллигенции в обществе, наконец, судьбы европейского общества и европейской цивилизации вообще.

Программный характер выступления Вебера обусловило также и то, что он затронул большую тему XX в. – об изменении роли науки и связанном с ним изменении общественного статуса ученого. Логика самого вопроса привела Вебера к необходимости показать перемены в европейской духовной культуре вообще, которые наметились уже давно, но только в XX в. стали очевидными для всех тех, кто вышел за рамки установившихся традиционных представлений [129].

129 См.: Гайденок П.П. Примечания к статье: Вебер М. Наука как призвание и

профессия. С. 166-167. В своем докладе Вебер обращается к вопросам о смысле науки, научного прогресса, значении науки как профессии и призвания для человека, посвятившего себя ей, роли и ценности науки в жизни всего человечества. Так, "научный прогресс, - говорит Вебер, - является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий и по отношению к которому в настоящее время обычно занимают крайне негативную позицию" [130]. Но что же означает эта интеллектуальная рационализация, осуществляемая посредством науки и научной техники? Означает ли она, что сегодня каждый ученый лучше знает жизненные условия своего существования, чем иные представители древних народов?

По мысли Вебера, возрастающие интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний относительно жизненных условий, в которых приходится существовать. Это означает нечто иное: люди знают и верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что принципиально не существует никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые действуют в мире, что, напротив, всеми силами можно овладеть путем расчета. Для Вебера это свидетельствует о том, что мир "расколдован", и человеку больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого подобные таинственные силы существовали. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета.

Но имеет ли смысл выходящий за пределы чисто практической и технической сферы этот процесс расколдования, происходящий в западной культуре в течение тысячелетий, да и сам "прогресс", в котором принимает участие и наука - в качестве звена и движущей силы? Отвечая на эти вопросы, Вебер обращается к противопоставлению прежнего и современного понимания науки. Он вспоминает известный миф о пещере, рассказанный Платоном в "Государстве". Один из узников, заключенных в темной пещере, оказывается на свободе и видит солнце. Ослепленный, он ощупью находит себе путь назад и рассказывает о том, что видел на воле. Его объявляют безумцем. Но постепенно он привыкает к свету и стремится передать увиденное другим узникам, освободить их и открыть путь к истинному бытию.

Вебер называет этого человека философом, сравнивая солнце с истиной науки, "которая одна не гоняется за призраками и тенями, а стремится к истинному бытию" [131]. 130 Вебер М. Наука как призвание и профессия ... С. 147.

131 Там же. С. 149. 104 столетия, прошедшие с античных времен, существенно изменили деятельность ученого, способы научного познания. На пороге Нового времени "для художников-экспериментаторов типа Леонардо и музыкальных новаторов она (наука. - Т.С.) означала путь к истинному искусству, а это для них значило прежде всего - к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении и по смыслу своей жизни - в ранг ученого" [132].

Что же означает наука для людей XX столетия? Вебер полагает, что для современной молодежи тезис "наука как путь к природе" звучит кощунством, неприемлемо и понимание науки как "пути к искусству". Современная молодежь, по мнению Вебера, более не склонна видеть цель своей жизни в жертвенном поиске научных истин, скорее решаются практические задачи. Сегодня почти никто уже не верит, что знание астрономии, биологии, физики или химии может объяснить смысл мира или указать, "на каком пути можно напасть на след этого "смысла", если он существует". И уж тем более немислимо, считает Вебер, рассматривать сегодня науку как "путь к Богу".

В чем же состоит смысл науки теперь, когда рассеялись все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как "путь к истинному бытию", "путь к истинному искусству", "путь к истинной природе", "путь к истинному Богу", "путь к истинному счастью"? Вебер отвечает словами Л.Н. Толстого: "наука лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важный для нас вопрос: "Что нам делать? Как нам жить?" [133]. 132 Там же. С. 150.

133 Там же. С. 151, 160. Сегодня наука, полагает Вебер, - это профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар провидцев и пророков, приносящих спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов о смысле мира. Это, несомненно, неизбежная данность в нашей исторической ситуации, из которой мы не можем выйти, пока остаемся верными самим себе [134]. 105 Вебер говорит о судьбе уходящей эпохи, которая заключается в том, что высшие благороднейшие ценности (благодаря процессам интеллектуализации, рационализации, расколдования) ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство, считает ученый, интимно, а не монументально; не случайно в XX в. "только внутри узких общественных

кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и сплавляло их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и "изобретем" его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия" [135].

135 Вебер М. Наука как призвание и профессия... С. 162. То же можно видеть и в сфере религиозного. Если попытаться ввести новые религиозные образования без нового, истин

134 Обращаясь к вопросу о смысле, предназначении, ценности науки в современном обществе, Вебер фиксирует действительно драматическую ситуацию западноевропейского человека. С одной стороны, перед человеком открывается реальный мир, в котором нет никакого смысла, хотя бы уже потому, что он сформирован с помощью той самой науки (и базирующейся на ней техники), которая, согласно Веберу, чисто "технична" и, значит, принципиально "бессмысленна". С другой стороны, человек всегда стремился и продолжает стремиться к идеалам. Задача человека заключается, по Веберу, в том, чтобы, насколько это возможно, "связать" небо и землю, придав смысл своему земному существованию с помощью идеалов и ценностей. И задачу эту человек должен осуществлять с ясным осознанием того, что ему неоткуда ждать помощи.

"Земля", преобразуемая наукой и техникой, которые руководствуются одним лишь принципом полезности, сама по себе ни на шаг не продвинется к идеалу. Небо, обессиленное междоусобной "войной богов", само по себе не только не способно облагородить землю, но и вряд ли сможет сохранить себя от распада. (См.: Давыдов Ю.Н. Примечания к статье: Вебер М. Наука как призвание и профессия... С. 164). 106 ного пророчества, то возникает нечто по своему внутреннему смыслу подобное негативным результатам современного монументального искусства только еще хуже. И пророчество с кафедры создаст, в конце концов, только фантастические секты, но никогда не создаст подлинной общности.

Вебер видит выход из этой драматической ситуации: кто не может мужественно вынести судьбы эпохи, тому следует вернуться в "широко и милостиво открытые объятия древних церквей". Однако возвращение это, согласно Веберу, сопряжено с принесением в "жертву" интеллекта. Напомним, что речь ученого была обращена к студентам, размышляющим о своем предназначении, призвании, своем будущем и будущем самой науки. Конечно, для человека, избравшего для себя путь ученого-профессионала, уход в прошлое, "жертвование" интеллектом в принципе невозможно. Поэтому последние наставления Вебера: "одной тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному – нужно обратиться к своей работе и соответствовать "требованию дня" – как человечески, так и профессионально" [136].

136 Там же. С. 163. ГЛАВА 3 Антропологический кризис К концу 1920-х гг. кризис европейской культуры и жизни перешел в свою следующую стадию, которую можно обозначить как кризис человеческого существования или антропологический кризис. Эта стадия порождена Первой мировой войной, ей сопутствовал кризис гуманистической идеологии. Несколько позже, освоив границы культуры, эта тенденция начнет воплощаться и в социальной практике – в различных формах тоталитаризма [137].

Среди причин антропологического кризиса – великая экономическая депрессия рубежа 1920-1930-х гг. на Западе. Наложившись на предшествующие социальные катаклизмы, на дестабилизирующие последствия Первой мировой войны, эта депрессия привела к тому, что кризисная ситуация стала осознаваться и переживаться миллионами людей. Социальная дезориентация стала массовым явлением.

У. Фолкнер описывает характерное для этого периода мироощущение: "Это героические и сентиментальные воспоминания об утраченном благородстве, сознание существа, обреченного на слишком краткое существование, чувство, что тебя одолевает новый мир с его чуждыми законами, чувство, что ты продолжаешь свое животное прозябание без смысла и достоинства.

Современность накладывает черты вечности на бедность, нужду, порочность, мошенничество, алкоголизм, грубость, кулачное право, техническое обесчеловечение, религиозную извращенность, изнасилования, кровосмешение, проституцию, садизм, убийство, самоубийство, идиотизм... Неповторимое видение ада" [138]. 137 См.: Зенкин С. Учитель здравомыслия // Ален. Суждения. М., 2000.

138 Цит. по: Хюбшер А. Мыслители нашего времени М., 1962. С. 18. 108 Одним из очагов антропологической нестабильности становится послевоенная Германия. "С Германией покончено, – писал Т. Манн, – с ней будет покончено, близится невиданная катастрофа – экономическая, политическая, моральная и духовная, словом, всеобъемлющая; не скажу, чтобы я этого желал, ибо это – отчаяние, это – безумие... слишком глубоко мое горькое сострадание, мое

сочувствие несчастному моему народу, и когда я думаю о его слепой горячности, о его подъеме, порыве, прорыве, мнимо очистительном почине, о народном возрождении... об этом чуть ли не священном экстазе, к которому, правда, в знак его ложности, примешивалось многое от хамства, от гнуснейшей мерзопакостности, от грязной страсти растлевать, мучить, унижать и который, как ясно каждому посвященному, уже нес с собой войну, всю эту войну, - у меня сжимается сердце от сознания, что огромный капитал веры, воодушевления, исторической экзальтации оборачивается ныне беспримерным банкротством" [139].

Известный немецкий социолог К. Манхейм охарактеризовал эту ситуацию следующим образом: "Общая тенденция массового общества к утрате определенного направления наиболее ясно наблюдалась в послевоенной Германии, где в первую очередь инфляцией были уничтожены и атомизированы прежние средние слои. Выброшенные таким образом из своей социальной системы группы были подобны неорганизованной массе, которая лишь случайно может проявить склонность к интеграции. В этой ситуации возникла неведомая раньше интенсивная раздражительность и восприимчивость по отношению к новым формам переживания и опыта, но был утерян всякий шанс длительно сохранять определенный характер" [140]. 139 Манн Т. Доктор Фаустус. М., 1997. С. 224-225.

140 Манхейм К. Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 316. 109 3.1. Карл Ясперс: духовная ситуация времени

Смысл этой ситуации в экзистенциально-антропологической перспективе попытался прояснить один из крупнейших немецких философов XX в. Карл Ясперс в своей работе "Духовная ситуация времени" (1931).

Ясперс Карл (1883-1969) - немецкий философ, один из основателей экзистенциализма. Родился в Ольденбурге, в семье директора банка. Посещал классическую гимназию, сдал экзамены на аттестат зрелости в 1901 г., три семестра изучал медицину в Берлине, Геттингене и Гейдельберге. В 1908 г. выдержал медицинский государственный экзамен в Гейдельберге, в 1909-1915 гг. был научным ассистентом в психиатрической клинике в Гейдельберге. В 1913 г. защитил на кафедре Виндельбанда диссертацию по теме "Общая психопатология", в этом же году получил доцентуру по психологии; в 1916 г. - экстраординарный профессор; в 1919 г. перешел на философский факультет; в 1921 г. ординарный профессор философии Гейдельбергского университета. В 1937 г. отстранен от преподавательской деятельности из-за еврейского происхождения жены, в 1938 г. запрещена публикация его работ. В 1945 г. вернулся к преподавательской деятельности. С 1948 по 1968 гг. - ординарный профессор философии Базельского университета. В 1947 г. присуждена премия Гете городом Франкфуртом-на-Майне (девятнадцатый лауреат премии Гете). Один из издателей журнала "Die Wandlung".

Основные произведения: Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986; Истоки истории и ее цель. М., 1990; Духовная ситуация времени. М., 1991; Философская вера. М., 1992; Ницше и христианство. М. 1994; Смысл и назначение истории. М., 1994 (второе изд.); Лекции по психопатологии. М., 1996; Philosophie. В., 1932; Von der Wahrheit. München, 1957; Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962; Chiffren der Transzendenz. München, 1970. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 530.]

Он стремился выявить самые глубинные истоки того чувства беспомощности и дезориентации, которое охватило людей. Человек, считает Ясперс, стал все более осознавать, что он оказался в положении "пребывания перед ничто", о чем в свое время писали Кьеркегор и Ницше. "Все стало несостоятельным; нет ничего, что не вызвало бы сомнения, ничто подлинное не подтверждается; существует лишь бесконечный круговорот, состоящий во взаимном обмане и самообмане посредством идеологий. Сознание эпохи отделяется от всякого бытия и заменяется только самим собой. Тот, кто так думает, ощущает и самого себя как ничто. Его сознание конца есть одновременно сознание ничтожности его собственной сущности" [141].

141 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994 С. 360. То, что веками составляло мир человека, расплывается по швам. Человек как будто растворяется в том, что должно быть лишь средством его бытия. Он теряет смысл своей жизни, все то, что придает ей ценность и достоинство. Эта кризисная ситуация, полагает Ясперс, постепенно нарастала с начала века, но осознавалась первоначально в своих поверхностных проявлениях. Сначала основу этого кризиса видели в кризисе государственности, в том, что характер правления не отвечал волеизъявлению всего общества, не служил его устойчивому согласию. Затем заговорили о кризисе культуры как распаде духовности. В итоге же обнаружилось, что речь должна идти о кризисе самого человеческого бытия.

Этим кризисом, необозримым и непостижимым в своих причинах, охвачено все. Его нельзя устранить, можно лишь принять как судьбу, терпеть и преодолевать. В эмпирическом плане кризисная ситуация человеческого бытия проявляется во многих феноменах. Здесь для нас интересны те из них, в которых Ясперс фиксирует вполне реальные проблемы. Он отмечает, что технические и экономические противоречия приобретают планетарный характер. Земной шар стал не только сферой переплетения экономических связей и единства технического господства над существованием; все большее количество людей видят в нем единое замкнутое пространство, в котором они соединены для развития своей истории.

Это объединение людей земного шара вызывало процесс нивелирования. Людей связывает между собой поверхностное и ничтожное, безразличное к их подлинному бытию. В результате нарастает необратимая утрата субстанциональности, остановить которую невозможно. Ясперс считает, что "физиогномика" поколений все время снижается, достигая все более низкого уровня: "В каждой профессии наблюдается недостаток в людях при натиске соискателей. В массе повсюду господствует заурядность. Здесь встречаются обладающие специфическими способностями функционеры аппарата, которые концентрируются и достигают успеха. Путаница, вызванная обладанием почти всеми возможностями выражения, возникающими в прошлом, почти непроницаемо скрывает человека. Жест заменяет бытие, многообразие – единство, разговорчивость – подлинное сообщение, переживание – экзистенцию; основным аспектом становится бесконечная мимикрия" [142].

142 Ясперс К. Указ. соч. С. 377. Налицо и духовные причины упадка. Утрачено всякое доверие к духовным авторитетам. С XIX в. эта форма духовных связей людей уничтожалась огнем критики. Результатом чего явился, с одной стороны, свойственный современному человеку цинизм: людижимают плечами, наблюдая всеобщую несправедливость. С другой стороны, утрачена гуманность, круговорот бессодержательных идеалов оправдывает самое ничтожное и случайное. Произошло разбожествление мира, нет больше непререкаемых законов свободы, ее место занимают порядки, соучастие, желание не быть помехой. Место истинного авторитета угрожают занять случайные идола. Повсеместная критика разрушает способности к созиданию. Положительные жизненные силы людей рассеиваются и распадаются.

Что же еще осталось в этой ситуации нарастающей антропологической катастрофы? Только лишь сознание опасности и утраты подлинного бытия, отвечает Ясперс. Тот, кто хочет преодолеть кризис и достигнуть истоков, должен пройти через утраченное, принять решение о себе самом; испробовать на себе этот социальный маскарад, чтобы ощутить подлинное.

В итоге Ясперс скорее фиксирует глубочайшую кризисную ситуацию, чем очерчивает способ выхода из нее. Характерное 112 для экзистенциализма убеждение в том, что нужно вернуться к началу, к истинному бытию человека, чтобы внести относительную рациональность во внешний порядок существования, вряд ли можно рассматривать как реальный путь к новому миру. 3.2. Хосе Ортега-и-Гассет: "омассовление" общества

Самый известный испанский философ XX в. Хосе Ортега-и-Гассет занимает особое место среди мыслителей, писавших о причинах и характере европейского кризиса. Его эссе "Восстание масс" (1930) стало своего рода знаком эпохи, получило огромную популярность и было переведено на многие языки. В нем философ фиксирует, что Европа переживает самый тяжелый кризис, который когда-либо выпадал на долю народов и культур. По крайней мере с XVI в., когда в Европе стало зарождаться современное индустриальное общество, она не знала столь охватывающих деструктивных процессов.

Ортега-и-Гассет Хосе (1883-1955) – философ, публицист, общественный деятель, основатель Института гуманитарных наук (1948) в Испании. Родился в Мадриде, в семье главного редактора газеты "Эль импарсиаль"

("Беспартийный") Хосе Ортега-и-Мунилья. В 1905-1907 гг. учился в университетах Лейпцига, Берлина и Марбурга. В 1911-1936 гг. руководил кафедрой метафизики в Мадридском центральном университете. В 1930 г. участвовал в основании Союза защиты республики; в 1931 г. участвовал в свержении монархии. В 1936 г., вскоре после начала гражданской войны, покинул Испанию. Перенесенная тяжелая хирургическая операция надолго задержала его в Париже. Потом его путь лежал в Голландию, Португалию, Аргентину. С 1942 г. жил в Португалии. В 1948 г. возвратился в Мадрид и основал Гуманитарный институт. Зимой 1951-1952 гг. читал лекции в Мюнхене. 1 июня 1953 г. вышел в отставку с поста мадридского профессора. Умер 19 октября 1955 г. [Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 84]

Глубинную суть этого кризиса мыслитель видит в выдвижении на историческую арену нового феномена – "человека мас113 сы". Неожиданно оказалось так, что перед нашими глазами предстала эпоха всеобщего нивелирования. Подобно Ясперсу, Ортега отмечает, что нивелирование охватывает все: нивелируются

судьбы, нивелируется культура различных социальных классов, нивелируются даже половые различия. Наступает господство "среднегочеловека", господство "человекамассы". Восстание масс может стать катастрофой, достаточно тридцати лет господства "человека массы", чтобы вернуть человечество к эпохе варварства, считает Ортега.

"Восстание масс" написано им в один из самых драматических периодов истории XX в.: прошло немногим более десяти лет после окончания Первой мировой войны и оставалось всего десять лет до Второй – самой истребительной и страшной из всех, какие знала новая история. За семь лет до выхода его книги в Италии победил Муссолини; вскоре после ее появления в Германии пришел к власти Гитлер. В России в это время начинались процессы коллективизации и форсированной индустриализации, сломавшие хребет традиционному русскому обществу и породившие феномен "советского человека", черты которого во многом напоминают "человека массы", описанного испанским философом.

Откуда же берет свои истоки "омассовление" европейской жизни в XX в., почему именно в это время массы вышли на арену истории? Отчего вдруг, как пишет сам Ортега, исчезли герои, а остался только хор? Философ указывает на бурный рост населения Европы, которое в течение двенадцати веков не превышало 180 млн, а за одно столетие – с 1800 по 1914 г. возросло до 460 млн. Это столетие произвело такое количество "человеческого материала", что оно, "как поток, обрушилось на поле истории, затопляя его" [143].

143 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989 № 3. С.

135. Ортега считает, что объяснить такой лавинообразный рост населения европейских наций можно двумя главными причинами: во-первых, укоренением в социально-политической жизни и экономических отношениях либеральной демократии. Во-вторых, научно-техническими достижениями, создавшими материальное благополучие и невиданный ранее рост товаров в странах, перешедших на индустриальный путь развития. Оба эти фактора философ характеризует в целом положительно и считает их высшим достижением человеческой цивилизации: "либеральная демократия, снабженная творческой техникой, представляет собой наивысшую из всех известных нам форм общественной жизни" [144]. Пока рассуждения философа напоминают идеи сторонников прогресса и либерально-демократических идеалов XIX в. Но почему же столь благотворные тенденции обернулись такими негативными результатами? Ведь "восставшие массы" начали реально угрожать тем социальным институтам – демократическому государству, рациональному мышлению, воплотившемуся в науке и технике, благодаря которым стало возможно само их существование.

144 Там же. Разрешение этого парадокса, согласно Ортеге, состоит в том, что претендующий теперь на господство над миром "человек массы" на самом деле является примитивом, напоминающим первобытного человека, внезапно обьявившегося в цивилизованном мире. Цивилизован мир, но не его обитатели. Они даже не замечают цивилизации, воспринимая ее как нечто само собой разумеющееся и пользуясь ее плодами, как будто они являются дарами природы. Этот новый, "свежий" человек на дорогах истории даже не подозревает о сложном и хрупком, искусственном, почти невероятном характере цивилизации. Он с удовольствием пользуется техническими устройствами, автомобилями и другими продуктами современной цивилизации, но абсолютно безразличен к тем культурным, этическим и социальным законам и нормам, на которых эта цивилизация основана.

В лесах, среди природы, пишет философ, мы смело можем быть дикарями. Что же касается мира цивилизации, то он не дан нам в виде готовой среды, он не может поддерживать сам себя. Этот мир искусствен, он создан и должен постоянно поддерживаться деятельностью весьма компетентных людей, мастеров в своем деле. Если же мы хотим пользоваться благами цивилизации, но не заботимся о ней, то можем мигом оказаться без всякой цивилизации.

Достаточно нескольких промахов, и она может исчезнуть как дым, как завеса, скрывавшая нагую природу. 115 Человек массы считает, что цивилизация, которую он видит и использует со дня рождения, так же первозданна и самородна, как природа. Точнее сказать, принципы, на которых покоится цивилизация, просто не существуют для него. Основные культурные ценности его не интересуют, он с ними не соглашается, не намерен их защищать. Почему это происходит? Одна из причин заключается в том, что цивилизация по мере своего развития становится все сложнее и напряженнее. Проблемы, которые она ставит перед нами, невероятно запутаны. Людей, способных разрешать эти проблемы, становится все меньше. Несоответствие между сложностью проблем и наличными средствами их решения выражает трагедию эпохи.

Массовый человек не в состоянии идти в ногу со своей собственной цивилизацией. Жутко становится, пишет мыслитель, когда слышишь, как сравнительно образованные люди рассуждают на повседневные темы. Словно крестьяне, которые заскорузлыми пальцами пытаются взять со стола иголку,

они подходят к политическим и социальным вопросам с тем самым запасом идей и методов, какие применялись 200 лет назад для решения вопросов в 200 раз более простых. Развитая цивилизация всегда порождает сложные проблемы, и чем выше ступень прогресса, тем больше опасность крушения.

Итак, испанский философ констатирует новый социальный факт: европейская история впервые оказывается в руках заурядного человека, "человека массы" и зависит от его поведения и решений. Коль скоро это так, то имеет смысл внимательнее присмотреться к психологической структуре этого человека.

Если принять во внимание явления общественной жизни, связанные с этим новым человеком, то можно обнаружить следующее. По мнению Ортеги, для человека массы характерно прежде всего вульгарное самодовольство. Он считает, что жизнь должна быть легкой и обильной, без трагических ограничений. Он доволен тем, каков он есть, и везде и всегда утверждает свое 116 моральное и интеллектуальное достоинство. Это удовлетворение собой замыкает его от всего внешнего, ему неведомо смущение и сомнение, он может не считаться с остальными.

Его внутреннее чувство господства побуждает его постоянно осуществлять это господство. Действовать так, как если бы в мире существовал только он один и ему подобные. Он склонен навязывать всем свое вульгарное мнение, жаждет власти и ради этого готов пойти на все. Он напичкан сказками и мифами о своем превосходстве, считает, что ему от рождения положено господствовать над другими, и он даже не задумывается над вопросом, как подготовиться к этому, ибо полагает, что и так достаточно хорош. Он пытается утверждать свое моральное и интеллектуальное превосходство, которое на самом деле является деградацией. Наилучшим для него методом становится метод силы, "прямого действия". Это, пожалуй, единственное, что он признает и чему готов подчиняться сам.

И для нынешних дней характерно, подчеркивает Ортега, что эти вульгарные, мещанские души, сознающие свою посредственность, смело заявляют свое право на вульгарность. В результате масса давит все индивидуальное и особое, личностное и избранное. Этот новый тип человека, "человек самодовольный" – воплощенное противоречие самой сущности человеческой жизни. Поэтому, когда он начинает задавать тон в обществе, надо бить в набат и громко предупреждать о том, что человечеству грозит вырождение, духовная смерть. Очень опасным явлением, связанным с "восстанием масс", Ортега считает нагнетание атмосферы насилия, культа силы в обществе. Ортега резко осуждает идею насилия, как она выразилась, например, у французских синдикалистов с их лозунгом "прямого действия". Провозглашение насилия как принципа он называет "Великой Хартией Варварства" и полагает, что принцип "сила вместо права" грозит смести европейскую цивилизацию. Отсюда исходит самая большая опасность для Европы, для ее политических и культурных форм.

В этой критике культа насилия Ортега одним из первых европейских мыслителей указывает на специфику тоталитарных 117 режимов XX в. "Под маркой синдикализма и фашизма, – пишет он, – в Европе впервые появляется тип человека, который не считает нужным оправдывать свои претензии и поступки перед другими, ни даже перед самим собой; он просто показывает, что решил любой ценой добиться цели. Вот это и есть то новое, небывалое: право действовать без всяких на то прав. Тут я вижу самое наглядное проявление нового поведения масс, причина же – в том, что они решили захватить руководство обществом в свои руки, хотя руководить им они и неспособны" [145].

145 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 144. Ортега не считает человека массы представителем какого-то особого социального класса, это, скорее, социальный тип, который присутствует во всех социальных классах, аккумулируя отличительные особенности этого времени.

Процесс нивелирования углубляется и ускоряется по мере того, как нарастают кризисные явления в обществе. Здесь существует своего рода обратная связь. В результате общество оказывается в ситуации, когда чуть ли не единственным средством удержания все растущего числа этих новых массовых людей становится всепроникающее и регулярное государственное насилие. Распространение человека массы, таким образом, может индуцировать тоталитарные структуры власти.

Само по себе государство является необходимым продуктом цивилизации. Однако оно может быть и величайшей опасностью. Интересно и поучительно, считает Ортега, проследить отношение человека массы к государству: он изумляется государственной мощи, знает, что это оно охраняет его собственную жизнь, но не отдает себе отчета в том, что государство было создано поколениями людей и держится на известных ценностных нормах и качествах, которыми люди вчера еще обладали, но завтра могут не обладать. Человек массы видит в государстве скорее анонимную силу, но и себя он тоже чувствует анонимом,

поэтому считает государство как бы "своим". В случае любого серьезного затруднения или конфликта человек массы склонен требовать, чтобы государство немедленно вмешалось и разрешило его проблемы. 118 Из этой установки и рождается большая опасность, угрожающая цивилизации: подчинение всей жизни государству, вмешательство его во все дела, поглощение спонтанной инициативы людей государственной властью ведет к уничтожению исторической самостоятельности общества, которая в конечном счете поддерживает, питает и движет судьбы человечества. Массы знают, что, когда им что-либо не понравится или чего-нибудь сильно захочется, они могут достигнуть всего без усилий и сомнений, без борьбы и риска; им достаточно нажать кнопку, и чудодейственная машина государства тотчас сделает что нужно.

Эта ситуация грозит плохим исходом. Творческие стремления общества будут все больше подавляться вмешательством государства, общество будет принуждено жить для государства, человек – для правительственной машины. Такое тотальное "огосударствление жизни" в то время, когда Ортега писал свою работу, приобретало реальные черты. Ведь пропаганда фашизма основывалась именно на том, что вся жизнь индивидуума должна быть подчинена государству. В отождествлении государственности с жизнью людей Ортега видит нечто противоречащее природе человека, его подлинному – свободному и творческому существованию.

Тоталитарная государственная машина подавляет не только простых людей, рабочих и крестьян, для чего она, собственно, и существует, но она подавляет буквально всех, включая и тех, кто приводит в действие эту государственную машину. Она превращает их в такие "винтики", которые сами по себе не имеют абсолютно никакой ценности. Поэтому каждый из них может быть в любой момент выброшен из этой машины и заменен другим. Даже люди так называемых "свободных профессий" – художники, писатели, ученые – испытывают на себе дыхание этого "левиафана", как прямое, так и косвенное. Прямое давление на них оказывают исполнители государственной власти, которые повелевают делать им то или другое. Косвенное же давление заключается в том, что эти люди "свободных" профессий подлаиваются пропаганде и идеологическому давлению и начинают мыслить так, как угодно государству, с редкими отступлениями и отклонениями в сторону, которые тут же осуждаются и "выправляются".

В целом Ортега, анализируя ситуацию своего времени, приходит к достаточно пессимистическим выводам. Судьба Европы и мира вообще представляется ему мрачной: господство человека массы, господство бюрократии, господство тоталитарного режима, уничтожение культуры, превращение людей в моральных идиотов и технических роботов.

Что же можно противопоставить этой безрадостной перспективе? Какие силы и способности следует активизировать, чтобы попытаться переломить этот ход событий?

Согласно Ортеге, противостоять вторжению массового человека во все сферы жизни может и должно "избранное меньшинство". Это тот тип людей, который встречается во всех социальных слоях и который подчиняет свою жизнь служению высшим нормам. Такая социальная элита принимает на себя трудности бытия, ставит себе цель совершенствования мира и самосовершенствования. "Избранный, – пишет Ортега, – вовсе не "важный", т.е. тот, кто считает себя выше остальных, а человек, который к себе самому требовательней, чем к другим... Несомненно, самым глубоким и радикальным делением человечества на группы было бы различие их по двум основным типам: на тех, кто строг и требователен к себе самому ("подвижники"), берет на себя труд и долг, и тех, кто снисходителен к себе, доволен собой, кто живет без усилий, не стараясь себя исправить и улучшить, кто плывет по течению" [146].

146 Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч. С. 121 Приняв такое нравственно-этическое определение "избранности", Ортега тем самым указывает главную черту лучших людей – их духовное превосходство. Лучший – не тот, кто поступает, как ему заблагорассудится, для кого нет ничего выше собственного удовольствия и корысти, а тот, кто руководствуется нормами, составляющими основу культуры. Там, где нет норм, нет и культуры, например, там, где в решении споров игнорируются основные принципы разума. Кто не стремится в споре держаться норм истины, тот умственный варвар. 120 Именно деятельность творческого меньшинства может, по Ортеге, вывести европейское общество из глубокого кризиса. Дело в том, что затруднения этого общества заключаются не в экономических проблемах, но в том, что формы общественной жизни, в которых развивается экономика, не соответствуют ее размаху и требуют переосмысления и обновления. "Как запас возможностей наша эпоха великолепна, изобильна, превосходит все известное нам в истории. Но именно благодаря своему размаху она опрокинула все заставы – принципы, нормы и идеалы, установленные традицией. Наша жизнь – более живая, напряженная, насыщенная, чем все

предыдущие, и тем самым более проблематичная. Она не может ориентироваться на прошлое, она должна создать себе соответственную судьбу" [147].

147 Там же. С. 134 Но кризисное, пессимистическое настроение начинает проникать и в ту среду, которая должна порождать и поддерживать избранное меньшинство. Философ отмечает, например, явный спад интереса молодежи к занятиям чистой наукой. Аналогичные явления наблюдаются и в области искусства, религии, политической мысли.

Ощущение упадка и бессилия связано также с несоответствием между огромными возможностями Европы и теми политическими системами, в рамках которых она вынуждена действовать. Жизненные импульсы и энергия, необходимые для разрешения насущных проблем, пока еще не исчерпаны, но они стеснены узкими перегородами, которые разделяют Европу на мелкие государства. Европа напоминает испанскому философу могучую птицу, которая отчаянно бьется о железные прутья клетки.

Судьбу Европы он связывает прежде всего с триадой Франция, Англия, Германия. Большой частью в этих странах была создана та культура, которая организовала и оформила современный мир. Если эти три народа и впрямь "на закате", если их жизненные установки действительно утратят силу, то перспективы человеческой цивилизации окажутся поистине незавидными. 121 Мы не должны забывать, что испанский философ писал свое эссе в 1930 г., когда еще надежда на сохранение мира и единства Европы была вполне реальной. И в этом контексте его размышление о том, что выход для Европы состоит в преодолении ментальных и политических национальных границ, выглядит не столь уж нелепо и может даже рассматриваться как предвидение теперешних процессов. В свое же время Ортега мог указать лишь на немногие ростки этого явления. Так, он отмечал: "Сегодня каждый "интеллектуал" в Германии, в Англии или во Франции ощущает, что границы его государства стесняют его, он задыхается в них; его национальная принадлежность лишь ограничивает, умаляет его. Немецкий ученый уже понимает, как нелепо то, что вынуждает создавать немецкая ученая среда; он видит, что и ему не хватает той высокой свободы, которой пользуется французский писатель или английский эссеист. И, наоборот, парижский литератор догадывается, что галльские традиции словесного изыска уже исчерпаны, и он охотно заменил бы их, сохранив лишь лучшие их черты некоторыми достоинствами немецкого ученого" [148].

148 Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч. С. 135. То же самое он обнаруживает и в политической жизни европейских государств, в ее общем упадке, в утрате популярности демократических институтов. Ортега объясняет это тем, что политическая структура Европы, унаследованная от прошлых времен, теперь мала ей, тормозит ее развитие. Европа возникла как комплекс малых наций. Идея нации и национальное чувство были самыми характерными достижениями. Но теперь необходимо идти дальше, нужно преодолеть эти прошлые достижения. Европе, таким образом, необходимо преодолеть самое себя. В этом Ортега предчувствует грандиозную драму, которая должна разыграться в ближайшие годы.

Драма действительно последовала, но пошла она далеко не по тому сценарию, который предрекал испанский философ. Вместе с тем целый ряд его идей странным эхом отзывается и теперь, когда та конкретная ситуация "восстания масс", о которой он писал, кажется ушедшей в прошлое. 122 3.3. Карл

Манхейм: социальная диспропорциональность

Немецкий социолог Карл Манхейм, известный своими работами по теории культуры, ощущал свое время как эпоху радикальной социальной перестройки. Вместе с некоторыми другими мыслителями межвоенного времени суть этой перестройки он видел в переходе от традиционной социальной структуры с ее устойчивой иерархией и господством просвещенной элиты к обществу, в котором массы начинают претендовать на власть.

Немецкий философ и социолог Карл Манхейм (1893–1947) – один из основателей социологии знания, известен своими работами по теории идеологии и динамике культуры. Родился в Будапеште. Учился в университетах Берлина, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. С 1918 г. – доктор философии, с 1926 г. приват-доцент в Гейдельберге. В 1930–1933 гг. – ординарный профессор социологии во Франкфурте-на-Майне. Эмигрировал. После этого доцент в Лондонской экономической школе, а в последние годы жизни, кроме того, руководитель педагогического отделения Лондонского университета. Взгляды Манхейма формировались под влиянием идей Г. Риккерта, Э. Гуссерля, М. Вебера, М. Шелера – в традиции неокантианства, неогегельянства, феноменологии. В последние годы жизни интенсивно занимался проблемами воспитания и образования, изменениями, происходящими в культуре и общественной жизни XX в. Основные работы К. Манхейма: "Идеология и утопия", "Человек и общество в эпоху преобразования", "Диагноз нашего времени" и др. [Хьюбер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 191.]

На этом фоне чрезвычайно обострилась проблема человека. Два предрассудка

исчезли одновременно: во-первых, представление об устойчивости "народного характера", во-вторых, вера в постепенный "прогресс разума в истории". Деструктивный ход событий, по Манхейму, заключается в том, что те социальные слои, у которых и раньше можно было предполагать латентное господство иррациональных импульсов, теперь декларировали их открыто, а группы, которые могли бы противодействовать иррационализму, оказались беспомощными и как бы внезапно потеряли веру в формирующую общество власть разума.

Это бессилие и дезориентация социальных групп, которые, начиная с Просвещения, задавали тон в обществе, показало, как важна для людей вера в свою миссию. Отнюдь не безразлично, как люди представляют себе общий исторический процесс и свою функцию в нем. Поэтому, считает Манхейм, необходимо заново создать картину, в которой будут отражены основные причины кризиса человека и намечены пути выхода из него.

Европейское понимание человека исходило из того, что его природа рациональна. Однако возможно, что вера в прогресс разума в истории – не более чем заблуждение. Но возможно и то, что сложившийся ранее прогноз о постоянном росте значения разума исходил лишь из одного компонента развития и что только в XX в. начала проявляться вся мощь других факторов, которые латентно присутствовали и раньше.

В свете этих общих представлений Манхейм обращает внимание на феномен диспропорционального развития человеческих способностей: "То, что различные человеческие способности развиваются неравномерно, не соотносясь друг с другом, может привести к страданию, а в некоторых случаях и к гибели отдельных людей и целых групп. То, что хорошо известно из детской психологии, а именно что ребенок может духовно развиваться очень быстро, тогда как его моральные суждения или душевные качества остаются инфантильными, возможно и в жизни исторических групп. Если подобная несбалансированность в общем развитии опасна для индивида, то в обществе она рано или поздно должна привести к катастрофе" [149].

149 Манхейм К. Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 287. Манхейм выделяет два основных вида опасных диспропорций в развитии человеческих способностей. Первый состоит в том, что в обществе техническое и естественнонаучное знание опережает развитие моральных сил и осмысление общественного прогресса. Второй вид диспропорций возникает из-за того, что ни в одном более или менее сложном обществе разумность и моральность, необходимые для решения поставленных хозяйством и обществом задач, не проявляются во всех социальных группах и слоях равномерно. Это явление Манхейм называет "социальной диспропорциональностью" в распределении рациональных и моральных способностей в человеческом обществе и связывает с ней необходимость регулирования процессов перехода к демократии масс. Такой переход подобен плаванью между Сциллой и Харибдой. Соответственно двум важным противоборствующим принципам – либеральному *laissez-faire* [150] и принципу регулирования – потрясения угрожают обществу с двух сторон. Опасность анархии и распада поджидает демократическое массовое общество, предоставленное самому себе. Но еще большую опасность представляет вытеснение формами диктатуры незрелых либерально-демократических структур. По мнению Манхейма, те же социологические причины, которые приводят к распаду культуры в либеральном обществе, пролагают путь диктатуре.

150 *Laissez-faire* – политическая и экономическая доктрина, в основе которой – отстаивание принципа невмешательства, вера в естественный экономический порядок и нерегулируемую частную инициативу. Особую поддержку получила в английской классической политэкономии. Возможно ли недиктаторское регулирование в области культуры? Здесь Манхейм подчеркивает прежде всего воздействие на духовную жизнь таких социальных институтов, как церковь, школа, университет, пресса, радиовещание и различные пропагандистские организации. Кризис культуры в либеральном демократическом обществе наступает потому, что фундаментальные социальные процессы, развитию которых раньше способствовали создающие культуру элиты, перешли вследствие массовизации общественной жизни в свою прямую противоположность. Дело здесь обстоит приблизительно так же, как с принципом конкуренции. По Манхейму, действие этого принципа при определенных обстоятельствах ведет к оптимальным достижениям, качественно превосходящим другие формы организации, тогда как при иных условиях тот же принцип вызывает социальные диспропорции и побуждает применять в соревновании недобросовестные средства.

В 1942 г. Манхейм пишет лекцию "Кризис оценок", которая была прочитана в цикле "Война и будущее" в Лондонской школе экономики, а затем опубликована как одна из глав книги "Диагноз нашего времени. Очерки военного времени, написанные социологом" (*Diagnosis of our Time: wartime Essays of a*

Sociologist. L: Kegan Paul, Trench Trubner, 1943).

Согласно Манхейму, сигнал грядущего хаоса – кризис системы оценок. И кризис этот (отсутствие единых интерпретаций, единства взглядов, единства критериев и пр.) охватил все общество, все виды и сферы деятельности.

Начало кризиса системы оценок Манхейм связывает с тем, что религиозное и моральное единство, служившее интегрирующей силой средневекового общества, стало исчезать. Следствием явилось формирование секуляризованных систем либерализма и социализма: "И прежде чем мы поняли, что наше будущее зависит от борьбы между этими точками зрения, появилась новая система оценок система универсального фашизма" [151].

151 Манхейм К. Диагноз нашего времени. Очерки военного времени, написанные социологом. М., 1992. С. 45. Так, согласно Манхейму, в обществе уживаются противоречавшие друг другу философские системы. Прежде всего, это религия любви и всеобщего братства, вдохновляемая христианской традицией и служащая мерой оценки человеческой деятельности. Затем философия просвещения и либерализма, оценивающая свободу и человеческую личность как высшую цель, и рассматривающая богатство, уверенность, счастье, терпимость и благотворительность как средства достижения этой цели. Далее, пишет мыслитель: "нашему обществу бросила вызов идеология социализма, рассматривающая равенство, социальную справедливость и плановый социальный строй как желанные цели нашего времени. И, наконец, существует самая новая философия с ее идеалом демонического человека, обладающего чистотой расы и плодовитостью, и поощряющего такие родовые и военные достоинства, как завоевание, дисциплина и слепое послушание" [152].

Манхейм демонстрирует прогресс дезинтеграции в разных сферах общества, действительный кризис системы оценок. Так, отсутствуют единая точка зрения на принципы добродетельной жизни, понятие наилучшей общественной организации, понятие нормативной модели человеческого поведения. В то время как одна модель воспитания готовит новое поколение осуществлять и защищать свой разумный интерес в мире, полном конкуренции, другая придает большее значение бескорыстию, служению обществу и подчинению общественным целям. "У нас нет, – продолжает Манхейм, – общепринятой теории и практики относительно характера свободы и дисциплины. Одни думают, что дисциплина возникает сама по себе, в результате действия саморегулирующих сил, внутренне присущих группе, если предоставить всем полную свободу и ликвидировать давление со стороны внешних сил. В противовес этой анархической теории другие утверждают, что введение строгих правил в тех сферах жизни, где это необходимо, не подавляет, а расширяет истинную свободу... Так как мы не имеем устоявшейся точки зрения на свободу и дисциплину, не удивительно, что нет и ясных критериев для обращения с преступниками, и мы не знаем, должно ли наказание носить карательный, устрашающий характер или же исправлять преступника и приспособлять его к жизни в обществе. Мы не знаем, считать ли нарушителя закона грешником или больным, и не можем решить, кто виноват он или общество" [153]. 152 Там же. С. 46.

153 Там же. С. 47 Особое беспокойство вызывает у Манхейма отсутствие интегрирующих установок ("общепринятой политики") в области образования. Чему учить подрастающее поколение? Нужны ли обществу миллионы рационалистов, которые отбросят обычаи и традиции и будут судить в каждом отдельном случае по существу дела? А может быть, главная цель обучения – научить обращаться с тем социальным и национальным наследием, которое сосредоточено в религии? Мы не знаем, нужно ли специализировать образование в соответствии с тенденциями развития индустриального общества, или же будущее за всесторонне развитой личностью с философским образованием?

Проблема кризиса оценок коснулась и сферы труда. "Система труда ради прибыли и денежного вознаграждения, – пишет Манхейм, – находится в процессе дезинтеграции. Люди стремятся достичь стабильного уровня жизни, однако кроме этого они хотят чувствовать, что они полезные и важные члены общества, в котором они живут. В то время как в массах пробуждаются эти чувства, в рядах богатого и образованного меньшинства происходит раскол. Для некоторых – их высокое положение и накопление благ означают прежде всего возможность наслаждения неограниченной властью; для других же – возможность применить свои знания и умения. Осуществляя руководство и взяв на себя ответственность" [154].

154 Манхейм К. Указ. соч. С. 48. Перечисление можно продолжить, Манхейм говорит о разрушении единства не только в сфере труда, но и сфере досуга. Существуют различные мнения и в отношении сексуального поведения. От группы к группе меняются понятия и идеалы женственности и мужественности. Люди не сходятся ни в чем, даже по самым простым и естественным вопросам, касается ли это еды, манеры поведения и пр.

Однако совершенно очевидно и всеми признано, что в обществе должны существовать установленные нормы, поддерживающие его стабильное развитие. Манхейм предостерегает об опасности дезинтеграции, "нерешительность" системы *laissez-faire* автоматически готовит почву для будущей диктатуры. Итак, если вернуться к диагнозу, который мыслитель поставил современному обществу, возникает вопрос: действительно ли на стадии массового общества все безнадежно, и мы без надежды на спасение движемся навстречу гибели общества и культуры? Манхейм считает, что история либерального массового общества достигла точки, когда расчет на естественный ход событий ведет к гибели. Чтобы избежать рокового хода событий, необходимо регулирование, даже планирование социокультурных изменений. Необходимо также признать, что система образования, рассчитанная на индивидуализированный элитарный тип в демократии меньшинства, не может в прежнем своем виде успешно применяться в массах. Пассивное ожидание в этой ситуации опасно, ибо к власти придут те группы, которые под планированием понимают одностороннее, функционирующее в их интересах господство силы. Планирование не означает насилия над живыми структурами, диктаторской замены творческой жизни. Это прежде всего умение ясно видеть тенденции развития и учитывать их в своих действиях, поддерживать любые позитивные сдвиги.

При этом не следует забывать, что в области культуры, как и в экономике, никогда не было абсолютного либерализма. Наиболее очевидно это в сфере образования. Либеральное государство создавало и устанавливало нормы знания, которые надлежало предоставлять различным слоям. Оно также предлагало элитарным группам следовать образцам поведения, необходимым для существования данного общества. Стало быть, своеобразие свободного демократического общества не противоречит утверждению, что существует связь между сферой свободной творческой инициативы и институциональной структурой. Тем более это необходимо при переходе к массовой демократии, здесь нужен постоянный контроль над тем, чтобы в ходе развития не произошло ее перерождения. Но для того, чтобы, контролируя, воздействовать на происходящее, надо знать законы создающих культуру и разлагающих ее социальных сил.

Таково, по Манхейму, обоснование необходимости перспективного планирования при переходе от демократии меньшинства к устойчивой массовой демократии. Именно это позволит преодолеть кризис культуры и деструктивные процессы в антропологической сфере. 129 3.4. Романо Гвардини: конец человека Нового времени

Рассмотрение антропологических измерений социального кризиса продолжим анализом взглядов немецкого философа Романо Гвардини, деятельность и работы которого сыграли заметную роль в духовном возрождении и обновлении европейской культуры. Его книги "Мир и лицо" (1939), "Свобода, милость, судьба" (1948), "Власть" (1951), "Забота о человеке" (1962) и наиболее известная - "Конец Нового времени" (1953) посвящены проблеме человека в современном кризисном мире.

Гвардини Романо (1885-1968) - немецкий философ и теолог итальянского происхождения. Родился в Вероне. Окончил гимназию в Майнце, изучал естественные и общественные науки в Тюбингене, Мюнхене и Берлине, теологию во Фрейбурге и Тюбингене. 28 мая 1910 г. принял сан священника, два года служил в церкви. В 1915 г. защитил во Фрейбурге диссертацию на звание магистра католического богословия. В 1922 г. доцент догматики в Бонне, с 1923 по 1939 гг. - ординарный профессор философии религии и католического мировоззрения в Бреславле и Берлине. В 1939 г. отстранен нацистами от преподавания. В 1945-1948 гг. - ординарный профессор истории религии в Тюбингене, с 1948 г. - в Мюнхене. В 1952 г. ему присуждена Премия мира немецкой книжной торговли. В своем философском творчестве Гвардини испытал влияние Дильтея, Зиммеля, Гуссерля, Шеллера и Фрейда. Гвардини стремился создать новую антропологию. Деятельность и работы Гвардини сыграли заметную роль в духовном возрождении и обновлении европейской культуры. [Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 107.]

Гвардини пытается выяснить, почему можно говорить о конце Нового времени и в чем видны проявления следующей эпохи, еще не получившей своего имени в истории. По его мнению, существуют фундаментальные скрепы, на которых держалась культура Нового времени и которые до определенной поры считались непреходящими и неизблемыми. Это понимание природы как самодостаточной и живущей по вечным законам. Это представление об автономности личности, творящей по своим собственным законам и нормам, присущим ей вследствие рациональной сущности. В реализации этих начал большинство мыслителей Нового времени видело цель истории. Однако ныне, считает Гвардини, многие признаки указывают на то, что это было заблуждением, что эти идеи начинают распадаться.

Явственно стала обнаруживаться перемена в отношении человека к природе. Мы

перестали воспринимать ее как нечто гармонически всеобъемлющее, упорядоченное, открытое человеческому познанию, как то, чему можно спокойно довериться. Метафора "мать-природа" уже не выглядит очевидной, природа предстает скорее как что-то ненадежное и опасное. Исчезли пантеистические и гармонически-религиозные чувства, которые испытывали по отношению к природе Гете, романтики, Гельдерлин. Одну из причин утраты ценности природы Гвардини видит в переосмыслении понятия бесконечности, присущего Новому времени.

Хотя современная наука упорно продвигается ко все более масштабным величинам мега- и микромиров, однако эти величины уже не воспринимаются как та "бесконечность", о которой говорил Джордано Бруно и которую стремились выразить в понятиях немецкие философы-идеалисты. То была не столько количественная, сколько качественная бесконечность. Она подразумевала неисчерпаемость, торжество и божественность мира. Подобное переживание уже не встречается в наши дни, теперешнее мироощущение определяется скорее конечностью и посюсторонностью мира, перед которыми было бы странным преклоняться.

Казалось бы, такой мир уже не может более вызывать религиозных чувств. Однако немецкий философ полагает, что это не так; должна смениться только модальность религиозно-этического отношения. Сущее, которое предстает всего лишь конечным, хрупким и уязвимым, именно поэтому прекрасно и драгоценно, именно поэтому на него должно обратиться чувство заботы, ответственности и даже сердечного участия. Заметим, что от этих довольно-таки абстрактных рассуждений Гвардини не столь далеко до сегодняшнего квазирелигиозного настроя сторонников экологической этики. 131 Сходная диалектика идей реализуется и в отношении к личности и субъекту. Суть этих понятий, как они трактовались в Новое время, заключалась в идее индивидуума, который вырвался из средневековых пут и стал сам себе хозяином, стал автономным центром своего мира. В классической гносеологии это выражалось в учении о субъекте как основе познания, в политической философии – в идее гражданских свобод. В целом в культуру вошло представление о том, что каждый человеческий индивидуум, как носитель неповторимого Я, может и должен развить и выразить себя, прожив ему одному свойственную жизнь.

По убеждению Гвардини, современная индустриальная цивилизация и порождаемая ею огромная техническая сфера несовместимы с идеей саморазвивающейся творческой личности или автономного субъекта [155]. Они порождают особый тип человека, отличный от прежде существовавших. Это тот человек, которого Ортега-и-Гассет назвал "человеком массы". Масса, отмечает Гвардини, "это не множество неразвитых, но способных к развитию отдельных существ; она с самого начала подчинена другой структуре: нормирующему закону, образцом для которого служит функционирование машины. Таковы даже самые развитые индивидуумы массы. Более того, именно они наиболее отчетливо сознают свой характер, именно они формируют этос и стиль массы" [156]. 155 См.: Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 144.

156 Там же. С. 145. Человек, принадлежащий этому типу, является прямой противоположностью "классической личности". Однако это не повод, подчеркивает Гвардини, ограничиваться лишь отрицательными оценками новой человеческой структуры. Конечно, такой тип человека еще не имеет никакой традиции, более того, он вынужден пробивать себе дорогу наперекор еще значимым традициям и проявляется сейчас в основном в своих отрицательных свойствах. Но по существу, как и прежний человеческий тип, он образует определенную историческую возможность. Он не 132 принесет с собой разрешения экзистенциальных проблем и не превратит землю в рай; но вместе с тем именно этот человек является носителем будущего, во всяком случае ближайшего будущего, пока его не сменят более отдаленные времена.

Таким образом, хотя философ подвергал достаточно жесткой критике современное ему общество, он не был пессимистом. Вполне реалистично он считал, что тот идеал, к которому стремилась европейская культура начиная с Возрождения, а именно идеал саморазвивающейся творческой личности, в современных условиях оказывается утопическим, несовместимым с направлением, в котором реально движется сегодняшнее общество. Поэтому в отличие от многих своих современников – Ортеги-и-Гассета, Ясперса и других – он не идеализировал ни эпоху Возрождения, ни Новое время. Он стремился найти трезвое понимание новых возможностей современного человеческого типа и сохранить надежду на реализацию этих возможностей в будущем. Характерны его слова: "Масса в том смысле, каким мы наделяем это слово, не есть проявление упадка и разложения, как, скажем, чернь Древнего Рима; это историческая форма человека, которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками Нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности. Применительно к этим людям нельзя говорить о личности и субъективности в прежнем смысле.

Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Скорее напротив, он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно" [157].

157 Там же. С. 145. Гвардини признает, что для нового типа человека действительно характерно стремление оставаться "анонимным", не выделяться из массы, не акцентировать своеобразие своей индивидуальности. Он согласен и с тем, что существует опасность растворения отдельного человека в безличных системах. В этой 133 ситуации постепенно исчезает чувство собственного бытия человека и неприкосновенной сферы "личного", составлявшего прежде основу социального поведения. Все чаще с человеком обращаются как с объектом, и это воспринимается как нечто само собой разумеющееся: начиная с бесчисленных форм административного учета и статистики и кончая планомерным насилием над отдельными людьми и целыми социальными группами. В обществах XX в. это становится нормальной формой государственного управления, и современный человек, в свою очередь, воспринимает это как нечто нормальное. Он не имеет особого желания жить по своей собственной инициативе. Подобная свобода не представляет для него изначальной ценности. Для него естественно встраиваться в организацию, оставаться анонимным, словно самобытность и автономия личности являются чем-то неприличным. Даже социальная элита в этом смысле не является исключением: они не являются творческими личностями в старом смысле слова, лишь дополняя безликое множество других, хотя в социальном целом они выполняют иные функции.

Это порождает дилемму: либо человек растворится без остатка в целостных системах, превратится в анонимного субъекта и станет простым носителем функций; либо же он, включаясь в "большие системы" жизненного и экономического уклада, жертвуя свободой и автономностью индивидуального развития и творчества, которая стала теперь невозможной, все же сосредоточится на своем внутреннем персональном ядре и попытается спасти хотя бы самое его существование.

В этом контексте Гвардини обращает внимание на один характерный феномен. Слово "личность" в современном социальном дискурсе постепенно выходит из употребления, его место заступает "лицо" (Person). Этот термин имеет почти стоический смысл. Он указывает не на развитие, а на ограничение, не на что-то богатое и индивидуальное, а на нечто скромное и простое, что, однако, должно быть присуще каждому человеческому существу. Отстаивать свое "лицо" человек призван Богом; это не прихоть и не привилегия, а его верность кардинальному человеческому долгу. Этим человек противопоставляет опасности, угрожающей ему со стороны системы, чтобы спасти то последнее, что только и позволяет ему оставаться человеком. Именно такое "лицо" и может послужить опорой для нового образа человеческого бытия, которое составляет задачу современности.

Указывая путь к спасению в человеке самого существенного - его "лица", Гвардини в то же время отнюдь не закрывает глаза на те трудности и проблемы, которые ставит перед человеком современная цивилизация. Он фиксирует их под общим именем "утраты гуманного", понимая под этим утрату той формы жизни, при которой деятельность человека, так же как и продукты ее, были соразмерны его душевно-телесной организации. В современном мире утрачивается непосредственное отношение человека как к природе, так и к другим людям. Распространение опосредованных, абстрактных, функциональных связей и отношений порождает новый дефицит - дефицит переживания, непосредственного восприятия, непосредственных личностных связей. Но человек, по Гвардини, является весьма пластичным существом, он может выработать "способность опосредованного чувствования, с помощью которой станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить" [158]. В послевоенном творчестве Гвардини одной из главных тем стала проблема власти в современном обществе. Ее своеобразие он видел в том, что в государствах XX в. возник союз техники и власти, перед которым человек оказывается совершенно беспомощным. В этих новых условиях злоупотребление властью становится не только вероятным, но даже неизбежным. Проблема усугубляется еще и тем, что сущность техники тоже составляет власть. "Техника, в конечном счете, не имеет отношения ни к пользе, ни к благополучию: речь идет о власти, о власти в предельно широком смысле слова" [159]. Как видим, здесь заостряется уже не раз звучавшая мысль о том, что техника нового типа есть орудие овладения миром, осуществления господства, как над природой, так и над людьми. 158 Гвардини Р. Указ. соч. С. 149.

159 Там же. С. 144. 135 3.5. Мартин Бубер: антропологический анализ кризиса
Проблему кризиса в антропологическом ключе анализировал известный

религиозный мыслитель, один из создателей "диалогической философии" Мартин Бубер.

Мартин Бубер (1878–1965) – религиозный философ и писатель, представитель "диалогического персонализма". Получил образование в Венском, Цюрихском и Берлинском университетах. Его философские взгляды характеризуются критическим переосмыслением идей Ницше, Кьеркегора, Шелера, Хайдеггера, Юнга. "Диалогический персонализм" Бубера основывается на философии "межлических отношений", включающей в себя размышления о двойственности человеческого "Я", отчуждении личности от природного и социального мира. Центральная идея философии Бубера – бытие как "диалог" между Богом и человеком, человеком и миром. Задачу философии Бубер видит в развенчании преобладающих в мире иллюзий, раскрытии перед человеком его собственного отношения к себе, окружающим его предметам, другим людям и Богу, в изменении образа жизни посредством выявления диалогической природы человеческого бытия, устранения преград, стоящих на пути формирования искренних отношений между людьми. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 60.]

В своей работе "Проблема человека" (1947) он обращает внимание на то, что в качестве самостоятельной тема человека стала предметом обсуждения лишь в философии XX в. Согласно Буберу, это обусловлено двумя основными причинами. Первая состоит в прогрессирующем распаде прежних органических форм совместной человеческой жизни. Распадаются и утрачивают прежнее значение те небольшие человеческие общности, принадлежность к которым определяется рождением и судьбой человека, а не произвольно устанавливаемыми им связями с другими индивидами. Речь идет о таких социальных образованиях, как семья, религиозный союз, сельская и городская общины. Их прогрессирующее разложение выступает неизбежной платой за освобождение человека, его индивидуализацию, связанную с утверждением современного индустриального общества. Человек в таком обществе утрачивает чувство обустроенности в мире, способ существования в прямых и личностных связях с себе подобными, ту социальную атмосферу, которая защищает его от ощущения заброшенности и одиночества: "Новые общественные формы и рожденные ими человеческие взаимосвязи – клуб, профсоюз, партия – могут, конечно, не без успеха разжигать коллективные страсти, "заполняющие" человеческую жизнь, но они не дают былого ощущения стабильности. Обострившееся чувство одиночества заглушается и подавляется деловыми заботами, но стоит человеку, оторвавшись от суеты, войти в своеобычное лоно действительной жизни, он сразу узнает всю глубину этого одиночества, а став лицом к лицу с коренными вопросами своего бытия, изведает и всю глубину человеческой проблематики" [160].

Другим фактором является растущее овеществление социальных связей и отчуждение человека на протяжении последнего столетия. По мысли Бубера, именно в этом состоит отличительная особенность современного кризиса – в перемене отношения человека к вещам и связям, созданным его деятельностью. Эта особенность проявляется в отторжении и отчуждении человека от его творения. Человек уже не может совладать с тем миром, в создании которого он принимает прямое или косвенное участие. Этот мир оказывается могущественнее своего творца, он обособляется от него и превращается в нечто чуждое и неподвластное человеку. Это проявляется в трех тесно связанных между собой областях жизни.

Яснее всего это видно в сфере техники. "Машины, изобретенные для того, чтобы служить человеку-работнику, – отмечает Бубер, – сделали его своим рабом. Они задуманы всего-навсего как инструмент и некий придаток человеческих рук, но человек сам стал их придатком и одной из снующих взад и вперед мелких деталей" [161]. 160 Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 192–193

161 Там же. С. 193. 137 Подобные трансформации происходят и в экономической жизни. Увеличенное до чудовищных размеров производство уже не поддается разумному регулированию. Процесс производства и потребления благ вышел из-под контроля человека и стал навязывать ему свою собственную логику. Аналогичные черты обнаруживает также политическая практика. Опыт мировых войн показал, что люди быстро подпадают под власть иррациональных сил. Лишь с виду зависящие от воли человека, эти силы освобождаются от всяких оков и, презрев человеческие расчеты, обрекают все живое по обе стороны фронта на уничтожение. В результате в XX в. человек оказался перед чуждой ему реальностью, он превратился в творца демонов, которые претендуют на власть над ним. Возникает вопрос о природе этой человеческой "силы-бессилия" как вопрос о сущности человека.

Бубер считает, что на этот вопрос нельзя дать адекватного ответа с позиций двух доминирующих мировоззренческих установок – индивидуализма и коллективизма. В индивидуализме человек предстает как монада, свободная от связей с другими людьми и на свой страх и риск противостоящая бездомности

современного мира. В коллективизме личность растворяется тотальной волей, утрачивая при этом свою человеческую сущность.

Выход философ видит в реализации идеи диалога "человека с человеком". Это возможно там, "где отношения между человеческими личностями локализованы не во внутренней жизни индивидов (как это обычно бывает) и не в объемлющем и определяющем их мире всеобщего, но, по сути дела, между ними. "Между" – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межличностного события" [162]. По мнению Бу-бера, открытие этой реальности произошло именно в наше время, что является залогом возможности для следующих поколений выбрать новый жизненный путь, который стоит выше как индивидуализма, так и коллективизма.

162 Бубер М. Указ. соч. С. 230. 3.6. Эмманюэль Мунье: кризис героического индивидуализма

Антропологические аспекты кризиса XX в. были одной из главных тем философии французского персонализма. Само это направление возникло как непосредственная реакция на глобальный экономический кризис 1929–1932-х гг. и на наступление фашизма и тоталитаризма в Европе. Его лидер Эмманюэль Мунье отмечал: "Персоналистическое движение родилось в условиях кризиса, разразившегося в 1929 году вслед за крахом Уолл-Стрита... Мы уверены, что кризис имеет одновременно экономический и духовный характер, это – кризис экономических структур и кризис человека" [163].

Основу проблематики персонализма составляет вопрос о "кризисе человека", который сторонники этого течения пытаются осмыслить не только как следствие трагических событий первой трети XX в., но в целом как следствие общего кризиса современной цивилизации. По мнению Ф. Дюмона, причиной, вызвавшей к жизни концепцию персонализма, была "порочность самой истории" [164].

Эмманюэль Мунье (1905–1950) – основатель и глава французского персонализма. Изучал философию и антропологию. Затем начал литературную деятельность. С небольшой группой молодых католиков основал в 1932 г. журнал "Эспри"; опубликовал до 1932 г. многочисленные очерки, на основе которых постепенно выросло учение персонализма. В 1940 г. был арестован, на журнал наложен арест (начал выходить вновь с 1944 г. под его же руководством). В 1947 г. Мунье опубликовал в "Эспри" результаты опроса, проведенного им среди немцев всех слоев под заглавием "Немцы говорят о Германии", и в послесловии обратился к своим соотечественникам со словами: "Дело теперь не в любви и ненависти, не в воспоминаниях или забвении. Дело в том, чтобы создать добрый мир". 163 Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 14--15.

164 Цит. по: Вдовина И.С. Личность в современном мире // Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. М., 1999. С. 4. 139 непосредственное влияние на формирование его взглядов оказала кризисная ситуация в Европе в межвоенный период: духовный и экономический кризис, наступление "массового человека", появление фашистских и тоталитарных режимов, подавляющих личностное начало. В основе учения Мунье лежит признание абсолютной ценности личности. Для Мунье личность – это высшая духовная сущность, находящаяся в постоянном творческом самоосуществлении. Сфера интересов Мунье включала также и социально-политические вопросы. Путь освобождения человечества, возможность преодоления кризисных ситуаций в обществе Мунье видел в моральном обновлении человечества. [Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 223; Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 265.]

"Кризис человека" Мунье понимал прежде всего как кризис его деятельностных способностей, вызванный участием человека в капиталистическом производстве, и как упадок духовности, явившийся следствием буржуазного образа жизни и дехристианизации народных масс. Кризис человека, согласно Мунье, наглядно проявляется в разложении классического представления о человеке. Повсюду это представление о человеке вызывает критику и даже злобу. Театр, а вслед за ним и роман разрушают его, живопись и скульптура, в свою очередь, ожесточаются против человеческого существа, против того, что раньше принималось за совершенный образ человека. "Одни заняты разоблачением разума и находят удовлетворение в том, чтобы везде, где разум наводит порядок, видеть абсурд. Другие превращают чувство в отражение отражений, третьи не видят ничего вокруг, кроме враждующих рас, четвертые – ничего, кроме классовой борьбы" [165]. В результате, большинство стало склоняться к заключению, что у человека нет сущности, как нет и природы. Человек – это лишь пребывающее в движении ничто, которое конструирует мир в соответствии с собственными иллюзиями.

В осмыслении проблемы человека позиция персоналистов отличается от тех влиятельных решений, которые ей предлагали марксизм и экзистенциализм. Марксисты верят в справедливость и в человеческое братство и на основе этого – в научный разум и в разумность истории. Экзистенциалисты настаивают

165 Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 50. 140 на фундаментальной

бессмысленности, абсурдности человеческого существования. Персонализм, принадлежащий христианской традиции, вопреки оптимизму марксистских и рационалистических концепций, говорит о трагичности существования. Но, обнаруживая в этом свое родство с экзистенциалистскими учениями, персонализм вместе с марксизмом (хотя и на других основаниях) говорит о возможности устройства нового мира, наполненного радостью бытия, где между людьми устанавливаются прочные и неотчужденные отношения доверия и разумности. *** Исходя из ключевых установок настоящего пособия, рассмотрим подробнее одно из основных произведений Мунье - "Манифест персонализма" (Manifeste au service du personnalisme. Paris, 1936).

Мунье начинает свою работу, которую с полным правом можно причислить к числу программных работ персоналистов, словами: "Мы называем персоналистским всякое учение, всякую цивилизацию, утверждающие примат человеческой личности над материальной необходимостью и коллективными механизмами, которые служат опорой в ее развитии" [166].

Как и в других работах, Мунье обращается к различным аспектам антропологического кризиса. Рассматривая его как следствие кризиса европейской цивилизации, Мунье исследует саму проблему социального кризиса, содержание и соотношение понятий культура и цивилизация. "Мы присутствуем при крушении целой эпохи в жизни цивилизации, возникшей в конце средних веков, - пишет философ, - укрепленной и одновременно подрываемой индустриальным развитием, эпохи капиталистической, если говорить о ее структурах, либеральной по своей идеологии, буржуазной по своей морали. Мы присутствуем при зарождении новой цивилизации, реальные черты и нравы которой остаются еще неясными, смещенными с распадающимися формами бытия в конвульсиях уходящей цивилизации" [167]. 166 Мунье Э. Манифест персонализма // Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. М., 1999. С. 269

167 Там же. С. 272. 141 Родившийся в начале XX в., лидер персонализма в своих размышлениях уходит достаточно далеко от шпенглеровского понимания цивилизации. Для Мунье цивилизация - это не гибель культуры, а форма существования человечества, сплав технических реалий, структур и идей, приводимых в действие людьми творческими и свободными. В ней все элементы внутренне связаны между собой: достаточно исключить или нарушить хотя бы один из них, чтобы пошатнулось все здание целиком.

Уточняя терминологию, Мунье называет цивилизацией в узком смысле слова путь последовательного приспособления человека как биологического и социального существа к собственному телу и окружающей среде. В свою очередь, культура - пост его сознания, умений, завоевываемых напряжением духа, участием последнего в делах и размышлениях человека, свойственных той или иной эпохе или группе, к которой он принадлежит, и в то же время тяготеющих к универсальности. Мунье отдельно выделяет понятие духовности, под которым он понимает открытие глубинной жизни личности.

Кризис существующей цивилизации предполагает возникновение неких новых социальных образований, будь то новая цивилизация или нечто иное. В своей работе Мунье обращается к исследованию свершивших свой цикл цивилизаций и возможных путей построения нового общества. Он выделяет европейскую цивилизацию, кризис которой прежде всего обсуждается нами, а также различные варианты фашистской цивилизации и перспективы марксистского пути социального развития.

В контексте кризиса западноевропейской культуры и человека, понимания эволюции кризисного сознания в первой трети XX в. особый интерес представляет анализ буржуазно-индивидуалистической цивилизации (так Мунье называет европейскую нововременную и постнововременную культуру и цивилизацию).

Кризис буржуазно-индивидуалистической цивилизации

Согласно Мунье, буржуазно-индивидуалистическая цивилизация, совсем недавно господствовавшая в западном мире, все еще прочно укоренена в нем [168]. Даже те общества, которые официально отказались от нее, остаются полностью пропитанными ею. Тесно связанная с основами христианства, разложению которого она способствовала, с пережитками военно-феодалного времени, с первыми ростками социализма, эта цивилизация образует специфическую смесь тех и других [169].

Называя цивилизацию буржуазной, философ отдает себе отчет в ее исторической и социальной обусловленности. Буржуазная цивилизация, согласно Мунье, является завершающим этапом более обширной цивилизации, которая развивается со времени Возрождения до наших дней. Истоки этого этапа развития человечества, этой эпохи он связывает с бунтом индивида против социального механизма, ставшего в определенный момент времени слишком тяжеловесным, и против закостеневшего духа, также превратившегося в механизм. "Этот бунт, - предсказывает Мунье, - отнюдь не был целиком и полностью беспорядочно

анархическим. В нем содержались законные требования личности. Но эта концепция быстро превратилась в органическую концепцию индивида, что уже с самого начала грозило ей гибелью. То, что главное внимание уделяется отдельному человеку, само по себе еще не грозит социальному сообществу разрушением, как это иногда считают, но опыт показывает, что всякое разложение социальных сообществ базируется на ослаблении личностного идеала, предлагаемого каждому из его членов. Индивидуализм является в первую очередь упадком индивида и лишь во вторую очередь – его изоляцией; он изолировал людей в такой мере, в какой обесценил их" [170]. 168

Напомним, что работа написана в 1936 г.
169 см.: Мунье Э. Манифест персонализма // Мунье Э. Манифест персонализма. / Пер. с фр. М., 1999. С. 274.

170 Там же. С. 275. Одна из самых красивых тематических линий философии кризиса, в частности ее антропологического направления, – рассуждения о человеке Нового времени. Мыслители – от Шпенглера до современных представителей самых различных философских школ – ностальгически сожалеют об утрате во времени образа (идеала) человека-творца, человека-героя. Мунье, в свою очередь, посвятил немало страниц описанию этого образа, анализу причин его исчезновения и размышлениям о перспективах появления на арене истории человека нового типа.

Уходящая цивилизация, согласно Мунье, начиналась с героической фазы. Первым идеалом человека был герой, т.е. человек в одиночку сражающийся против чудовищных сил, готовый к испытаниям, мужественно преодолевающий преграды: физические и интеллектуальные. Образ человека-героя формировал систему добродетелей, свойственных ему: отвага, независимость, гордость, тяга к неизведанному. Со временем эти качества трансформируются (перестраиваются) с учетом тенденций социального развития, приобретая цивилизованные (современные) формы: инициатива, риск, соперничество, защита экономических свобод, предпринимательства.

Но времена меняются, изменилось и понимание индивидуалистических ценностей и добродетелей. Мунье пишет, что буржуазное общество обрекло эти ценности на вымирание. Философ несколько схематичен в своем изложении: от образа человека-героя он переходит к образу героя – капитана индустрии, финансового авантюриста. Он и ему подобные, согласно Мунье, распространяли свое влияние на все континенты, разветвляя широкомасштабные финансовые и индустриальные операции. В этой последовательности Мунье несколько отходит от общего индивидуалистического портрета человека Нового времени, который достаточно образно представили Р. Гвардини и Х. Ортега-и-Гассет. Мунье не ставит для себя таких задач, он стремится подвести читателя к современному "герою" – буржуа.

Итак, капитализм предоставил потомкам конкистадоров, тиранов, реформаторов все возможности экономического авантюризма, требующие смелости и аскетизма. "Когда же, – пишет Мунье, – его деньги заработали как машины, финансовый капитализм открыл мир легкой жизни, из которой всякая напряженность готова была вот-вот улетучиться. Вещи с их особым ритмом, сопротивляемостью, длительностью растворяются в нем под воздействием бесконечно умножаемой мощи, которую естественным силам придает не размеренный труд, а спекулятивная игра, игра прибыли, добытой без соответствующих (реальных) усилий, то есть по типу, на который стремится равняться капиталистическая прибыль как таковая" [171].

Тогда героизм, мужество, страсть к подвигам и приключениям, свойственные человеку-герою Нового времени, уступают место страсти к комфорту, к обезличенно механически добываемому благу и чувству удовлетворенности, не знающему меры, не ощущающему опасности. Так начался путь к гибели этой цивилизации, ее кризису и крушению. Цивилизация перестала творить и побуждать людей к творчеству, Сами ее продукты сковывают людей, подчиняют инерции, делают пассивными. В современном мире на индустрии паразитируют акционеры, чиновники, рантье. И сколько еще волеется в это море бездельников, ведь с каждым днем, согласно Мунье, промышленности требуется все меньше и меньше рабочих рук и квалифицированной рабочей силы. "Именно таким образом, – заключает Мунье, – замена индустриальной прибыли спекулятивным барышом, ценностей творчества – ценностями комфорта мало-помалу развенчала индивидуалистический идеал и открыла сначала для правящих классов, а затем для народных масс дорогу к тому, что мы называем буржуазным духом, который представляется нам наиболее ощутимым антиподом всякой духовности" [172]. 171 Мунье Э. Указ. соч. С. 275.

172 Там же. С. 276. Теперь обратимся к ценностям буржуазного духа, пришедшего на смену духа нововременного индивидуализма с его благородными ценностями. Согласно Мунье, буржуазный дух горделиво хранит вкус к силе, но силе легковесной, перед которой деньги устраняют все препятствия; к силе, которая гарантирована от всякого риска, которой обеспечена безопасность.

Еще одна примета времени – социальная и духовная разобщенность. В качестве одной из причин этого философ называет деньги: "деньги разделяют людей, коммерциализируя всякий обмен, извращая слова и поступки тех, кто способен, довольствуясь сознанием собственной обеспеченности, жить в своих кварталах, ходить в свои школы, носить свои костюмы, ездить в своих вагонах, селиться в своих отелях, иметь свои связи, свое окружение, тех, кто способен довольствоваться лишь привычным для себя зрелищем" [173]. Нарисованный философом образ очень далек от героического. Это образ буржуа. Мунье дает ему резкую и нелицеприятную характеристику, выделяя характерные черты и ценности. Итак, буржуа – это человек, утративший смысл бытия, живущий лишь среди вещей, лишенный внутренней тайны, предназначенных только для использования. Человек, потерявший любовь; христианин, утративший чувство тревоги, бесстрастный атеист, он ниспровергает все добродетели, безумно и безостановочно устремляется к ценностям социально-психологического свойства, обеспечивающим ему спокойствие, счастье, здоровье, благоразумие, стабильность, наслаждение жизнью и комфортом. В буржуазном мире, заключает Мунье, комфорт является тем же, чем в эпоху Возрождения был героизм, а в христианском средневековье – святость: наивысшей ценностью, движущей силой деятельности.

Еще две черты этого социального типа: престиж и претенциозность. Мунье отмечает, что буржуа научился ставить их себе на службу: "Престижность – это то, что в социальном плане наиболее свойственно буржуазному духу: когда комфорт уже не доставляет радости буржуа, он, по меньшей мере, с гордостью хранит репутацию владельца комфорта. Претенциозность же для него – самое обычное чувство. Он превращает право, эту упорядоченную справедливость, в крепостное укрепление, под прикрытием которого он может чинить несправедливость. По этой причине он является ярким сторонником юридического формализма. Чем меньше он любит вещи, которые себе присваивает, тем более внимательно он относится к своим правам, которые являются для человека порядка высшей формой самосознания. Обладая чем-либо, буржуа чувствует себя прежде всего собственником, он одержим чувством собственности: собственность заняла место обладания" [174]. 173 Мунье Э. Указ. соч. С. 276.

174 Там же. С. 277. 146 Сравнивая ценности буржуазного духа как типа и ценности мелкого буржуа, Мунье говорит, что отличаются они лишь по своим масштабам и используемым средствам. Ценности мелкого буржуа – это те же ценности богача, только более убогие и потускневшие от чувства зависти. Мелкий буржуа одолевает идеей пробиться во что бы то ни стало, и средство здесь только одно – экономия: алчная, осмотрительная, требующая полной зависимости и отдачи во имя столь страстно желаемого. Эта экономия шаг за шагом опустошает, обезличивает, отнимает радость, фантазию, доброту. Последствие кризиса европейской культуры – утрата духовности.

Индустриальный капитализм ищет опоры в инертной, податливой, обезчеловеченной материи. Идеалы Нового времени остались позади: позади идея, которая служила молитве, которая соединяла вместе орудия труда, корпорацию и хлеб насущный; позади материя, которая была живой плотью, не мыслилась вне человека, была с ним заодно.

Согласно Мунье, "ловкая индустрия сделала материю изощренной, что способствовало ее отделению от духовной жизни. По мере того как человек, заботясь о своих удобствах, все более и более эксплуатировал материю, он забывал о жизни духовной, а затем и просто погряз в ней, в итоге мир снова утратил свое единство" [175].

Так, были забыты и оставлены благородные основания и ценности уходящей цивилизации. На задворках человечества оказался класс людей, связавших свою судьбу с трудом; было утрачено и само величие труда, которое заключается в мастерстве, творчестве, в осуществлении человеческого промысла, люди растеряли средства к существованию, ценности культуры, радости жизни, радости труда. Но главное – было растоптано само достоинство человека, что стоит всего прочего, утраченного и приобретенного (но кто об этом теперь говорит), – "многие люди оказались выброшенными из жизни и отчужденными от самих себя".

175 Там же. С. 278. 147 Итак, личность, человек-герой, человек-творец Нового времени уходит в прошлое, оставляя социальное пространство массе с ее одномерным человеком. Мунье называет массу "обезличенным обществом". "Когда сообщество полностью разлагается (массы – это скорее продукты его распада, чем его истоки), пишет лидер персонализма, – когда люди оказываются всего лишь единицами некоторой суммы, игрушками в руках конформизма, в результате мы имеем нечто вроде огромного животного, то ласкового, то разъяренного, как и все огромные животные. Инертность любого человеческого сообщества в каждое мгновение грозит ему превращением в массу. Массе, обезличенной как в каждом из своих членов, так и в качестве

целого, соответствует строй, которому свойственны и анархия и тирания одновременно, где господствует анонимность, самая оскорбительная из всех возможных и наименее поддающаяся исправлению тирания. Естественно, что этой анонимностью пользуются вполне определенные конкретные силы, чтобы поставить ее на службу своим грандиозным замыслам. Анархия – это колыбель тирании. Анонимный человек индивидуализма, человек без прошлого, без привязанностей, без семьи, без окружения, без призвания – это математический символ, материал, предназначенный для античеловеческих игрищ. Стоит задаться вопросом, не является ли точной его реализацией пролетарий XX века, затерявшийся в безликом поработанном человеческом стаде, в больших городах, в жилищах-казармах, в непонятно каких партиях, безжалостно раздавленный административно-экономической машиной капитализма и, сверх того, позволивший себе превратиться в мелкобуржуазную посредственность, вместо того чтобы осознать свое бедственное положение и восстать" [176].

176 Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999. С. 76-77. 148 Этот фрагмент из программной работы "Персоналистская и общностная революция" (1935) органически вплетается в контекст оценки антропологического кризиса – кризиса и упадка постнововременного человека. Рассуждения французского персоналиста непосредственно продолжают и дополняют концепции Х. Ортеги-и-Гассета, Р. Гвардини, К. Ясперса и др. Большинство представителей западной философии единодушны в своей оценке послевоенного общества как общества "человека массы". Но каково будущее этого общества, будущее этого человека? За всеми негативными характеристиками "человека массы" Гвардини видит возможные перспективы его адаптации и соответствия новой формирующейся цивилизации, возможно, это будет "техноцивилизация" или что-то иное, пока говорить сложно, сложно и увидеть очертания, контуры лица этого человека будущего. Гвардини писал об этом в 1953 г., но еще в 1932 г. вышла в свет работа, предлагающая на всеобщее рассмотрение и обсуждение образ человека, пришедшего на смену человеку массы, возникшего как бы наперекор трагическим десятилетиям упадка и депрессии; новое лицо – "Person" – будущей Европы. Это была книга Э. Юнгера "Рабочий. Господство и гештальт". Оскорбленное в своем индивидуализме европейское человечество вновь обрело себя, но теперь уже в "типе рабочего". И пусть это свершилось на относительно небольшом пространстве Германии, человечество получило очевидную демонстрацию того, чем кончается пассивное отношение к социальным вопросам, невмешательство в решение социальных проблем, концентрация на внутренних переживаниях индивида, группы.

"Общество – культура – цивилизация" ждут своего героя и творца... и после "Заката Европы". 3.7. Эрнст Юнгер: "сон разума рождает чудовищ" История знает немало случаев, когда воззрения, идеи или теории мыслителей, открытия ученых становились идейной основой или давали толчок к развитию того или иного политического движения, государственного реформирования, тех или иных политических событий и трансформаций. Так, на протяжении 149 десятилетий склонялось имя Фридриха Ницше. Не менее серьезные обвинения высказывались и высказываются в адрес другого немецкого мыслителя – Эрнста Юнгера. Для этого, безусловно, есть свои основания. Действительно, имя Юнгера после Первой мировой войны становится в Германии легендарным, прежде всего благодаря его военным дневникам, которые выходят в 1920 г. под заглавием "В стальных грозах. Из дневника Эрнста Юнгера, командира ударного отряда". Последующие военные романы также имели большой успех. В 1926 г. Юнгер обращается к политической публицистике, заняв "крайне правую" позицию и пытаясь определить свое место в массе разнородных правонационалистских уклонов (которые именовались и как "консервативный национализм", и как "новый национализм"), из недр которых вышел и национал-социализм.

Юнгер Эрнст (1895-1998) – немецкий писатель, публицист, мыслитель. Не будучи профессиональным философом, Юнгер в своих дневниках, романах и эссе постоянно обращается к философским вопросам. Главный предмет его ранних работ может быть обозначен как "диагностика эпохи". Сюда примыкают размышления на темы философии языка и естественных наук, однако наиболее значительным, вплоть до позднего периода творчества, остается интерес к проблемам философии истории. Творчество Юнгера представляет собой важную попытку понять историю XX столетия, полную катастроф и разрывов. В историко-философском плане его следует относить к традиции Ницше; большое влияние на Юнгера оказали также Шопенгауэр и Шпенглер.

Сразу после окончания школы Юнгер принимает участие в Первой мировой войне. В 1918 г. удостоивается высшей прусской награды – ордена "За заслуги". С 1923 г. по 1926 г. изучает зоологию и философию в Лейпциге и Неаполе. Прервав обучение, выступает как национально-революционный публицист, а в 1930-х гг. как свободный писатель. В 1939 г. Юнгера вновь привлекают на

военную службу, в том же году выходит его роман "На мраморных утесах". Во время службы при штабе германского командования в Париже Юнгер сближается с участниками покушения на Гитлера. 1944 г. - освобожден от военной службы. В 1949 г. Юнгер познакомился с М. Хайдеггером. С 1950 г. жил в Вильфингене в Верхней Швабии. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 526.] 150 Согласно исследователям жизни и творчества Юнгера, он претендовал на определенное идейное лидерство в среде политиков националистического толка [177], полагая, что может внести свой вклад в формирование доктрины консервативного национализма, прояснить его цели и средства достижения. Творчество Юнгера разнообразно и в сюжетном, и в идейном отношении: оно включает работы от политической публицистики до научной фантастики. Основная проблематика Юнгера - народ, государство, сущность власти и ее универсальные основания. При этом, как отмечает исследователь творчества Юнгера Ю.Н. Солонин, хотя одной из центральных проблем в работах философа и является идея национализма, его трактовки "нового национализма" едва ли отличаются конкретностью и могли реально способствовать делу его упрочения [178]. Примечательно и то, что с приходом к власти в Германии национал-социалистов Юнгер демонстративно поддерживал семьи пострадавших соратников [179], чем заслужил резко отрицательное отношение Гитлера. Раздражение вызвал также отказ Юнгера занять место депутата рейхстага, предложенное ему от имени Гитлера, и отказ войти в состав фашистской академии искусств. Безусловно, возможны различные трактовки и интерпретации его идей. Юнгеру удалось воспринять духовную атмосферу современной и близкой ему Германии конца 1910-х - первой половины 1920-х гг. Великая империя, мыслившая свое существование категориями тысячелетий, потерпела сокрушительное поражение. Трагические последствия известны: культурное разложение и распад общества, революция и затяжной хозяйственный развал. 177 См.: Солонин Ю.Н. Эрнст Юнгер: образ жизни и духа // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. М., 2000. С. 40.

178 Там же. С. 45.

179 Например, бывшего главного теоретика движения "национал-большевизма" Эрнста Никиша (1889-1967). С 1936 по 1945 гг. Никиш находился в фашистском заточении. Характеризуя это время и ситуацию в Германии, Ю.Н. Солонин пишет: "Пессимизм и бесперспективность жизни стали важнейшими основаниями общественной психологии. С горизонта духовных ориентиров общества исчезли нравственные ценности; прежде четкие представления об устойчивости и гарантированном расцвете как исторической перспективе Германии сменились чувством безысходности, разочарования и отчаяния. Растревоженное сознание становилось легкой добычей всевозможных прорицателей, пророков, визионеров, политических и духовных шарлатанов. Массы жаждали быстрого и решительного изменения положения, с презрением относились к парламентам болтунам и бесцветным фигурам политиков, толкавшихся в министерских коридорах, когда одно правительство суетливо сменяло предшествовавшее и столь же незаметно стушевывалось перед последующим. Политические убийства, сепаратизм, путчи, митинги на фоне застылых доменных печей и остановленных заводов..." [180].

180 См.: Солонин Ю.Н. Указ. соч. С. 33. 152 В этих условиях, переживая все происходящее с Германией, Юнгер пытается оценить и понять природу, истоки и механизм совершающихся событий. Одаренный исследователь, наделенный незаурядными способностями в изучении социальной реальности, Юнгер сумел увидеть в уходящей и зарождающейся Германии возможные точки роста новой социальности, которые, по его мнению, во многом были изначально присущи немецкому национальному характеру (как отмечает Юнгер, немцы так и не смогли стать бюргерами). Уже на полях сражений структурные особенности нового национального характера, согласно Юнгеру, стали проявлять себя; выявилось не столько противоборство стран, сколько противоборство характеров. Проявляющийся новый характер - "тип" начинает разворачиваться, обретать более четкие очертания, оформляться в трагические послевоенные годы, полные душевного разлада и унижения. Юнгер, и не только он, почувствовали актуальность, своевременность обращения к национальной тематике, идее национального самосознания. Народ должен был поверить в себя, должен был преодолеть растерянность, ощущение несостоятельности. Но, как это ни печально, в определенных случаях социальный опыт и социальный эксперимент отличаются от естественнонаучных исследований, хотя и последние уже давно перестали быть социально и этически нейтральными. Посеянное на социальной почве зерно может дать самые разнообразные всходы. Что же касается "семенного фонда" с национальной окраской, то обращаться с ним нужно (как показывает история) крайне осторожно.

"Национальное сознание немцев было поставлено перед роковым испытанием, и мы теперь знаем, что оно его не выдержало. Свою мыслительную работу оно замкнуло на самосознании, самоопределении немцев и двигалось, теряя

конкретную историческую почву, в направлении конструирования космического мифа Германии и немца как самодовлеющих сущностей, через судьбы которых преобразуются мир и человечество. Национализм и мистический провиденциализм оказались важными показателями наступающего культурного маразма Германии, ведущего к фашизму. Но о будущем позоре никто не мог и помыслить. Реальность казалась пределом всякого возможного падения, и любой решительный шаг представлялся выходом в лучшее" [181].

181 Там же. С. 33-34. Обратимся к главному социально-философскому труду Э. Юнгера "Рабочий. Господство и гештальт" ("Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt", 1932). Основные тематические линии книги: общество, человек и техника в контексте эволюции и истории человечества. В книге подробно рассматривается образ человека нового склада, как называет его сам автор. Тип человека нового склада, которому посвящена работа немецкого философа, представлен как результат исторической эволюции ключевых социальных персонажей. Юнгер выстраивает триаду "личность - индивид - тип". Индивид, согласно Юнгеру, приходит на смену уходящему в прошлое человеку-творцу, герою Нового времени - личности. "Масса" представлена Юнгером как общественная форма, в которой индивид постигает себя. Человек нового склада (тип или рабочий) сменяет бюргерского индивида, в свою очередь "масса" как общественная форма заменяется "органической конструкцией".

Описанию типа рабочего Юнгер предпосылает краткое представление об атмосфере 1930-х гг. Прежде всего это картина 153 возросшего движения, охватившего все и вся. Движение подчинило себе и средства сообщения, и науку, и производство, и торговлю - любую деятельность. В этом движении, всеохватном, всепоглощающем, согласно Юнгеру, "заявляет о себе язык работы, первобытный и в то же время емкий язык, стремящийся распространиться на все, что можно мыслить, чувствовать и желать" [182].

Какова же судьба и роль человека в этом ускоряющемся и все покоряющем движении? Юнгер полагает, что в современном обществе найти человека непросто. Для этого требуется особое усилие. Можно целыми днями бродить по улицам города, и в памяти не запечатлеется ни одного чем-либо выделяющегося человеческого лица. Движение затронуло все сферы человеческой деятельности, все объединяется, уравнивается, будучи вовлечено в этот бесконечный поток: почти исчезли следы сословного членения, можно видеть, что и разделение индивидов по классам, кастам или даже по профессиям стало, по меньшей мере, затруднительным. "Существует большая разница, - пишет Юнгер, - между тем, как деятельность распределялась, скажем, между старыми гильдиями и как работа специализируется сегодня. Там работа - это постоянная и допускающая деление величина, здесь - она функция, тотально включенная в систему отношений... С этим связано начало решительных изменений, происходящих с понятием личного вклада в деятельность. Собственно основу этого явления следует искать в том, что центр тяжести деятельности смещается от индивидуального характера работы к тотальному. В равной мере становится менее существенным, с каким персональным явлением, с чьим именем связывается работа. Это относится не только собственно к делу, но и к любому виду деятельности вообще... важно видеть, что тотальный характер работы нарушает как коллективные, так и индивидуальные границы и что он является тем истоком, с которым связано всякое продуктивное содержание нашего времени" [183].

182 Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 163-164.

183 Там же. С. 168-171. 154 Этот фрагмент из работы Юнгера определяет общий фон формирования человека нового склада, пришедшего на смену бюргерскому индивиду, "человека массы". Юнгер пишет, что зарождение этого типа можно было видеть еще на полях сражений Первой мировой войны. Эта война (война также нового типа) создала новый образ "механической смерти". Какой бы сильной не была человеческая воля, какими бы моральными и духовными ценностями не руководствовались люди, идущие в бой, навстречу этой "механической смерти" они бессильны, потому, что свободной воли, образования, вдохновения, опьяняющего зрения к смерти недостаточно для того, чтобы преодолеть и опровергнуть такую вещь, как "пулемет". Эту смерть не мог преодолеть индивид как представитель слабеющих и обреченных на гибель порядков, ее преодолел человек нового склада. Эти люди, согласно Юнгеру, продемонстрировали достойные наилучших традиций образцы высочайшей дисциплины сердца и нервов образцы предельного, трезвого, словно выкованного из металла хладнокровия, которое позволяет героическому сознанию обращаться с телом как с чистым инструментом и, преступая границы инстинкта самосохранения, принуждать его к выполнению ряда сложных операций [184].

184 См.: Там же. С. 178-179. Особое внимание, пишет Юнгер, следует обратить на то, что эти носители новой боевой мощи становятся заметны только на поздних стадиях войны и что их отличие от прежних сил проявляется в той

мере, в какой разлагается армейская масса, сформированная по принципам XIX в.: "Изменилось и лицо, которое смотрит на наблюдателя из-под стальной каски или защитного шлема. В гамме его выражений, наблюдать которые можно, к примеру, во время сбора или на групповых портретах, стало меньше многообразия, а с ним и индивидуальности, но больше четкости и определенности единичного облика. В нем проявилось больше металла, оно словно покрыто гальванической пленкой, строение костей проступает четко, черты просты и напряжены. Взгляд спокоен и неподвижен, приучен смотреть на предметы в ситуациях, требующих высокой скорости схватывания. 155 Такого лица расы, которая начинает развиваться при особых требованиях со стороны нового ландшафта и которая представлена единичным человеком не как личностью или индивидом, а как типом" [185].

Согласно Юнгеру, в послевоенное время, уже не на полях сражений, а в условиях городской жизни этот процесс формирования нового человека наблюдается не менее отчетливо. При этом философ характеризует его как "процесс обеднения". Первое впечатление о человеке нового типа – это впечатление некоторой пустоты и однообразия.

Продолжая живописать представителя нового человеческого типа, Юнгер отмечает: "Что прежде всего бросается в глаза чисто физиогномически, – это застывшее, напоминающее маску выражение лица, раз и навсегда приобретенное и в то же время подчеркнутое и усиленное внешними средствами, скажем, отсутствием бороды... О том, что в этом сходстве с маской, наводящем в случае мужчин на мысль о металле, а в случае женщин – о косметике, проявляется некий весьма важный процесс, можно заключить уже из того, что оно способно стереть даже те очертания, благодаря которым можно физиогномически распознать половую принадлежность. Не случайна, кстати сказать, та роль, которую маска с недавнего времени начинает играть в повседневной жизни. Она в разном виде появляется в тех местах, где проступает специальный характер работы, – в виде противогазной маски, которой стремятся обеспечить все население, в виде маски, предохраняющей лицо во время спортивных состязаний или при высоких скоростях, какой обладает каждый водитель, в виде защитной маски для работы в помещениях, где существует опасность излучения, взрыва или наркотического отравления. Стоит предположить, что на долю маски выпадут еще совершенно иные задачи, чем можно сегодня догадаться, – скажем, в связи с развитием фотографии, которое может возвести ее в ранг оружия для политических атак. Изучать эту маскоподобную внешность можно не только по физиономии единичного человека, но и по все его фигуре. Так, можно наблюдать, что большое внимание уделяется формированию тела, и притом совершенно определенному, планомерному формированию – тренировке" [186]. 185 Юнгер Э. Указ. соч. С. 179-180.

186 Там же. С. 191-192. 156 Желая обозначить особенности выделенного им типа, Юнгер сопоставляет его с индивидом – бюргером. Философ говорит, что это сопоставление лучше всего начать с отношения человека к числу: "В XIX веке единичный человек изменчив, а масса постоянна, тогда как в XX веке, напротив, единичный человек постоянен, а формы, в которых он является, обнаруживают большую изменчивость. Это связано с тем, что потенциальная энергия жизни требуется во все возрастающей мере, – а это предполагает минимальную степень сопротивления со стороны единичного человека. Масса по сути своей лишена гештальта [187], поэтому оказывается достаточным чисто теоретического равенства индивидов, подобных кирпичам, из которых она слагается. Напротив, органическая конструкция XX века представляет собой кристаллическое образование, поэтому от выступающего в ее рамках типа она в совершенно иной степени требует структурной оформленности. Жизнь единичного человека становится из-за этого более однозначной, более математической. Поэтому не стоит уже удивляться, что число, а именно точная цифра, начинает играть в жизни все большую роль; это связано с характером типа, который подобен маске и о котором уже заходила речь" [188]. 187 Гештальт у Э. Юнгера – сложное многозначное понятие. Сам Юнгер в заключении к этой работе (ее обзоре) писал: "Гештальтом мы называем высшую, смыслопридающую действительность. Явления получают значение символов, представителей, оттисков этой действительности. Гештальт – это целое, которое охватывает больше, чем сумму своих частей. Это большее мы называем тотальностью". (Там же. С. 423).

188 Там же. С. 218. Соответственно изменяются и средства идентификации. Для того чтобы установить тождественность собственного Я, индивид, согласно Юнгеру, обращается к ценностям, которые отличают его от других, – т.е. к своей индивидуальности. Тип, напротив, выказывает стремление отыскать признаки, лежащие за пределами единичного существования. "Так мы сталкиваемся, – пишет Юнгер, – с математической, "научной" характерологией, например, расовыми исследованиями, простирающи

вплоть до измерения и исчисления кровяных телец. Пространственному стремлению к единообразию во временном плане соответствует увлеченность ритмом, в частности ритмом повторений, что приводит к стремлению видеть во всеобъемлющих картинах мира ритмически-закономерные повторения одного и того же основного процесса" [189].

Философ обнаруживает, что возросшая значимость числа в повседневной жизни сказывается, например, уже в том, как оно пытается заменить собой фамилии людей. Об этом свидетельствует появление бесконечного количества алфавитных указателей, реестров, регистрационных списков и прочего, которые позволяют получить сведения о каждом человеке. Растет и число случаев, когда человеку приходится тесно соприкоснуться с цифрой: "Это происходит в многообразных и ежедневно умножающихся эпизодах, когда можно вести речь о подключении к чему-либо. Энергетическая, транспортная служба и служба новостей выступают в качестве поля, в координатной системе которого единичный человек может быть представлен как определенная точка, - "на него выходят", скажем, набирая номер на телефонном диске. Функциональная ценность таких средств возрастает с ростом числа тех, кто ими пользуется, - но никогда это число не бывает массой в старом смысле слова, а всегда величиной, ежеминутно требующей уточнения в цифрах" [190].

Стремление выражать любое отношение в цифрах нагляднее всего проявляется в статистике. Даже такое понятие, как "рекорд", согласно Юнгеру, есть выраженная в цифрах оценка человеческих или технических достижений.

"Рекорд, - пишет философ, - это символ воли к непрерывному использованию ресурсов потенциальной энергии. Подобно тому как в пространственном плане мы желаем, чтобы единичного человека можно было застичь в любом месте и в любое время, в динамическом плане мы стремимся постоянно быть в курсе того, каковы крайние пределы его работоспособности" [191]. 189 Юнгер Э. Указ. соч. С. 219.

190 Там же. С. 220-221.

191 Там же. С. 221-222. 158 Очевидно, продолжает свое сопоставление Юнгер, что в этом очень точно, очень конструктивно организованном пространстве с его часами и измерительными приборами уникальный и индивидуальный опыт замещается опытом типическим. Даже открытия на этом пространстве уже не кажутся удивительными, они составляют часть повседневного стиля жизни. Каждое вновь совершаемое открытие является результатом не индивидуальных, а типических достижений, которые сегодня считаются рекордами, а завтра становятся чем-то обыденным и привычным. "Не подлежит сомнению, - пишет Юнгер, - что какой-нибудь дорожный справочник имеет сегодня большее значение, нежели бюргерский роман со своим избитым уникальным переживанием" [192]. Люди стали проще умирать - и это тоже область статистики.

192 Там же. С. 223. Интересное сопоставление типа, индивида и личности Юнгер проводит по отношению к оружию и военным действиям. Так, тип занят разработкой такого оружия, которое для него наиболее характерно. Вид и способ применения оружия изменяются в зависимости от того, направлено ли оно против личности, против индивида или против типа. "Там, где в бой вступает личность, - считает философ, - столкновение разворачивается по правилам поединка, все равно, сходятся ли в нем единичные люди или целые армейские корпуса. Ситуацию характеризует то, что противника стараются поразить ручным оружием. Даже артиллерист старого времени, начальник орудия, в какой-то мере еще работает вручную. Индивид выступает en masse; поразить его могут средства, которым свойственно массовое воздействие. Поэтому одновременно с его вступлением в пространство борьбы появляется большая батарея, а позднее, в ходе индустриализации - пулемет. Для типа, напротив, поле сражения есть частный случай тотального пространства; поэтому в борьбе он представлен средствами, которым свойствен тотальный характер. Так возникает понятие зоны уничтожения, которая создается сталью, газом, огнем или иными средствами, а также политическим или экономическим воздействием. В этих зонах de facto уже не существует никакого различия между теми, кто участвует в битве и кто не участвует в ней... В тотальной войне каждый город, каждая фабрика ста159 новится укрепленным местом, каждое торговое судно - военным кораблем, каждый продукт питания - контрабандой и каждое активное или пассивное мероприятие имеет военный смысл. То же обстоятельство, что тип оказывается затронут как единичный человек, как солдат, имеет второстепенное значение, его затрагивают при атаке на поле действия тех сил, в которые он включен. В этом, однако, заключается признак усилившейся, очень отвлеченной жестокости" [193].

Особенности типа проявляются уже и в намечающейся демографической политике. Нетрудно предположить, пишет Юнгер, что вновь будет открыта древняя политическая наука депопуляции. Сюда же он относит знаменитые слова "vingt millions de trop" [194], то особое мнение, которое приобрело большую

наглядность благодаря депортации населения – средству, с помощью которого начинают административным путем избавляться от пограничных социальных или национальных групп [195]. 193 Юнгер Э. Указ. соч. С. 225.

194 "Двадцать миллионов лишних жизней" (фр.) – Прим. переводчика.

195 См.: Там же. С. 225–226. Одно из ключевых замечаний Юнгера сводится к тому, что по мере распада индивидуальности единичный человек утрачивает способность сопротивляться мобилизации. Вовлеченность не знает исключений, она тотальна, она распространяется на всех и не может быть отклонена. Юнгер отмечает, что можно было принимать решение относительно того быть бюргером или не быть, однако в отношении рабочего этой свободы решения больше не существует. "Такая вовлеченность, – считает философ, – предполагает у человека иные свойства, иные добродетели. Она предполагает, что человек не изолирован, а именно вовлечен. Но тем самым свобода уже перестает быть той мерой, эталон которой составляет индивидуальное существование единичного человека; свобода определяется степенью, в какой в существовании этого единичного человека выражается тотальность мира, в которую он включен... Тип совершенно иначе связан с добродетелями порядка и подчинения, и беспорядок во всех жизненных отношениях, знаменующих нашу переходную эпоху, объясняется тем, что индивидуальные оценки еще не были однозначно заменены иными, типическими оценками, то есть не был изменен стиль. Тот факт, что диктатура в любой ее форме считается все более необходимой, лишь символизирует потребность в этом. Диктатура же есть лишь переходная форма. Типу неведома диктатура, потому что свобода и повиновение для него тождественны" [196].

Сопоставляя особенности индивида и типа, Юнгер обращает внимание на перспективы развития новой человеческой генерации, обнаруживая определенную ступенчатость в процессе ее становления. Он отмечает, что если иерархия XIX в. определялась мерой индивидуальности, то в XX в. иерархическая позиция определяется объемом, в котором репрезентируется характер работы. При этом всеобщая нивелировка, которой сегодня, по мнению Юнгера, подвержены люди и вещи, не должна вводить в заблуждение. Эта нивелировка есть реализация лишь низшей ступени – обоснование мира работы. Поэтому, считает Юнгер, процесс жизнедеятельности сегодня по преимуществу пассивен, страдателен. Однако чем дальше идет разрушение и преобразование, тем с большей определенностью распознается возможность нового построения – построения органической конструкции как сферы общественного оформления типа: "В то время как на низшей ступени иерархии гештальт рабочего подобно будто бы слепой воле, подобно планетарному воздействию захватывает и подчиняет себе единичного человека, на второй ступени он включает его в многообразие планомерно развертывающихся конструкций как носителя специального характера работы. На последней же и высшей ступени единичный человек выступает в непосредственной связи с тотальным характером работы" [197]. 196 Там же. С. 227–228.

197 Там же. С. 231. 161 Итак, перед нами предстал человек нового склада – представитель грядущего нового общества. Напомним, что Р. Гвардини при всем своем критическом отношении к "человеку массы" предполагал, что будущее еще создаст своего героя, и то, что сейчас представляется "массой" в силу своего несоответствия канонам ренессансной культуры, оформится в соответствии с канонами новой культуры. Но это всего лишь надежды или, если угодно, гипотезы в духе столь характерной для западноевропейских философов веры в возможности человеческого духа и разума. Подобными надеждами, тонкими философскими рассуждениями не успокоишь потерявших веру людей. Отчаявшаяся Германия бросилась в омут национализма, предполагая обрести в нем спасительную соломинку. Юнгер, как и многие философы – его современники, критически воспринял "восшествие на престол" пресловутой "массы" и даже склонен был объявить "массой" узаконенное германское бюргерство, подхватив тему Ф. Ницше, хотя последний и знать не мог о грядущей силе этого феномена. Юнгер даже пытался приписывать бюргеру тяготение к ценностям Нового времени; уже само обозначение бюргера как индивида не вполне согласуется с общими тенденциями анализа антропологической стадии эволюции кризисного сознания. Во всяком случае, появление "массы" для Юнгера – следствие упадка и разложения буржуазного либерализма.

Пристально вглядываясь в расплывающиеся черты массового обезличенного человека, наблюдая, как разрастаются масштабы массового общества, погребая под собой все то, что можно еще было считать человеческим, Юнгер увидел (или захотел увидеть) зарождение нового человека и нового общества. Он находит "рабочего", который для него становится и представителем "нового общества", и представителем мира, в котором экономика и судьба имеют одинаковое значение [198]. Это новое существо было сильным, действующим, результативным – работающим.

198 Юнгер Э. Указ. соч. С. 422. Что остается обществу, утратившему культуру? Один из ответов, найденный теоретиками новой жизни и опробованный на практике, – техника; другой – сила и власть; третий – ра162 бота. Первый и второй ответы теоретически разнородны, реально же им суждено было слиться в одно целое. Но выбор Юнгера и его находка – ответ под номером три. Юнгер "ухватился" за феномен "работы". При этом "работа" для него – это не просто деятельность, выполнение тех или иных функций, но обобщающий термин, органическое понятие, которое по ходу рассмотрения претерпевает изменения, это социальный феномен – марка времени и пространства. Работа креативна, направлена на жизнеобеспечение, обладает мобилизующими свойствами. Работа – источник организации общества. Вовлеченный в работу человек – занят, организован, целенаправлен, ответственен. Общество, состоящее из рабочих (homo laborans) – мобилизовано и на работу, и на собрание, и на войну... настроено на серьезные цели, способно к самоорганизации. Это улей, муравейник. Культура – атрибут человеческого общества. С утратой культуры человечеству осталась участь муравьев.

Культура, либеральная демократия и их ценности доказали свою несостоятельность, столкнувшись с реалиями XX в. Грядущее "новое время" принесет иные ценности и будет принадлежать иным героям. И если Гвардини надеялся, что, возможно, эти герои вырастут из "человека массы", то Юнгер увидел их значительно раньше, уже в 1920–1930-е гг.

Эрнст Юнгер – любитель избранного общества, тяготевший к аристократизму, изысканный библиофил, энтомолог, владелец огромной коллекции жуков, гербариев, живущий в уединенном месте в старинном особняке, – увидел тип будущего человека в "железном солдате" с автоматом, человеке в маске-противогазе, маске сварщика, обезличенной "маске", свободной от индивидуальности, дисциплинированной и организованной до автоматизма, натасканной на работу. Это новый тип, даже новая раса будущего. Европе и миру оставалось сделать всего один шаг, для которого уже не нужен был Эрнст Юнгер.

Возможно, он видел прообраз своего нового человека в самом себе. Выходец из простой бюргерской семьи, получивший весьма заурядное образование и воспитание, сам Юнгер, едва закончив малоуспешное и нелюбимое им обучение в гимназии 163 в Ганновере, попадает на фронт. Известно, что на войне в нем обнаружились редкостная храбрость, холодная решительность и расчетливость, создавшие ему легендарную фронтовую славу [199]. Философ, писатель, публицист – Юнгер романтизирует войну и ее героев. Вспомним, что сверхчеловек Ф. Ницше далек от подлинного аристократизма, хотя философ склонен считать его аристократом. Реально он жесток и безжалостен, причем и к себе, и к окружающим. Аристократизм – это не только стиль жизни, аристократизм – это культура. Только она наполняет форму содержанием.

Создав культуру, Бог вдохнул в человека душу. Сложно однозначно сказать, как сам Юнгер в 1932 г. оценивал своего героя – новый тип европейского человека. Он констатировал его появление, силу и соответствие новым социальным условиям... Скорее всего, что и сам Юнгер нашел своего героя от отчаяния, обрадовался находке, еще не понимая, что найдено.

...Прошло совсем немного времени, и новый человек Эрнста Юнгера в военной форме Третьего Рейха маршировал по дорогам Европы.

199 Солонин Ю.Н. Указ.соч. С. 22. 3.8. Пауль Тиллих: чувство тревоги как симптом кризиса

Эта глава завершается рассмотрением позиции Пауля Тиллиха протестантского теолога и философа, представителя "диалектической теологии". Тиллих Пауль (1886–1965) – немецко-американский христианский мыслитель. Изучал философию и теологию в университетах Берлина, Бреслау, Галле. В 1914–1918 гг. служил капелланом в германской действующей армии. До 1933 г. профессор философии в Марбурге и Франкфурте. С приходом к власти в Германии национал-социалистической партии эмигрировал в США, где жил до самой смерти, будучи профессором Нью-Йоркского и Гар164 вардского (с 1955 г.) университетов. Основные труды написаны в США на английском языке. В начале своего творчества Тиллих был близок к "диалектической теологии" К. Барта, но в то же время стремился к созданию собственной концепции, преодолевающей разрыв богословия с проблемами повседневной жизни. Главная тема творчества Тиллиха – место христианства в современной культуре и экзистенциальном опыте современного человека. Если в первый, германский период эта тема занимала Тиллиха главным образом как проблема философии истории, то во второй, эмигрантский период он стремился построить универсальную теологическую систему, охватывающую проблемы онтологии, экзистенциальной антропологии, философии истории и культуры. Основные работы Тиллиха: "Потрясение основ", "Новое бытие", "Вечное сейчас", "Динамика веры", "Теология культуры" и др. [Современная западная философия: Словарь. М.,

2000. с. 408.]

В статье "Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре" [200], написанной уже после Второй мировой войны, Тиллих выходит за рамки оценки социокультурного кризиса лишь как кризиса культуры, для него это широкомасштабный кризис, охватывающий разные сферы и стороны общественной жизни. Спутник кризиса - чувство тревоги. И пораженная кризисом, как смертельной болезнью, западноевропейская культура уже не способна предотвратить тревожные настроения, охватившие общество.

200 Tillich P. Anxiety - Reducing Agencies in our Culture // Anxiety / Ed. By Hoch P.H. a. Zubins S. NY.: Grune a. Startton, 1950. P. 17-26. Тиллих пишет, что "любой фактор культуры, который способствует уменьшению тревоги и беспокойства, одновременно являет собой источник этой тревоги. Именно поэтому, как когда-то в древности, так и сегодня, в умах людей живет одно необычайно сильное желание спастись от тревоги путем бегства от культуры (выделено мной. - Т. С). Подобное стремление само по себе - заблуждение: ведь бегство от культуры - это тоже элемент культуры. Человек, по существу, ее составная часть, поскольку он формируется именно благодаря развитию своей природы внутри себя и в окружающей его среде. Вот почему проблема тревоги может и должна быть решена в сфере культуры" [201]. 165 Для Тиллиха первый и основной элемент культуры - это слово. При этом слово обладает психической и интеллектуальной силой. Оно имеет власть. Слово может положить конец хаосу, устранить угрозу небытия как внутри человека, так и вне его. Тревога возникает тогда, когда этой силы недостаточно.

"Самая главная проблема при оценке любого человеческого фактора, отмечает Тиллих, - заключается вот в чем: важно то, основывается ли он на правильном слове, которое обладает в какой-либо исторический момент конкретной властью, либо он пытается сохранить то слово, которое стало (или уже было раньше) неправильным, несправедливым, ошибочным?" [202].

Мыслитель отмечает, что человечеству удалось создать множество новых факторов культуры, способствовавших уменьшению тревоги. Все это делалось во имя разума, с целью освобождения человечества от предрассудков и суеверий, возбуждавших тревогу, - академии, научные журналы, энциклопедии, общедоступные школы, реформа образования, гуманное законодательство и институты, философское и теологическое просвещение, демократические методы управления, либерализация экономики. Скрытой пружиной этого процесса, согласно Тиллиху, была крайняя озабоченность, экзистенциальная страсть, вспыхнувшая на рубеже XIX-XX вв. как реакция на "пожарную ситуацию" в западноевропейском обществе: "Разум, во имя которого все это и было совершено, понимался как универсальная структура души и реальности, он уподоблялся божественному логосу. Бог стал разумом для теологов, а разум превратился в Бога революционеров. Смерть как угроза небытия, которого никак нельзя избежать, устраняется из повседневного опыта; даже в проповедях слово "смерть" старались не упоминать. Понятие греха оказалось под запретом - оно исчезло даже из словаря теологов" [203]. 201 Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Человек и социокультурная среда. М., 1992. С. 192.

202 Там же. С. 194.

203 Там же. С. 199. 166 Казалось, что все традиционные источники тревоги иссякли. Человек нашел в себе мужество утвердить себя и приспособить свой мир к своим целям. Однако здесь Тиллих раскрывает новый поворот в системе "общество - человек тревога". Дело в том, что в своем стремлении освободиться от тревоги, человек был вынужден использовать другой тип разума, не позитивный или критический, но технический [204], "С развитием же технического разума, пишет Тиллих, - его позитивные и критические функции начинают исчезать... Разуму приходится теперь иметь дело со средствами, а не с результатами. Результаты предоставлены чувствам и историческому шансу. Разум уже не Бог, но ремесленник, собирающий факты, объясняющий события, заботящийся об орудиях труда; разум утратил свое религиозное качество, теперь он - не крайняя озабоченность. Разум потерял то слово, которое сдерживало тревогу (выделено мной. - Т.С.). Именно так можно охарактеризовать сложившуюся ситуацию" [205]. 204 Детально последствия обращения к техническому разуму (в терминологии Тиллиха) рассмотрены в главе 5 части 1 данной книги.

205 Там же. С. 198-199. Размышляя о состоянии современной культуры, Тиллих не находит в ней возможностей ни для возрождения, ни для преодоления кризиса и охватившей человечество тревоги. Наоборот, элементы современной культуры сами порождают тревогу. Особенно ясно это демонстрирует современное искусство, которое, согласно Тиллиху, в отличие от искусства других столетий и времен, представляет источник страха. "Здесь мы имеем два варианта, - пишет философ. - Те, кто отвергает современное искусство, хотя и понимают, что почти все художники, чьи имена сейчас на слуху, в своей

творческой деятельности прибегают именно к модернизму, чувствуют, что на привычную и дорогую для них систему ценностей совершается дерзкое и весьма решительное нападение. В результате чего появляется ответная, также очень острая, реакция. С другой стороны, люди, покоренные обаянием новых форм выражения в искусстве, вынуждены сначала бороться за то, чтобы проникнуть в его смысл и содержание. Однако успех, который их здесь ожидает, весьма 167 сомнительного свойства. В случае удачи им откроется видение небытия, и тогда-то их души содрогнутся, как бы ни было велико эстетическое наслаждение" [206].

206 Тиллих П. Указ. соч. С. 202. *** Западные мыслители скорбят об утрате человека Нового времени. Однако в поисках выхода из сложившейся ситуации они не видят возможной антропологической альтернативы. Звучит неявная и утопическая надежда на спасение "духовно здорового ядра" общества, на возможность возрождения...

Новое время и его культура выработали определенный антропологический посыл, который собственно и сформировал человека Нового времени. Его основные характеристики:

- homo individualis - человек индивидуальный (самостоятельный, самодостаточный);

- homo idealis - человек идеалистический (ведет себя в соответствии с принятыми в обществе ценностями, полагает, что жизнь строится на основе моральных, нравственных ценностей, что они (ценности) определяют жизнь, существование человека и общества);

- homo rationalis - человек рационалистический (живя в обществе, он должен думать и думать о том, кто существует с ним рядом, чего эти люди хотят, что они чувствуют, что могут дать ему и что он им, т.е. понимает, что других членов общества нужно и можно понимать и как-то вписываться в сообщество). В современном нам мире эта модель человека разрушена - нововременного человека нет. При этом можно предположить, что этот человек не просто исчез как вид - он не выдержал испытания цивилизацией, войной, техникой, экономикой, благосостоянием и пр. XX в. новой модели человека не создал, "человек массы" не может рассматриваться как человеческий тип, он так окончательно и не сложился, переживая трансформации вместе с трансформирующимся обществом.

Современный исследователь культуры А. Ровнер отмечает: "Закат Запада начался с того момента, когда исчезла нужда в 168 созданной и призванной им к высоким ролям интеллигенции. Культура всегда являлась плодом попечения высших классов, и интеллигенция создавалась в этих классах либо вводилась в них снизу. Конфликт с интеллигенцией симптоматичен для ситуации социально-культурного огрубления, когда интеллигенция становится "лишней" в связи с переходом от попечения к пропаганде. Гибель Запада стала неизбежной в связи с утратой им творческого класса. Откат его в оппозицию, а затем... в подполье породили недоверие и преследование. Интеллигенция оказалась дестабилизирующей и опасной в тоталитарных системах коммунизма и фашизма, работающих с массами методами прямой пропаганды, формирующих у человека толпы примитивные мотивации и поведенческие клише" [207]. Рассматривая сложившуюся в XX в. культурную и антропологическую ситуацию, А. Ровнер констатирует, что современное человечество живет в эпоху "межкультурья", культурно-исторического вакуума, социально-культурной стагнации, эпоху "квазикультурных призраков и миражей, когда все позади или впереди, но ничего "сегодня и здесь", кроме холостых ходов поршня времени, когда нет места для ума и таланта, для какой-либо осмысленной деятельности, ибо любая социальная ангажированность означает только пустой выброс энергии, пустую трату сил. Западной культуры больше нет, как нет и никакой другой культуры. Нет и пространства для зарождения новой духовной парадигмы: ей просто не на что было бы опереться. Царит плоскостная квазикультура..." [208]. 207 Ровнер А. 75 лет спустя "Заката Европы" // Ровнер А. Третья культура. СПб., 1996. С. 110-111.

208 Там же. С 109-110. Сегодня не существует определенного представления о том, каким должен быть нормальный, обычный, стандартный, среднестатистический человек, что им движет, какие качества ему должны быть присущи. Средства массовой информации, современная литература и театр, с помощью которых такая модель человека может быть создана и транслирована в общество, нового человека не формируют и не создают в условиях реального дефицита "модели" или концепции. 169 В этой главе рассматриваются различные тенденции в осмыслении кризисных явлений в таких областях, как политика, экономика, государство. Социокультурный кризис затронул эти сферы в не меньшей степени, чем иные стороны общественной жизни европейского континента. До сих пор речь шла о диагнозах кризиса, которые предлагались мыслителями, склонными строить обобщенные философско-исторические схемы на основе традиционных философско-культурологических и антропологических

канонов.

Однако изначально воспринятый как кризис культурных и человеческих ценностей ренессансной эпохи, он захватывал все более широкие социальные сферы, проявляя свой системный характер. Обостренное войной кризисное сознание (а также сопутствующие ему страх, тревога, беспокойство) становится нормой повседневного существования европейского человека. Политическая сфера тоже была затронута эпидемией кризиса, что, в свою очередь, укрепляло кризисные настроения в обществе.

Протестантский теолог и философ Пауль Тиллих, описывая социальную ситуацию послевоенной разрушенной Европы, отмечает характерную для европейского общества этого периода атмосферу страха и страданий [209]. Однако Тиллих видит принципиальное различие между состоянием страха и тревогой. Страху, в понимании философа, можно противостоять, для этого достаточно иметь немного мужества. Когда человек попадает в экстремальную ситуацию (например, бомбардировка, сраже

209 См.: Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Человек и социокультурная среда. Вып. 11 М., 1992. С. 191-204. 170 ние), то именно мужество способно уменьшить ощущение страха, поскольку в подобных ситуациях человек понимает причину происходящего и может противостоять источнику опасности. Тревога, невроз и им подобные недуги, считает философ, формируются тогда, когда человек не в силах вступить в борьбу с надвигающейся угрозой, не способен проявить мужество.

Именно такая ситуация, по мнению Тиллиха, сложилась "в рамках стабильных и, казалось бы, надежно защищенных буржуазных цивилизаций, которые в Европе стали исчезать после Первой мировой войны. Силы, до этого довольно успешно боровшиеся с боязнью, неуклонно ослабевали. Вместо того чтобы сдаться, подчиниться этой тревоге, европейская мысль выработала в себе решимость построить, создать во всех областях жизни что-то новое. И именно эта воля способствовала уменьшению тревоги, несмотря на поражение, инфляцию, гражданскую войну. Тем не менее вскоре она вновь усилилась: пусть она выражалась неосознанно и неявно, но она была - фашизм стремительно набирал силу. В эпоху экономического кризиса она стала еще сильнее. Тогда этого нельзя было понять, с этим нельзя было бороться. Казалось, что и мужество-то уже не нужно, потому что с этим просто нельзя было совладать. Гитлер, благодаря своему чудовищному инстинкту, почувствовал сложившуюся ситуацию. На место глобального абстрактного зла он поставил группу придуманных им, но весьма конкретных виновников всех бедствий. В нее попали социалисты, коммунисты, интеллигенция, евреи, масоны, церковь и демократия. Против этих "зол" можно было сражаться, эта борьба также требовала мужества и способствовала уменьшению тревоги. Но когда после победы над внутренним врагом эта боязнь возродилась вновь, то началась другая война, которая превратила тревогу в действительный страх и в реальное мужество" [210].

210 Там же. С. 195-196. 171 Итак, политическая сфера европейского общества - одно из центральных полей развития кризисных событий и настроений. Кризис проявляет себя как некое мифологическое чудовище, в жертву которому приносятся жизни, устои, традиции, культуры и цивилизации. На политической арене такой жертвой стали принципы либеральной демократии [211] (одного из символов нововременной эпохи).

Следует признать, что либерализм к концу XIX в. действительно оказался в кризисной ситуации. "Начало XX века - это время колоссального трагического испытания буржуазного либерализма и правопорядка перед лицом новых условий и вызовов современности, - пишет Ю.Н. Солонин. - Ответом на них оказались мировая война и революции, в тигле которых выплавлялся металл тоталитарных политических порядков. Тоталитаризм вошел в жизнь европейского человека уже не как абстрактная идея, а как практический принцип организации общества, призванный мобилизовать весь его потенциал, все возможности ради достижения призрачной мечты господства, порядка и универсальной справедливости.

Основания универсальности были разные, что определяло и ее размах: национальные, расовые, классовые, иногда возвращенные на крепком настое мифов и эзотерики. Господство, насилие, диктатура, воля к власти, натиск - все эти силовые выражения наполняли речи отъявленных демагогов и пылких революционеров... Насилие реализовалось в отточенной технологии разнообразнейших средств, проникало во все сферы общественной жизни и сознания, стало символом времени, - а насилие в организованной и тотальной форме представлялось шансом, вырванным у истории для утверждения прекрасной мечты человечества" [212]. 211 Один из перечисленных П. Тиллихом внутренних врагов - виновников бедствий, которые постигли Западную Европу.

212 Солонин Ю.Н. Эрнст Юнгер: образ жизни и духа // Юнгер Э. Рабочий.

Господство и гештальт. М., 2000. С. 50. Кризис либерализма - естественная реакция на события Первой мировой войны, дестабилизацию в обществе, упадок в экономике и промышленности. Либеральная доктрина попадает в ряд уходящих

в прошлое артефактов, феноменов эпохи Нового времени, дискредитировавших себя в деятельности отношении. Новая историческая ситуация требовала новых политических и экономических программ. Наряду с широким распространением социалистических, а затем и националистических идеологий и движений, отступление от принципов либерализма привело к тому, что дезориентированные массы начали поддаваться тоталитарному соблазну, а в целом ряде европейских стран установились невиданные в европейской истории Нового времени диктаторские режимы.

Между тем философы и социальные теоретики либерального склада демонстрировали иной подход к осмыслению ситуации. Основную причину бед, постигших Европу в XX в., они видели именно в забвении и отказе от классических принципов либерализма, завещанных Дж. Локком, Д. Юмом, А. Смитом, Дж. Ст. Миллем и другими защитниками правового государства, автономии личности и свободной экономической деятельности.

Тоталитаризм (от лат. *totalitas* - цельность, полнота) - понятие, обозначающее ряд социальных режимов XX в., в которых структура власти базировалась на однопартийной системе, всеобъемлющем контроле и насилии, насаждении единой государственной идеологии во всех сферах жизни. В политический язык термин "тоталитаризм" в 1920-е гг. ввел Б. Муссолини для характеристики руководимого им движения и режима. При этом он использовал идеи известного итальянского философа и идеолога фашизма Дж. Джентиле о тоталитарном государстве как воплощении нравственного духа народа, о растворении индивидуальности в тотальных движениях и политических структурах. В антиутопиях Е. Замятина "Мы" (1920), О. Хаксли "О дивный новый мир" (1932) тоталитарный строй описан как замкнутое рационально-технократическое общество, "расчеловечивающее" человека, превращающее его в винтик на основе психофизиологической инженерии и уничтожения морали, любви, религии, подлинного искусства и науки. С середины 1930-х гг. различные концепции тоталитаризма начинают распространяться в социально-философской и художественной литературе как осмысление деяний нацизма и сталинизма. А. Кестлер, Х. Ортега-и-Гассет, А. Мальро, Дж. Оруэлл, Ф. Борке-нау, Н. Бердяев и другие в разной форме дали описание тоталитаризма как общества, качественно отличного от всех, которые существовали в истории. Тоталитарный режим в их концепциях сложился из следующих основных элементов: всеохватывающая идеология, обращенная не к разуму, а к инстинктам, монолитная массовая партия как носитель этой идеологии и одновременно безличная машина власти над всеми сферами жизни общества; наделяемый сверхъестественными способностями вождь; аппарат непрерывного массового террора. После Второй мировой войны началось систематическое исследование идеологических, политических, экономических и психологических источников и предпосылок тоталитаризма. В книге Ф. фон Хайека "Дорога к рабству" (1944) генезис тоталитаризма связывался с антилиберальными и социалистическими течениями второй половины XIX в., отрицавшими абсолютную ценность личности и рассматривавшими человека как момент в движении к некой коллективной цели. В книге К. Поппера "Открытое общество и его враги" (1945) фундаментом тоталитарной идеологии объявляются философские учения Гегеля и Маркса. В фундаментальном исследовании Х. Арендт "Источники тоталитаризма" (1951) раскрывается отличие тоталитаризма от других форм государственного насилия - деспотии, тирании, диктатуры; прослеживалось превращение личности в элемент тоталитарной системы, для которого характерно сочетание слепой веры с крайним цинизмом. "Тоталитарный человек" есть атомизированный, отчужденный индивид, представитель "массы", сплавляемый в коллективные социальные тела с помощью насилия и тотальной идеологической манипуляции. В коллективном исследовании под руководством Т. Адорно "Авторитарная личность" (1950) выявлялись общие черты людей, обнаруживающих наибольшую склонность к нацистской пропаганде. Для них характерны эрозия традиционных ценностей, отсутствие собственного Я. У подобных людей складывается "тоталитарный синдром": невозможность самодетерминации и готовность целиком подчиниться тому, кто обещает стабильное существование. В более широком плане тоталитаризм связывается с выходом в XX в. на политическую сцену "человека-массы", описанного Х. Ортегой-и-Гассетом в его знаменитом эссе "Восстание масс" (1930), легко поддающегося в ситуациях экономических и военных потрясений под действие пропаганды национализма, антисемитизма, мифологии натурально-органического единства. Экономические истоки тоталитаризма усматриваются в стремлении пришедших к власти "вождей" решать экономические проблемы путем централизации управления и контроля над хозяйственной жизнью. Когда этот процесс разрушает рыночные механизмы самоорганизации экономики, начинается быстрое движение общества к тоталитаризму. В некоторых странах помимо других причин тоталитаризм стал следствием "диктатуры модернизации": правители этих обществ поставили целью провести форсированную

индустриализацию и совершить экономический рывок в условиях технологического отставания, низкого уровня образования и засилия патриархальных отношений. В такой ситуации была сделана ставка на сильную власть, подавление рыночных отношений, мобилизацию народа с помощью идеологических мифов и насилия на совершение экономического чуда. Эта гонка разрушала традиционные социальные институты, вела к бюрократизации и милитаризации общества и в конечном счете заводила в тупик тоталитаризма. [См.: Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 411-412.] 4.1.

Карл Поппер: кризис либерализма и опасность тоталитарного соблазна

Наиболее ярко и глубоко этот ход идей и реальных событий описан в двух самых знаменитых манифестах либерализма XX в. – в книгах "Открытое общество и его враги" Карла Поппера и "Дорога к рабству" Фридриха фон Хайека [213]. Поппер Карл Раймунд (1902-1994) – самый известный философ науки XX в., родился в Австрии. Изучал математику, физику и психологию в Венском университете. До 1937 г. работал в Вене, участвовал в дискуссиях Венского кружка, выступая критиком его программных положений. В 1934 г. вышла его основная работа по философии науки – "Логика научного исследования". В 1937-1945 гг. преподавал философию в Новой Зеландии. В годы войны, в эмиграции Поппер написал знаменитую книгу "Открытое общество и его враги" (1945, издана на русском языке в 1992 г.), направленную против тоталитаризма и защищающую либеральные ценности. В 1945 г. приглашен преподавать логику в Лондонскую школу экономики и политических наук, где вместе со своими учениками и последователями разрабатывал влиятельное направление в философии науки – критический рационализм. Критицизм Поппер считал основным методом науки и наиболее рациональной стратегией поведения ученого. К числу учеников и последователей Поппера относятся многие известные философы науки – Лакатос, Фейерабенд, Агасси и др. [Современная западная философия. Словарь. М., 2000. С. 322.]

Нужно отметить, что Поппер и Хайек были хорошо знакомы друг с другом, и их книги вышли почти одновременно [214]. Такое совпадение не было случайным. Поппер и Хайек родились и учились в Вене, первый изучал философию, второй экономику. Там же они начинали свою научную деятельность. Однако война, распад Австро-Венгерской империи, последующие революционные события и глубокие кризисные явления вынудили их эмигрировать из родной страны. Существует точка зрения, что они, как и многие другие из довольно многочисленной "белой эмиграции" из этой части Европы в Англию и США, стали даже большими либералами, чем сами англосаксы. В самом деле, после всех этих событий они потеряли свое положение в обществе и свои состояния и не хотели больше повторять этот опыт. Поэтому они так настойчиво и непримиримо боролись с малейшими признаками как марксизма, так и национал-идеологии, так жестко противопоставляли свободу и индивидуализм коллективистскому рабству тоталитарных режимов.

Вообще говоря, критический анализ в очерченном направлении начал старший коллега Хайека, известный австрийский экономист и политический философ Людвиг фон Мизес.

214 К. Поппер начал писать свою книгу в Новой Зеландии в 1938 г., в тот день, когда Гитлер присоединил к Германии его родную Австрию. Он закончил ее в 1943 г. и опубликовал в 1945 г. в Англии. Книга Хайека вышла в 1944 г. В русском переводе книги были опубликованы не так давно. См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1-2. М., 1992; Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10-12. 176 Мизес Людвиг фон (1881 – 1973) – австро-американский экономист, политический философ, автор работ по методологии и эпистемологии экономической теории. Родился в Лемберге (Львове) в состоятельной еврейской семье. Окончил Венский университет, где специализировался по экономике в духе немецкой исторической школы в политической экономии. Однако, изучив в начале века труды К. Менгера, основателя австрийской школы экономики, Мизес стал ее радикальным последователем до конца жизни, одним из главных, наряду с Ф. Хайеком, представителем "неоавстрийской" школы. С 1909 г. работал в Венской торговой палате, в 1927 г. вместе с Хайеком основал Австрийский институт экономических исследований. С 1920 по 1934 гг. вел научный семинар, среди участников которого были экономисты Хайек, Ф. Махлуп, математик К. Менгер (сын экономиста), социолог-феноменолог Шюц и др. В 1934 г. Мизес эмигрировал в Швейцарию, где был профессором Женевского университета, в

1940 г. – в США, работал там в экономических учреждениях, преподавал в Нью-Йоркском университете до 87 лет. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 260.]

Под впечатлением от революций 1917–1918 гг. в России, Баварии, Венгрии и роста социалистических настроений в других странах Мизес стал непримиримым защитником идей либерализма, критиком социализма, а затем национал-социализма и противником вмешательства государства в экономическую жизнь. Во всем этом он видел источник кризиса, охватившего современные ему общества. В основе его критики социализма как экономической системы лежит мысль о том, что в отсутствие рынка и рыночного механизма образования цен становится невозможным экономический расчет. Поэтому неизбежным следствием внедрения планового, безрыночного хозяйства становится "запланированный хаос", дезорганизация производства и распределения. Этот круг идей Мизес обосновывал в работах "Социализм" (1922), "Либерализм" (1929), "Запланированный хаос" (1949) [215].

215 См.: Мизес Л. фон. Социализм. М., 1994; Он же. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М., 1993. Если Мизес фиксирует свое внимание на ближайших и в основном экономических причинах разлада и кризиса в обществ177 ве, то Хайек и особенно Поппер обращаются к их более отдаленным истокам. В первом томе "Открытого общества" Поппер критикует Платона, во втором – Гегеля и Маркса. Он утверждает, что уже в учениях этих мыслителей наличествуют формы тоталитарного мышления и в них следует усматривать истоки фашизма и оправдания тирании государства. Такую шокирующую критику "духовных вождей человечества" Поппер предвзвывает следующим замечанием: "Если наша культура должна существовать и впредь, мы обязаны порвать с привычкой благоговейно относиться к великим мужам, которая равносильна отказу от своей духовной независимости... Наш страх перед частичной критикой этого наследия может иметь своим последствием разрушение целого" [216].

216 Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 23. Согласно Попперу, цель Платона состояла в открытии высочайшего знания политики, т.е. искусства управлять людьми. При этом античный мыслитель был убежден в том, что всякое изменение есть зло и что покой божествен. Это заставляло его строить теорию "наилучшего государства", близкого к идее или форме государства, которое не может подвергаться распаду. В таком государстве должно быть строгое разделение людей на классы, особая техника воспитания господствующего класса, а также строгая слежка за его членами и коллективизация всех его интересов. В дополнение к этому пропаганда должна формировать и усреднять мысли остальных членов общества. Всякие новшества в области воспитания, законодательства и религии следует предотвращать и подавлять. Политическая программа с данными положениями естественным образом вызывает чрезвычайно резкую критику Поппера. Нужно заметить, что, критикуя Платона, Поппер отнюдь не собирался давать полную реконструкцию платоновской философии и не претендовал на роль "справедливого и непредвзятого" интерпретатора платонизма. Но, будучи убежденным сторонником автономии личности, индивидуализма и либеральной философии в целом, он не мог не относиться враждебно к чертам авторитаризма и тоталитаризма в платоновском учении о государстве, даже если учесть, что они проявлялись в одеянии "высшего блага и красоты". 178 Говоря о собственном понимании справедливости, Поппер полагает, что "она держится на следующих принципах: а) равное распределение бремени гражданских обязанностей, т.е. тех ограничений свободы, которые необходимы в общественной жизни; б) равенство граждан перед законом при условии, разумеется, что в) законы не пристрастны в пользу или против отдельных граждан, групп или классов; г) справедливый суд и д) равное распределение преимуществ (а не только бремени), которое может означать для граждан членство в данном государстве" [217]. В главе с характерным названием "Тоталитаристская справедливость" он подробно показывает, что такое понимание справедливости является диаметрально противоположным платоновскому. Гуманистическая этика и социальная философия, по Попперу, требует эгалитаристского [218] и индивидуалистского понимания справедливости. 217 Там же. С. 126.

218 Эгалитаризм (от фр. *egalitarisme*, *egalite* – равенство) – стремление к уравнительному распределению ресурсов и благ как основному способу устранения противоречий в экономике и обществе. Итак, Платон в попперовской интерпретации выступает как протагонист авторитарного мышления, защитник идеи замкнутого, неподвижного общества, как враг "открытого общества". И критику со стороны Поппера вызывает в первую очередь платоновский антииндивидуализм, ориентация всей человеческой деятельности и потребностей на идеальное государство, наделение его вождей неограниченным авторитетом, принижение интересов многих во имя интересов группы избранных, целенаправленное антиэгалитарное мышление.

Однако не столько к Платону, сколько к Гегелю и Марксу, по Попперу, восходят наиболее важные черты тоталитаризма XX в. Современный тоталитаризм является эпизодом в вековом бунте против свободы и разума. От предшествующих эпизодов он, считает Поппер, отличается не столько своей идеологией, сколько тем, что его лидеры преуспели в реализации одной из самых дерзких фантазий их предшественников: они сделали бунт против свободы народным движением. 179 Большая часть идей этого движения не была придумана самим Гегелем, а "раскопана" им в разных древних арсеналах вечного бунта против свободы, тем не менее именно его усилиями это оружие было переоткрыто и вручено его современным последователям. В качестве основных характеристик этого оружия Поппер называет следующие: а) национализм в форме историцистской идеи, согласно которой государство представляет собой воплощение духа самозарождающейся нации (или расы); при этом избранная нация обречена на мировое господство; б) государство как естественный враг всех других государств должно утверждать свое существование путем войны; в) государство свободно от любого рода моральных обязательств; исторический успех является единственным критерием в общественном развитии; коллективная полезность это единственный принцип личного поведения; пропагандистская ложь вполне допустима; г) "этическая" идея войны - тотальной и коллективистской; д) творческая роль великого человека, всемирно-исторической личности, человека глубинного знания и великой страсти, философию, содержащую такие утверждения, Поппер называет "тотальной идеологией".

Следующий шаг критики связан с "грандиозной философской системой Маркса". Последний является для Поппера главным представителем историцистского мышления и обладает, несомненно, великим политическим влиянием. Поппер пишет: "Он был пророком, указывавшим направление движения истории, и его пророчества не сбылись. Но важнее другое, что он ввел в заблуждение множество интеллигентных людей, поверивших, что историческое пророчество - это научный способ подхода к общественным проблемам. Маркс ответствен за опустошающее воздействие историцистского метода мышления на тех людей, которые хотели защищать принципы открытого общества" [219].

219 Поппер К. Указ. соч. С. 98-99. Рассмотренному комплексу идей, которые в XX в. стали уводить человечество в опасном направлении, Поппер противопоставляет свой либерально-демократический образ "открытого общества". Под демократией он понимает не что иное, как совокупность инструментов контроля над властью, а не господство большинства и даже не предположение о том, будто большинство всегда право. Он имеет в виду прежде всего институт свободных и всеобщих выборов, благодаря которым народ может устранить негодное ему правительство, осуществить реформы без применения насилия, выступить против воли властителей.

Согласно Попперу, невозможно делать глобальные пророчества, т.е. пытаться рассуждать о том, что произойдет в будущем, если мы имеем дело со сложными открытыми системами. От пророчеств нужно отличать предсказания, которые можно делать в том случае, если речь идет о локальных процессах, осуществляющихся, как правило, в закрытых системах, условия протекания которых можно выявить, а иногда и контролировать. Предсказания чаще можно делать в отношении природных процессов, так как в природе гораздо легче выявить закрытые локальные системы (хотя и в природе существуют такие процессы, будущее которых предсказать невозможно). Но определенные предсказания возможны также и в обществе - в тех случаях, когда это касается некоторых конкретных процессов в конкретно формулируемых условиях (некоторые такие зависимости может формулировать, например, экономическая наука: скажем, взаимоотношение между инфляцией и полной занятостью в условиях рыночной экономики и т.д.). Другое дело - глобальные пророчества, которые, по Попперу, невозможны. Особенно важно иметь это в виду тогда, когда мы рассуждаем об обществе, ибо как раз в отношении общества попытки глобальных пророчеств повторяются вновь и вновь и нередко ведут к опасным последствиям.

Правда, сам Поппер делает один такой глобальный прогноз. Он утверждает, что общества развиваются от закрытых к открытым. Закрытое общество основывается на жестких предписаниях, необсуждаемой системе ценностей, на непосредственных межлических и межгрупповых контактах. По мере усложнения общества, связанного с переходом от локальных социальных систем к "большому обществу", межлические связи становятся все более анонимными. Они в этих условиях могут успешно регулироваться только надлическими и надгрупповыми нормами. Большое общество может стабильно существовать, если оно становится открытым. Открытое общество культивирует либеральные ценности.

Это прежде всего ценности индивидуальной свободы, т.е. свободы принятия самостоятельных решений и их осуществления. Практическая реализация этих

ценностей предполагает многое и прежде всего существование определенных государственно-правовых институтов, которые гарантируют эти ценности и защищают их. Поппер – сторонник либеральной демократии, но он понимает, что либеральные и демократические ценности могут и не сочетаться. Демократия бывает разной, не обязательно либеральной. Дать определение демократии не так просто. Буквально это означает "власть народа", но эта трактовка мало что объясняет. Поппер предлагает свое определение: демократия существует тогда, когда имеются политические механизмы, позволяющие осуществлять бескровную смену правительства. Поппер считает, что старый либерализм XIX в. страдал определенными недостатками, которые точно выявили сторонники традиционалистски-консервативной политической философии. Хотя в этой критике старого либерализма традиционалисты были во многом правы, они не учитывали того, что существование открытого общества предполагает наличие наряду с разного рода традициями также и особой традиции рационального критицизма. В этом состоит то новое понимание либерализма, которое предлагает Поппер.

Главным условием прогресса в решении социальных проблем (как и проблем познания) является наличие в культуре особой традиции рационального обсуждения всех существующих традиций, осознания их предпосылок, их возможностей для решения тех или иных конкретных вопросов. Для разумного управления обществом вовсе недостаточно просто выбрать в администраторы умных, компетентных и моральных людей. Конечно, неплохо, если выбор будет именно таким, но это еще не гаран182 тирует того, что эти люди будут управлять обществом действительно разумным образом. Если в обществе не существует традиций рационального критицизма, традиции обсуждения принимаемых решений с позиций надличностных и надгрупповых рациональных норм, самые умные и достойные правители могут совершить вредные для общества и непоправимые ошибочные действия. И наоборот: мы можем выбрать в руководство страны не самых совершенных людей, но если в обществе существует культура рационального обсуждения политических решений, имеются все основания полагать, что допускаемые ошибки будут корректироваться и проблемы будут решаться достаточно разумно.

Таким образом, открытое общество, по Попперу, это не только общество либеральных свобод, но и общество, в котором сознательно культивируется дух рационального критицизма. Если мы хотим остаться людьми, считал философ, то перед нами только один путь – в открытое общество. 4.2. Фридрих А. Хайек: либерализм и концепция расширенного порядка

Крупный теоретик-экономист, лауреат Нобелевской премии по экономике (1974), начиная с военных лет Фридрих фон Хайек написал немало работ по политической философии и истории социальных идей. Нужно заметить, что даже в самый расцвет кейнсианства, Хайек был противником государственного регулирования экономики и считал рынок и конкуренцию наиболее совершенным механизмом координации хозяйственной деятельности.

Хайек Фридрих Август фон (1899–1988) – австро-английский экономист, автор многочисленных работ по политической философии, истории идей, эпистемологии и методологии экономического знания. Родился в Вене, изучал юриспруденцию и экономику в Венском университете. Учеба Хайека пришлась на время рас183 цвeta австрийской экономической школы, среди своих учителей он выделял Ф. фон Визера и Л. Мизеса. После окончания учебы Хайек некоторое время состоял на государственной службе. В 1927 г. совместно с Мизесом основал Австрийский институт экономических исследований. В 1931 г. эмигрировал в Англию, преподавал в Лондонской школе экономики, с 1950 г. профессор Чикагского университета, в 1962 г. вернулся в Европу, преподавал в университетах Западной Германии и Австрии. Систематической разработке различных аспектов философии либерализма посвящены его труды "Индивидуализм и экономический порядок" (1948), "Составляющие свободы" (1960) и трехтомная работа "Право, законодательство и свобода" (1973– 1979). [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 485.]

Хайек был лидирующей фигурой неавстрийской экономической школы; в области экономических исследований его главные интересы относились к проблемам экономических циклов, теории денег и капитала. В 1930 г. он вел полемику по этим проблемам с господствовавшей в то время теорией Кейнса. В отличие от последнего, Хайек всегда был противником государственного регулирования экономики (он даже считал, что государство должно отказаться от регулирования эмиссии и обращения денег и разработал концепцию "денационализации денег") и считал рынок и конкуренцию наиболее совершенным механизмом координации хозяйственной деятельности.

В годы Второй мировой войны Хайек опубликовал знаменитую "Дорогу к рабству" (1944), которую рассматривал как свой вклад в защиту свободного общества. Книга не раз переиздавалась и была переведена на многие языки. В ней Хайек показывает, как следование коллективистским (социалистическим,

национал-социалистическим, фашистским) идеям, стремление планировать экономическую и социальную жизнь приводит к тоталитаризму.

Вовлеченный после выхода книги в дискуссии, Хайек в послевоенные годы стал уделять политической философии и философии экономики не меньше внимания, чем собственно конкретным экономическим исследованиям.

Альтернативой коллективистским и тоталитаристским тенденциям он считал восстановление и развитие программы либерализма, восходящего к идеям классического либерализма британского типа. Этот тип либерализма вызывал у него особые симпатии, поскольку, в отличие от французского и немецкого, он складывался не конструктивистски-рациональным, а эволюционным путем – через сохранение и развитие реальных свобод, принципов защиты собственности и автономии личности, механизмов ограничения государственного вмешательства в экономику, которые несколько столетий складывались на Британских островах [220].

Согласно Хайеку, в XIX столетии в обществе сложился естественный порядок, в котором социальное неравенство вытекает из принципов общественного устройства, таких, как конкуренция, правозаконность, свобода и индивидуализм. Соответственно, по мнению ученого, принудительно уничтожить бедность нельзя, так как в этом случае последствия для сложившихся устоев непредсказуемы. Можно только уменьшить масштабы социального неравенства, в том числе и бедности, за счет повышения общего уровня благосостояния [221]. Свои выводы автор иллюстрирует "успехами" социализма по реализации идеалов равенства. Само государство, как показала практика, становится беднее, хотя его граждане и равны. "Равенство в бедности" – таков итог реализации идей социализма. Да и равенство является эфемерным. Социальное неравенство не исчезает полностью, а становится уделом политически нелояльных людей и групп. При социализме государство берет на себя роль судьи, определяющего социальное положение человека. При распределении благ учитывается не экономическая состоятельность и способности человека, а его политическая конформность. Человек теряет право на свободу выбора и свободу мобильности. 220 Детальной разработке различных аспектов философии либерализма посвящены его труды "Индивидуализм и экономический порядок" (1948), "Составляющие свободы" (1960) и трехтомная работа "Право, законодательство и свобода" (1973-1979).

221 Хайек Ф.А. Дорога к рабству. London: Kairov, 1983. С. 226. 185 По мнению Хайека, "в конкурентном обществе у бедных гораздо более ограниченные возможности, чем у богатых, и тем не менее бедняк в таком обществе намного свободнее человека с гораздо лучшим материальным положением в обществе другого типа. Конкурентный строй – единственный, где человек зависит лишь от самого себя, а не от милости сильных мира сего, и где никто не может помешать его попыткам достигнуть намеченной цели" [222].

С рассуждениями о закономерности (естественности) социального неравенства и бедности связано утверждение о личной ответственности за бедность.

Перенесение ответственности на плечи государства грозит потерей свободы человека, так как уже общество будет решать, исходя из своих ресурсов, давать ли человеку работу, а также кем он будет работать, когда и каким образом. Критикуя социализм и фашизм, основанные на принципах реализации некоего идеала социальной справедливости, рационально сконструированной системы морали, Хайек создает "эволюционную теорию моральной традиции" [223], в которой отстаивает идеалы либерализма XIX в.

Хайек несколько иначе, чем Поппер, трактует историю идей, которые привели к всплеску тоталитарных идеологий в XX в. В этом отношении важна написанная им в 1948 г. книга "Контрреволюция в науке" [224]. Под "контрреволюцией" он имеет в виду комплекс социально-конструктивистских и холистских идей [225], породивших далеко идущие и весьма пагубные последствия для понимания проблемы свободы человека и природы общества. 222 Хайек Ф.А. Указ. соч. С. 121.

223 См.: Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992.

224 Эта работа была переиздана. См.: Studies in Philosophy, Politics and Economics. L., 1967.

225 Холизм (от греч. holos – целый) – методологический принцип целостности, сформулированный южноафриканским философом Я. Смэт-сом в 1920-е гг.

Выражается в формуле "целое больше, чем сумма его частей". Смэтс трактовал целое как центральное понятие философии, синтезирующее в себе объективное и субъективное, материальное и идеальное. Высшая форма органической целостности – человеческая личность. [См.: Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 490.] 186 Истоки этих идей Хайек находит в творчестве Сен-Симона и его учеников из парижской Политехнической школы. Из этого круга пошли представления о возможности построения общества по заранее разработанному рациональному плану и постоянного контроля за ходом его развития. В XIX в. эту установку подхватили и разработали в популярные и

влиятельные доктрины наиболее известные представители "социального конструктивизма" Огюст Конт и Карл Маркс, они и стоят у начала тоталитарных идеологий, наделавших столько бед в нынешнем веке. Чтобы выйти из социального кризиса, чтобы избавиться от коллективистских соблазнов, по Хайеку, нужно прежде всего разоблачить эти конструктивистские иллюзии и предложить позитивную социально-политическую философию либерализма, фундированную также современной экономической теорией. Эту философию Хайек развивал с 1950-х гг. до конца своей жизни [226]. В своих построениях он опирался на идеи Д. Юма, И. Канта, Дж. Ст. Милля, Л. Витгенштейна, а также К. Поппера и М. Полани, с которыми его связывала многолетняя дружба. 226 Из переведенных на русский язык работ Ф.А. Хайека она наиболее детально изложена в кн.: Пагубная самонадеянность. М., 1992. Наиболее оригинальными элементами этой философии были концепция современного общества как спонтанно складывающегося "расширенного порядка" и трактовка рынка как информационного механизма. Рационалистически-конструктивистскому взгляду на общество Хайек противопоставляет взгляд на общество как совокупность социальных институтов, практик и моральных традиций, складывающихся в спонтанные, непланируемые действия людей. "Расширенный порядок" социальной жизни является не продуктом чьего-либо разума, а результатом стихийной эволюции и не может быть охвачен какой-либо рациональной схемой или планом. И вместе с тем он более эффективен и универсален, чем любая сознательно создаваемая социальная система. Особое место в этом расширенном порядке человеческого существования занимает рынок. Его Хайек рассматривает как наиболее адекватный механизм координации действий миллионов людей, вовлеченных в хозяйственную 187 жизнь, и одновременно как инструмент обмена знаниями. Каждый участник хозяйственной деятельности в своих действиях и решениях использует разрозненные, фрагментарные, весьма индивидуальные и конкретные сведения экономического характера. Эту распыленную по множеству индивидов информацию Хайек называет "рассеянным знанием", причем "рассеянность этого знания представляет собой его сущностную характеристику, и его невозможно собрать вместе и вручить властям, вменив им в обязанность создание продуманного порядка". Между тем именно это пытались сделать идеологи и вожди всех тоталитарно-коллективистских режимов. Однако действительных успехов достигает та социальная система, которая наиболее полно использует знания, рассеянные в совокупности автономных и самостоятельно принимающих хозяйственные и иные решения индивидов.

Именно в этом состоит главное преимущество рыночной экономики и свободного общества. Можно говорить о том, что Хайек раскрывает важные социально-экономические механизмы, на основе которых может возникнуть и существовать открытое общество. Вместе с тем он расширяет свою модель и за пределы сферы хозяйственной деятельности людей, считая, что в социальной структуре нужно различать два вида "порядков" - сознательные и спонтанные, причем главная роль принадлежит последним. "Сознательные порядки" рождены разумом человека и функционируют по заранее выработанным планам, они направлены на достижение ясно различимых целей и строятся на основе конкретных команд - приказов. Так, к сознательно управляемым системам относятся армии, правительственные учреждения, промышленные корпорации. Специфика "спонтанных порядков" состоит в том, что они не являются чьим-то изобретением, воплощением чьего-то замысла, но образуются эволюционным путем как непреднамеренный, бессознательный результат действий множества людей, преследующих свои частные цели. В этом смысле спонтанный порядок можно назвать продуктом человеческого действия, но не продуктом человеческого разума. Язык, мораль, право, ры188 нок, деньги, процесс накопления технического знания - все это примеры самоорганизующихся и саморегулирующихся социальных систем. Координация в них достигается не за счет подчинения некоей общей цели, а за счет соблюдения универсальных правил поведения. К упорядоченности приводит не управление из центра, а регулярность во взаимоотношениях между составляющими элементами структуры. Такие социальные институты занимают как бы промежуточное положение между миром природных объектов, существующих независимо от человека, и миром искусственных объектов, рожденных его волей и интеллектом. Сложное переплетение многих спонтанных порядков представляет собой в этом смысле современная цивилизация. В поисках адекватного термина, выражающего ее уникальный характер, Хайек сначала использовал понятия "великое общество" (А. Смит) и "открытое общество" (К. Поппер), а в книге "Пагубная самонадеянность" ввел собственный термин - "расширенный порядок человеческого сотрудничества". Если не производить над обществом сомнительных социальных экспериментов, не применять систематического насилия, то в конечном счете в результате эволюционного отбора ядро этого "расширенного порядка" составят либерально-демократические социальные

институты, моральные традиции и практики. Среди них – суверенитет и автономия индивида, частная собственность и частное предпринимательство, политическая и индивидуальная свобода, демократия и доминирование права, спонтанно выработанные человечеством в ходе культурной эволюции, без какого бы то ни было предварительного плана.

Радикальный индивидуализм и политический либерализм Поппера и Хайека в первые послевоенные десятилетия вызвали иронию и неприязнь у западных интеллектуалов, исповедовавших в те годы обычно левые взгляды. Однако все меняется, и долголетие этих двух людей, родившихся в великой империи, переживших в родной Австрии всплеск социалистической активности, бежавших затем от тоталитарного режима в Англию и ставших там главными защитниками свободы, позволило 189 им дожить до тех времен, когда их идеи стали едва ли не общепринятыми и само собой разумеющимися и воплотились в политической практике многих западных стран. 4.3. Идеи консервативной революции в западноевропейской философии

В поисках выхода из социально-экономического и культурного хаоса, последовавшего за Первой мировой войной и волной революционных событий, некоторые немецкие философы и социологи стали отстаивать идеалы "нового консерватизма". Они подчеркивали ценности порядка, дисциплины и иерархии, выступая против анархии и эгалитаризма, связанных, по их мнению, с насаждением демократических и либеральных форм жизни, которые оказались непригодными для преодоления глубокого кризиса, охватившего общество.

Эти новые формы радикального консерватизма стали широко распространяться с середины 1920-х гг. в Германии. Само это парадоксальное название – "консервативная революция", – по утверждению А. Молера, впервые было введено в статье Т. Манна "Русская антология" (1921) [227].

227 См.: Mohler A. La révolution conservatrice en Allemagne (1918-1932). Puisseaux. 1993. P. 32. В концепции "консервативной революции" отразилось немецкое прочтение германских и европейских реальностей, сложившихся после Первой мировой войны, которые воспринимались как свидетельство полного краха унаследованной от французской революции идеи социального прогресса и доказательство того, что надежной опорой обществу могут служить только "вечные", не знающие никакого прогресса начала.

При переходе к практике эта философия означала реабилитацию средневековых холистских институтов и всего духа средневековья, против которых вел борьбу век Просвещения. Речь, однако, шла не о полном возврате к XVIII в., а лишь, согласно 190 формуле О. Шпенглера, о приспособлении социального организма, проникнутого духом XVIII в., к духу XX в. [228] и хотя "в мировоззрении "консервативных революционеров" многое определялось естественной ностальгией по прошлому, интерес, проявленный к нему политиками, говорит о том, что дело было не только в ностальгии, а предлагавшаяся ими стратегия инструментальной модернизации не была лишена прагматического смысла.

Какие-то важные устои средневековья все еще не исчезли даже и в центре Европы, сохраняя жизнеспособность, и могли служить опорой людям политического действия, порой в большей мере, чем относительно слабые институты гражданского общества. Выход из европейского кризиса виделся им в возвращении отбившегося от стада индивидуального человека к его прежнему холистскому бытию и наступлению нового средневековья. Это ощущение было особенно сильным в тех случаях, когда оно подкреплялось новейшим опытом стран более позднего капитализма, таких, как Германия, Италия..." [229].

228 Шпенглер О. Прусская идея и социализм. Берлин, б.д. С. 27.

229 Вишневецкий А.Г. Консервативная революция в СССР // Мир России. 1996 №4. С. 13. Таким образом, понятие "консервативная революция" вошло в оборот и стало обозначать движения, направленные, по сути, против основного хода современной истории. Несмотря на некоторое сходство с романтизмом старого политического консерватизма и национализма, новые "консервативные революционеры" воодушевлялись уже не ценностями традиционных форм жизни и культуры. Их основной интенцией было аналогичное ницшеанскому отрицание тех феноменов, которые обычно связываются с западноевропейской модернизацией. Они отстаивали органические целостности против индивидуализма и социального атомизма, веру против скептицизма, метафизику против науки, жизнь против механизма, героизм против буржуазной расчетливости, реальное материальное производство против коммерции и спекуляции, духовную иерархию людей против стереотипности мещанства. Они были настроены антибуржуазно и антилиберально, но вместе с тем считали устаревшими идеи 153 классовой борьбы и преодоления буржуазного общества через установление диктатуры пролетариата. Среди многочисленных мифопорождающих работ, написанных в духе консервативной революции, выделяются по влиянию на современников книги О. Шпенглера "Пруссачество и социализм" (1920, рус. пер. 1922) и Э. Юнгера "Рабочий. Его господство и гештальт" (Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, 1932; рус. пер. 2000).

Шпенглер верил, что выход из кризиса может быть найден в слиянии двух ранее разделенных традиций: издавна культивировавшихся в качестве прусских ценностей чувств обязанности, дисциплины, самоотречения и – социалистической идеологии. Они должны объединиться в общем стремлении к преодолению пагубного распространения индивидуализма и либерализма. В правоконсервативных пророчествах Юнгера не шпенглеровский юнкер-социалист, но рабочий должен стать архитектором нового государства. Однако его "героический рабочий" имел, конечно, мало сходства с обычным работником индустриального производства. Скорее в нем угадывается перерожденный сверхчеловек Ницше, пронизанный духом экстатического коллективизма. Эта новая историческая фигура должна стать универсальным типом человека в современном государстве. В последнем (не только в условиях войны, но и в мирное время) должна осуществляться ситуация "тотальной мобилизации", в которой не должно быть места либеральным свободам и гражданским структурам, основанным на формально-правовых нормах. Их место займет перспективный "рабочий план", который выражает абсолютную волю нового государства и который реализуется этим героическим рабочим. Особую роль в этом Юнгер отводил технике, именно через нее реализуется воля к власти, для рабочего техника становится мировоззрением и этикой, определяющими его образ жизни. Государство, которое превращается в огромную и всесильную человеко-техническую тотальность, в состоянии вывести общество из того уныния и хаоса, в котором оно оказалось после Первой мировой войны. Совокупность идей, объединяемых понятием "консервативная революция", активно разрабатывалась после Первой мировой войны группой немецких интеллектуалов, и, по словам французского историка Л. Дюпе, в 1920-е гг. именно "консервативные революционеры", а не нацисты "формировали доминирующую контридеологию эпохи" [230]. Их взгляды во многом сформировали идейные основания для подступающего немецкого национал-социализма [231].

230 Dureux L Histoire cultural de l'Allemagne 1919-1960. Pans, 1989. P. 45.

231 См.: Вишневский А.Г. Указ. соч. С. 12. Ю.Н. Солонин характеризует становление германского национал-социализма и его связь с идеологией "консервативной революции" следующим образом: "Германский национал-социализм вышел из очень сложного политико-идеологического месива начала 1920-х годов, которое несло на себе совершенно иную, часто меняющуюся терминологическую маркировку. Оно именовалось одними иногда как "национал-социализм", другими как "новый национализм", а его поступательное развитие нередко мыслилось как эпоха "консервативной революции"... Платформу для этого весьма неоднородного в идейном отношении течения составили мечтания о национальном возрождении могучей Германии в силе и славе, сплоченной и гармонически устроенной в социальном отношении. Восстановление монархии не рассматривалось как желательный политический шаг: вильгельмовский режим был отягощен виной за поражение, за потакание буржуазности, за разложение нации и пр. Но главными противниками в национальном масштабе пока считалась Веймарская республика как олицетворение буржуазной демократии и либерализма и левые движения. Истоки нового национализма можно найти в традициях консервативного романтизма 1820-1830-х годов (А. Мюллер), разविшего органическую теорию общества и государства в воспринятую и развитую, между прочим, в социальной философии австро-немецкого философа и государствоведа Отмара Шпанна уже в XX столетии. Но главную стимулирующую роль сыграло переживание войны и ее последствий для нации во всех выражениях. Оно было выражено не только в трудах политических теоретиков или в политической публицистике, наполненной прорица193 ниями, предчувствованиями и ожиданиями. Его трансформировали соответственно специфике языка и технике выражения идей литераторы, художники, музыканты, философы, религиозные деятели. Помимо О. Шпанна можно было бы указать также на Э. Шпрангера, Л. Клагеса, Г. Дриша, не уклонившихся в свое время от искусства внести лепту в развитие националистических настроений. О том, что наступило "время решений", писал О. Шпенглер, однако его соответствующая книга, вышедшая после прихода к власти нацистов, уже не казалась достаточно радикальной, ясной и прочно связывающей национальные надежды с руководящей ролью Гитлера" [232].

Вместе с тем исследователи этого идейного течения подчеркивают его неопределенность и политическую разнородность представителей. Одним из тех, кто внес серьезный вклад в формирование доктрины консервативного национализма, был, как уже упоминалось, немецкий мыслитель Эрнст Юнгер. 232 Солонин Ю.Н. Эрнст Юнгер: образ жизни и духа // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 44. 4.4. Эрнст Юнгер: тотальная мобилизация

В споре приверженцев буржуазной демократии и либерализма с представителями консервативного направления значительную роль играет немецкий мыслитель

Эрнст Юнгер.

Интересно проанализировать одну из его известных статей "Тотальная мобилизация" (Die Total Mobilimachung, 1930), которая вошла в сборник "Война и воин" (Krieg und Krieger). Статья эта была создана на основе размышлений о сущности современного общества, характере тех сил, которые определяют его структуру, трансформационные процессы и место человека относительно их [233]. Примечательно, что, при всей критической настроенности по отношению к буржуазному либерализму, Юнгер в данной статье предлагает неоднозначную трактовку тотальной империальной экспансии.

Исследователи творчества Юнгера неоднократно замечали, что воздействие его работ на духовную культуру Германии и европейского общества в целом скорее скрытое, чем явное. Идеи Юнгера далеко не всегда поддаются однозначной трактовке и пониманию. В значительной мере это касается произведения "Рабочий", а в статье "Тотальная мобилизация" пафос автора относительно масштабов описываемого процесса воспринимается скорее как предостережение. 233 Там же. С. 49. Известно, что статья "Тотальная мобилизация" претерпела множество редакций. В течение многих лет Юнгер пересматривал содержание статьи, корректируя его согласно веяниям времени. Поэтому (или по иным причинам) статья, написанная 70 лет назад, воспринимается необычайно современно. По времени написания и основным содержательным планам она, безусловно, отражает особенности того этапа социального кризиса, который был обозначен нами как антропологический. И вместе с тем она резко вырывается из общей массы работ, посвященных этой проблематике. Введя понятие "тотальной мобилизации", Юнгер обозначил наступление эпохи "всемирного объединения" или, как сегодня принято говорить, эпохи глобализации.

Отметим, что статья Юнгера написана не столько о социальном кризисе и кризисном мировосприятии, сопровождающем последний, сколько о социальных трансформациях, кардинальным образом повлиявших на состояние общественного сознания в современном мире и создавших почву для последующей эволюции кризисного сознания.

Как большинство философов, обращавшихся к осмыслению причин, природы, характера кризисных явлений в обществе, Юнгер ставит безжалостный диагноз своему времени. Отправная точка рассуждений - Первая мировая война. Задумываясь о роли Первой мировой войны в истории и судьбе современного человечества, квалифицируя ее как великую катастрофу, Юнгер приходит к заключению, что своеобразие войны лучше всего выразить, сказав, что гений войны был пронизан в ней духом прогресса: "Это относится не только к борьбе стран между собой; это справедливо также и для гражданской войны, во многих из этих стран собравшей второй, не менее богатый урожай. Оба эти явления - мировая война и мировая революция - сплетены друг с другом более тесно, чем кажется на первый взгляд; это две стороны одного и того же космического события, они во многом зависимы друг от друга - и в том, как они подготавливались, и в том, как они разразились" [234].

Юнгер придает особое значение теме прогресса. Само это понятие он определяет как туманное и переливающееся многими красками. Существует множество теорий и трактовок прогресса. Юнгер вкладывает в это понятие несколько нетрадиционный, в чем-то потусторонний, мистический смысл. По мнению философа, сегодня можно с полным основанием утверждать, что прогресс не стал прогрессом, что типично прогрессивные движения обычно приводят к результатам, противоречащим их собственным тенденциям. Это все, как, впрочем, и многое другое, наводит на размышления, что определяющее значение в истории имеют скорее не очевидные, рациональные, прогрессивные линии, а некие скрытые импульсы.

Так или иначе, XIX в. прошел под знаком прогресса. Юнгер с неизбежностью констатирует, что идея прогресса стала великой народной церковью XIX столетия, - единственной, которая пользовалась действительным авторитетом и не допускала критики верой [235]. Согласно Юнгеру, решающую роль в войне должно было сыграть отношение ее участников к прогрессу. Здесь следует искать собственный моральный стимул этого времени, тонкое, неуловимое воздействие которого превосходило мощь даже наиболее сильных армий, оснащенных новейшими средствами уничтожения эпохи машин, и который, кроме того, мог набирать себе войска даже в военных лагерях противника. 234 Юнгер Э. Тотальная мобилизация // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. М., 2000. С. 444.

235 Там же. С. 446. Чтобы представить этот процесс наглядно, Юнгер вводит понятие тотальной мобилизации. "Давно уже минули те времена, когда достаточно было под надежным руководством послать на поле битвы сотню тысяч завербованных вояк, - пишет философ. - Однако еще во второй половине XIX столетия консервативные кабинеты были способны подготовить, вести и выиграть войну, к которой народные представители относились с равнодушием и

даже с неприязнью. Разумеется, это предполагало тесные отношения между армией и короной, отношения, которые претерпели лишь поверхностные изменения после введения всеобщей воинской повинности и по сути своей еще принадлежали патриархальному миру. Это предполагало также известную возможность вести учет вооружениям и затратам, вследствие чего вызванный войной расход наличных сил и средств представлялся хотя и чрезвычайным, однако никоим образом не безмерным. В этом смысле мобилизации был присущ характер частичного мероприятия" [236].

Таким образом, по мысли Юнгера, частичная мобилизация вытекает из сущности монархии. Монарх обладает природным инстинктом и потому остерегается выходить за пределы власти над своими домочадцами: "Он скорее согласится пустить не переплавку свои сокровища, чем станет испрашивать кредит у народного представительства, и в решающий момент битвы с большей охотой сохранит для себя гвардию, нежели добровольческий контингент" [237]. 236 Там же. С. 447.

237 Там же. С. 448. Далее Юнгер прослеживает пути наступления тотальной мобилизации. Он выделяет следующие причины, прежде всего обусловленные характером и масштабами мировой войны:

- одновременно со стиранием сословных различий и урезанием привилегий в обществе исчезает и понятие касты воинов; защищать свою страну с оружием в руках уже не составляет обязанность и преимущество одних только профессиональных солдат, а становится задачей каждого, кто вообще способен носить оружие; 197 - непомерное увеличение расходов делает невозможным оплачивать ведение войны из стабильной военной казны; скорее, чтобы не дать остановиться этой машине, здесь необходимо использовать все кредиты; - картина войны как некоего вооруженного действия тоже все полнее вливается в более обширную картину грандиозного процесса работы. Наряду с армиями, бьющимися на полях сражений, возникают новые армии в сфере транспорта, продовольственного снабжения, индустрии вооружений - в сфере работы как таковой.

Итак, "на последней, к концу этой войны уже наметившейся стадии этого процесса нет уже ни одного движения, - указывает Юнгер, - будь то движение домработницы за швейной машиной, - которое, по крайней мере, косвенно не имело бы отношения к военным действиям. В этом абсолютном использовании потенциальной энергии, превращающем воюющие индустриальные державы в некие вулканические кузницы, быть может, всего очевиднее угадывается наступление эпохи работы, - оно делает мировую войну историческим событием, по значению превосходящим французскую революцию" [238].

Тотальная мобилизация осуществилась не мгновенно, потребовалось определенное время, и определенные условия для ее подготовки. Еще в начале века трудно было предположить наступление столь масштабных социальных трансформаций и столь быстрого их развертывания. Однако, считает Юнгер, "тотальная мобилизация проявляла себя уже в самые первые дни войны например, в повсеместном призыве добровольцев и резервистов, в запретах на экспорт, в цензурных предписаниях, в изменениях золотого содержания валют. В ходе войны этот процесс усилился. В качестве примеров можно назвать плановое распределение сырьевых запасов и продовольствия, переход от рабочего режима к военному, обязательную гражданскую повинность, оснащение оружием торговых судов, небывалое расширение полномочий генеральных штабов" [239]. 238 Юнгер Э. Указ. соч. С. 450.

239 Там же. 198 Захватывая самые разнообразные стороны политики, управления, экономики, тотальная мобилизация распространяла свое влияние и на содержание внутреннего мира человека, структуру его мировосприятия, стандарты поведения. Так, Юнгер отмечает, что утверждающаяся тотальная мобилизация сопровождалась такими явлениями, как, например, урезание индивидуальной свободы и другими посягательствами на автономность человеческой личности: "Это вмешательство, смысл которого состоит в уничтожении всего, что не может быть понято как функция государства, мы встречаем сначала в России и в Италии, а затем и у нас дома (в Германии. - Т.С.), и можно предвидеть, что все страны, в которых живы еще притязания мирового масштаба, должны предпринять его, с тем чтобы соответствовать новым, вырвавшимся на свободу силам" [240].

240 Там же. С. 451. Юнгер описывает масштабы тотальной мобилизации, отмечая, что процесс мобилизации захватил всю жизнь общества. Во всей ее раскованности и безжалостной дисциплине, с ее дымящимися и пылающими районами, с физикой и метафизикой ее движения, с ее моторами, самолетами и миллионными городами нет ни одного атома, который бы не находился в работе, да и сами люди отданы во власть процессу тотальной мобилизации.

В своем рассуждении философ приходит к мысли о некоем самостоятельном существовании этого нового социального процесса, охватившего современное общество и с невероятной быстротой распространяющегося от страны к стране,

от континента к континенту. "Тотальную мобилизацию не осуществляют люди, пишет философ, - скорее, она осуществляется сама; в военное и мирное время она является выражением скрытого и повелительного требования, которому подчиняет нас эта жизнь в эпоху масс и машин. Поэтому каждая отдельная жизнь все однозначнее становится жизнью рабочего и за войнами рыцарей, королей и бюргеров следуют войны рабочих, - войны, отличающиеся рациональной структурой и беспощадностью, представление о которых мы получили уже в первом большом столкновении XX века" [241]. 199 Конечно, самостоятельность процесса тотальной мобилизации - это всего лишь образ. Однако этот образ характерен именно для XX в. Тенденции тоталитарного захвата общества, становящегося массовым, общества цивилизации, но не культуры, со всей очевидностью проявились уже в 1920-1930-е гг. [242] Статью "Тотальная мобилизация" Юнгер пишет в 1930 г., "в канун" тотальной технологической экспансии - с перспективами всемогущества техники и тревогой перед ее всемогуществом.

Все это Юнгер называет технической стороной тотальной мобилизации. Для философа эта сторона не является решающей, она лишь фиксирует готовность к мобилизации. Очевидно, эта "готовность" имела во всех странах, мировая война была одной из самых народных войн, которые знала история. Таковой она уже была потому, что пришлось на время, заставившее с самого начала исключить все прочие войны из разряда народных. Кроме того, народы довольно долго наслаждались мирным периодом, если отвлечься, конечно, от мелких захватнических и колониальных войн" [243]. 241 Юнгер Э. Указ. соч. С. 453. 242 Интересно сопоставление Юнгером этих двух центральных для понимания эволюции кризисного сознания понятий: культура и цивилизация. Юнгер пишет, что именно на Западе сложились оптимальные условия для проведения тотальной мобилизации: "Кто захочет оспаривать тот факт, что "цивилизация" намного больше обязана прогрессу, чем "культура", что в больших городах она способна говорить на своем родном языке, оперируя средствами и понятиями, безразличными или враждебными для культуры. Культуру не удается использовать в пропагандистских целях. Даже та позиция, которая стремится извлечь из нее такого рода выгоду, оказывается ей чуждой, - как мы становимся равнодушны или, более того, печальны, когда с почтовых марок или банкнот, растиражированных миллионами экземпляров, на нас смотрят лица великих немецких умов" (Там же. С 460).

243 Там же. С. 454. 200 Понять природу тотальной мобилизации нельзя, ограничившись уяснением экономических причин. Простых четких рационалистических усилий и объяснений явно недостаточно, согласно Юнгеру. Мы уже отмечали его предположение о мистическом, культовом содержании феномена тотальной мобилизации, и не только в современном ее воплощении. Та же рационалистическая необъяснимость, например, имеет место при попытке понять строителей гигантских пирамид и соборов. Процесс тотальной мобилизации, в объяснении философа, в какой-то степени связан с верой, неким моральным призывом. В той мере, в какой прогресс можно рассматривать как народную церковь XIX в., в понимании Юнгера, тотальная мобилизация как непреодолимый гигантский действенный призыв обрушилась на европейские массы, которые необходимо было привлечь к участию в последней войне. "Возможность уклониться от него, - пишет Юнгер, представлялась этим массам тем менее реальной, чем больше речь заходила об их убежденности, то есть чем более явным становилось прогрессивное содержание громких лозунгов, благодаря которым они и приводились в движение" [244].

Юнгер рассматривает тотальную мобилизацию шире, нежели систему организации общества, меру организаторской мысли, технологию управления, даже новый культовый механизм. Юнгер ощущает наступление иной, высшей мобилизации, которую, по его словам, проводит с нами время и на которую лишь указывает тотальная мобилизация: "Этой высшей мобилизации присуща собственная закономерность, и человеческий закон, если только он хочет иметь силу, должен соответствовать ей" [245]. 244 Там же. С. 455.

245 Там же. С. 462 В завершение работы Юнгер подводит итоги, предлагая посмотреть, каким стал мир, вышедший из великой катастрофы, каковой философ называет Первую мировую войну. Юнгер с иронией смотрит на новый мир, построенный на обломках старой европейской культуры. "Посмотрите, какое единство воздействия, сколько строгой исторической последовательности!" - восклицает он. Мир стремится к унификации, тотальной и мобилизующей: "Старый звон колоколов Кремля перестроился на 201 мелодию Интернационала. В Константинополе вместо старых арабесок Корана дети выводят латинские буквы. В Неаполе и Палермо фашистские полицейские организуют оживленную южную жизнь по правилам современной дисциплины движения. В отдаленнейших и почти все еще сказочных землях торжественно открываются здания парламента. Абстрактность, так же как и жестокость человеческих отношений, возрастает день за днем. На смену патриотизму приходит новый, проникнутый сильными

сознательными элементами национализм. В фашизме, в большевизме, в американизме, в сионизме, в движениях цветных народов прогресс переходит в прежде немислимое наступление" [246].

Начинается триумфальное шествие прогресса, облекшегося в форму тоталитаризма и технократии. Юнгер предельно ярко описывает, как прогресс начинает подчинять себе народы в формах, уже мало чем отличающихся от форм абсолютистского режима, если не принимать во внимание гораздо меньшую степень свободы и комфорта.

Сегодня почти во всех странах исчезает даже сон свободы, пишет философ. Движения однообразных масс наступают, сменяя друг друга, следуя друг за другом, совпадая, расходясь. На пути этих масс мировой дух – дух тоталитаризма – раскидывает свои сети. Каждое из этих движений способствует тому, что они захватывают еще надежнее и безжалостнее, и здесь действуют такие виды принуждения, которые сильнее, чем пытки. Человек приветствует их с ликованием, не подозревая, что со временем призраки счастья сменит боль и смерть.

Согласно Юнгеру, современное человечество уже не прячется под маску гуманности: "Вместо нее выступает наполовину готескный, наполовину варварский фетишизм машины, наивный культ техники, – и именно в тех местах, где отсутствует непосредственное, продуктивное отношение к динамическим энергиям, и дальнобойные орудия вместе с боевыми эскадрильями, вооруженными бомбами, суть лишь военное выражение их разрушительного победоносного похода. Одновременно возра-246 Юнгер Э. Указ. соч. С. 467. 202 стает ценностью масс; доля согласия, доля публичности становятся решающими факторами политики. Капитализм и социализм, в частности, являются двумя большими жерновами, меж которых прогресс размалывает остатки старого мира, а в конце концов и самого себя" [247].

247 Там же. С. 468. 4.5. Эмманюэль Мунье: фашистские цивилизации
Воплощение тотальной мобилизации в XX в. ощутили на себе многие народы и страны. Принципы тотальной мобилизации легли в основу ряда программ, определивших политическую историю XX в., – среди них фашизм и национал-социализм. Особое место в этом ряду занимают тоталитарные принципы советского государства. Проследившая эволюцию кризисного сознания в XX столетии, следует отметить, что обострение кризисных настроений может вызываться не только войнами или иными социальными катастрофами, но и политическими и социальными ситуациями, в основу которых (как это ни парадоксально) были положены принципы порядка и дисциплины.

Французский философ, лидер персоналистского направления в философии Э. Мунье в своем программном сочинении "Манифест персонализма" обращается к рассмотрению политических систем, выросших на фундаменте тотальной мобилизации. К их числу Мунье относит фашистскую, национал-социалистскую и коммунистическую концепции. При всем расхождении этих концепций, их общей целью является подчинение личностей с их своеобразными судьбами централизованной власти, которая, уже присвоив себе все виды технико-технологической деятельности нации, претендует сверх того на установление своего духовного господства повсюду, вплоть до самых интимных сторон жизни людей. "Эта новая перевернутая вниз головой теократия, – пишет Мунье, – которая приписывает земной власти духовное всевластие, по своему историческому масштабу выходит за рамки тех или иных определенных обстоятельств и оказывается связанной, с одной стороны, с антикоммунизмом, с другой – с пролетарским движением" [248].

В своем рассмотрении Мунье выделяет отдельно концепцию фашизма, оставляя коммунизм для отдельного изучения, признавая его очевидные отличия, включая происхождение.

Философ уточняет, что в прямом смысле фашизмом называется режим, который установился в Италии в 1922 г. Вместе с тем это понятие используется более широко, им обозначают определенный социальный и политический феномен, который сформировался в период после Первой мировой войны. Мунье проследивает историю и причины, обусловившие появление данного феномена: "В какой-то изнуренной и истощенной стране, одержимой неотвратимым чувством отсталости, совершается сговор между пролетариатом, потерявшим надежду, как в экономическом, так и в идеологическом плане, и средними классами, испытывавшими тревогу по причине возможной пролетаризации (которую они связывали с успехами коммунизма). Благодаря интуиции своего руководителя выкристаллизовывается определенная идеология, апеллирующая к погранным добродетелям: честность, национальное примирение, патриотизм, служение делу, преданность человеку; революционность, привлекающая к себе экстремистски настроенную молодежь и (чтобы умерить ее пыл) мелкобуржуазный мистицизм: престиж нации, "попятное движение" (к земле, к ремесленничеству, к корпоративности, к историческому прошлому), культивирование образа спасителя, любовь к порядку, уважение к власти" [249]. 248 Мунье Э.

Манифест персонализма. / Пер. с фр. м., 1999. С. 281.

249 Там же. С. 282. Подобные принципы (консервативные в своей основе) позволили создать движение, объединившее под национальными знаменами разнородные социальные силы.

Согласно Мунье, определяющим принципом фашизма является верховенство силы, которое противопоставляется примату духовного, рационального начала в человеке и обществе. Духовная революция, на совершение которой претендовал фашизм, 204 во многом была основана на иррациональном, "спиритуалистическом". "Тот, кто без предвзятого мнения посещал страны, где правит фашизм, - пишет Мунье, - и вступал в контакты с их организациями, с их молодежью, не мог не поразиться действительно духовному подъему, которым охвачены эти люди, насильственно вырванные из состояния буржуазного разложения и обретшие рвение, веру и смысл жизни. Отрицать это или бороться с подлинными, хотя и искаженными ценностями, слезливо клянясь в преданности разлагающемуся миру и бумажным добродетелям, противопоставлять пристрастное непонимание или увещания обывателей тем людям, которые вновь обрели чувство собственного достоинства, молодежи, которую избавили от безнадежности, гражданам, которые после долгих лет мелкобуржуазного прозябания вновь познали, что такое преданность, самопожертвование, мужская дружба, значило бы еще в большей степени впадать в заблуждение, чем когда мы осуждаем бьющее ключом бесцельное великодушие" [250].

250 Там же. С. 283. Мунье признает, что фашизм вернул значимость множеству ценностей, утративших ее в период разложения буржуазного индивидуализма, но то, как он это осуществляет, может вызвать лишь сожаление. В своем нападении на рационализм прежней эпохи, фашизм сделал ставку на воодушевленность народа, поэтизацию инстинктивных импульсов, мистицизм. Мунье приводит слова религиозного философа Тиллиха, который обосновывает опасность избранной идеологами и теоретиками фашизма позиции противопоставления рационализму: "В то время как рационализм, освобождая человека от инстинктивного страха перед предвсторией, толкает его навстречу прогрессу, нацистский мистицизм, напротив, возвращает нас к первоистокам человека: человек ослабленный и раздраженный современной цивилизацией, замыкается в себе, он ищет защиту и помощь у своей плоти, подобно тому как он инстинктивно ждет спасения, обращаясь к своему детству. Почва, кровь, нация являются для него новым Lebensraum, новым органическим жизненным пространством. И ему кажется тогда, что он уже не затерялся, что он не изолирован, что он среди таких же одиноких, как и он сам. Он может коснуться этого жизненного пространства своими руками, может измерить его собственным взглядом, присоединиться к нему своим трудом и почувствовать, как оно бьется в нем, соответствуя ритму, с каким бьется в нем его чисто германская кровь" [251].

251 Цит. по: Мунье Э. Манифест персонализма. / Пер. с фр. м., 1999. С. 284. Опасность подобной политики Мунье видит прежде всего в том, что ставка на инстинктивные импульсы человека, его жизненные порывы, национальное самоощущение (если только это не временная мера) способствует перерастанию коллективного самосознания в коллективный психоз, способный свести на нет высокие духовные порывы, усыпить совесть, огрубить чувствительность. И тенденции, которые можно было расценивать как положительные в новом обществе, построенном на воодушевлении и жизненном порыве, - неутомимое желание общения, мужской дружбы, товарищества, единства, деятельности, верности - постепенно становятся факторами нового угнетения личности. Опасность состоит в том, что, опираясь на инстинктивные импульсы в противовес упадку и разложению буржуазно-идеалистического рационализма, фашизм постепенно и целенаправленно переводит их в систему, которая со временем проявит себя еще более жестоко и бесчеловечно.

Другой основополагающий постулат фашизма (наряду с антиинтеллектуализмом в угоду иррациональности) - антииндивидуализм. Фашизм делает ставку на отрицание этих столпов умирающей Европы - рационализма и личности.

Господствующему в течение веков индивидуализму фашизм противопоставляет примат национального коллектива.

Согласно теоретикам фашизма и национал-социализма, личностью не только надо пренебречь, но она вообще враг нации, воплощение зла. Мунье считает, что пессимизм в отношении человека вообще лежит в основе всех тоталитарных доктрин, начиная с учений Макиавелли и Гоббса: "индивид неизбежно тяготеет к обособлению и эгоизму, то есть к состоянию войны, 206 он становится опасным и сеет вокруг себя беспорядок. Только прозорливость разума, соединенная со слаженной механикой страстей (как сказали бы латиняне), или же только безусловное утверждение публичной силы (как сказали бы немцы) могут породить гражданский порядок, обуздывающий зло и противостоящий хаосу" [252].

Создание гражданского порядка, преодоление социального зла в контексте

тоталитарной концепции требует максимального управления. Гражданский порядок (являясь духовным и человеческим) непререкаем и даже божествен. Подобное понимание гражданского порядка Мунье объясняет тем, что в фашистской литературе государство нередко определяется как некая церковь, признающая реальность личностей и прочих социальных групп только внутри своей собственной реальности. С позиций фашизма, человек не может обладать правами, локализованными в рамках его собственной личности, поскольку он принадлежит социуму и обладает существованием только в его целостности. Государство требует абсолютного подчинения себе духовной и частной жизни, экономики и пр. Абсолютного подчинения (посредством партии) требует и глава государства (партийный вождь). Таким образом, заключает Мунье, коллективная диктатура выливается в личную диктатуру, благодаря диктатуре действующего меньшинства, которому помогает полиция: "И пусть оно еще не достигло всеобъемлющего растворения индивидов в государстве, движение "национальной воли к самоопределению" продолжается через индивидов даже вопреки их воле" [253]. 252 Там же. С. 286.

253 Там же. Наступление эры фашизма в Западной Европе – реакция на кризис буржуазного индивидуализма и идеализма, кризис рационалистической парадигмы, либерализма и прочих буржуазных ценностей. Фашизм возник на основе исчерпавших себя демократий, пролетариат которых, со своей стороны, оказался деперсонализированным. Мунье образно сравнивает фашизм с лихорадкой, безумием, которое охватило людей. "Масса инди207 видов, выбитых из колеи и потерявших себя, – пишет он, – оказалась до такой степени дезориентированной, что у них осталось только одно желание избавиться от собственной воли, от ответственности, от совести и отдаться во власть Спасителя, который будет решать за них, хотеть за них, действовать ради них. Не все, конечно, являются пассивными орудиями этого безумия. Овладевая страной, безумие возбуждает энергию, подспудно вызывает инициативу, поднимает жизненный тонус, повышает уровень деятельности. Конечно, выбор, единственно способный закалить человека в свободе, отдан на откуп коллективности. Личность оказалась экспропрированной: она была такой в условиях беспорядка, такой же осталась и теперь вследствие навязанного порядка. Смешался шаг, но изменилось направление движения" [254].

254 Мунье Э. Указ. соч. С. 288–289. Реализуя на практике одну из известных программ преодоления социокультурного кризиса, идеологи фашизма в течение двух десятилетий значительно продвинули эту программу, приведя человечество к еще одной мировой войне и миллионам человеческих жертв. Трудно заподозрить основоположников фашистских доктрин в гуманных социальных намерениях, непонимании или недооценке ставки на национальное самосознание. Так или иначе, попытка вывести страны и народы из затяжного социального, экономического, духовного кризиса обернулась гигантским всплеском кризисного сознания, предчувствием грядущих катастроф уже не европейского, но мирового масштаба. Западная Европа решительно отказалась от перспектив тоталитаризма, возвратясь к рассмотрению различных моделей развития либерального толка. Западная Германия в течение десяти послевоенных лет с успехом реализовала концепцию социального рыночного хозяйства, добившись устойчивой стабилизации в экономической и социальной сферах. Советский Союз – оплот тоталитаризма – еще несколько десятилетий культивировал избранную модель управления государством. Энтузиазм послевоенного строительства, развенчание "культы личности Сталина", "хрущевская оттепель" 1960-х гг., 208 стабильная "эпоха застоя" Брежнева на время отложили неизбежное обострение кризисного сознания в стране победившего социализма. Тем острее стало ощущение кризиса, наступившего в России (и так называемом СНГ) после 1985 г.

Сегодня, в начале XXI в., можно говорить о том, что в XX столетии человечество обращалось к реализации различных программ выхода из кризиса. Зародившись в социально-философских исследованиях, они перерастали во влиятельные социально-экономические и политические программы, представленные различными социальными силами и опирающиеся на весьма развитую идеологическую основу.

Итак, в основу первой программы были положены новые формы радикального консерватизма, получившие широкое распространение в середине 1920-х гг. в Германии.

Обращение к идеалам так называемого нового консерватизма явилось следствием социально-экономического и культурного хаоса, последовавшего за Первой мировой войной и волной революционных событий. Ценности порядка, дисциплины и иерархии предлагались в качестве альтернативных "ценностям" анархии и эгалитаризма, связанным, по мнению ряда немецких философов и социологов, с насаждением демократических и либеральных форм жизни, обнаруживших свою недееспособность в преодолении кризисной ситуации в странах Западной Европы.

Предполагалось, что выход из кризиса может быть найден в слиянии двух ранее разделенных традиций – издавна присущей немецкому менталитету склонности к самоотречению, дисциплине, долгу, обязанностям и социалистической идеологии. Они должны объединиться в общем стремлении преодолеть пагубное распространение индивидуализма и либерализма. В терминах радикального консерватизма современное государство должно соответствовать критериям "тотальной мобилизации", в которой не может быть места либеральным свободам и гражданским структурам, основанным на формально-правовых нормах. Их место должен занять перспективный "рабочий план", 209 который выражает абсолютную волю нового государства и который реализуется его гражданами. Особая роль в этом государстве отводится технике, посредством которой осуществляются все властные действия в государстве. Для рядового гражданина, рабочего техника становится мировоззрением и этикой, определяющими его образ жизни.

Государство, которое превращается в огромную и всесильную человеко-техническую тотальность, в состоянии вывести общество из того уныния и хаоса, в котором оно оказалось после Первой мировой войны [255].

Не трудно заметить, что в проектах консервативной революции подготавливалась идейная почва для подступавшего национал-социализма и фашизма в Западной Европе (Германия, Италия).

Вторая программа была представлена концепцией фашистского государства. Лидеры фашистского движения тоже мыслили в терминах эпохального культурного переворота. Как отмечает Ю.Н. Солонин, "в фашистской революции" следует отметить устойчивую направленность на ресакрализацию социальной жизни, построенную на формуле культуры, утверждающей священный статус единства по натуралистическим признакам (единство почвы и крови), по совпадению примитивных расовых инстинктов индивидов; утверждение корпоративной структуры и принципа безусловной субординации как фундаментального регулятора всех общественных отношений" [256]. Особая роль в рамках этой программы отводилась мифу: жизнь мыслилась как воплощение мифа, из которого также создается новый человеческий тип. 255 См.: Солонин Ю.Н. Кризис культуры в контексте русского и западноевропейского менталитета // Вестник СПбГУ. Сер. 6. Вып. 3 (№ 20). 1993. С. 11-12.

256 Там же. С. 12. Третья программа формирует социалистическую перспективу. Она представлена в достаточно широком наборе своих вариантов, причем некоторые из них (радикальные) получили возможность социальной реализации. Интересно, что даже самые радикальные лидеры, а именно вожди большевистского социа210 листического проекта, рассматривали его возможный успех как шанс преодоления цивилизационного тупика. Так, В.И. Ленин утверждал, что пролетарская революция "одна в состоянии спасти гибнущую культуру и гибнущее человечество" [257].

История нашей страны демонстрирует попытку реализации этой программы с ее дальнейшим преобразованием в практику жесточайшего тоталитаризма и террора. Следует отметить, что в ряде формальных моментов третья и четвертая из отмеченных нами программ выхода из социокультурного кризиса оказываются крайне близкими.

Обращаясь к размышлениям по поводу 75-летия выхода в свет "Заката Европы" О. Шпенглера, А. Ровнер в книге "Третья культура" замечает, что за прошедшие три четверти века "поднялись, а затем провалились российский коммунизм и германский фашизм – две силы, противостоящие и в то же время столь родственные друг другу. Обе системы стремились к мировому лидерству и предлагали тотальную реконструкцию жизни, унификацию и конкретизацию сил во имя футурологического идеала. Обе стремились противостоять "Закату Европы" и, понимая, что культура строится на костях, раскидали миллионы человеческих костей по полям Европы и Азии" [258]. 257 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 64.

258 Ровнер А. 75 лет спустя "Заката Европы" // Ровнер А. Третья культура. СПб., 1996. С. 108. Четвертая программа связана с либеральной перспективой выхода из кризиса. Опыт последних пятидесяти лет показал, что, по существу, именно эта программа стала реальным путем выхода из кризиса, охватившего европейские общества в первой половине XX в.

Не без колебаний и не сразу западные страны встали на этот путь, что позволило им восстановить динамику европейской цивилизации и реализовать на новом уровне и в новом осмыслении характерные для нее гуманистические и рационалистические ценности. Воцарившиеся и постоянно укрепляющиеся структуры гражданского общества, впечатляющий и устойчивый экономический рост, резкое улучшение качества жизни 211 все это, несомненно, связано с выбранной ориентацией [259]. Даже то, что Х. Ортега-и-Гассет пронизательно описал как "восстание масс" [260], безвозвратно ушло в прошлое, унеся вместе с собой и опасности тоталитарного соблазна. Отход от коммунистической перспективы и распад, казалось бы, достаточно мощной системы социалистических стран также во многом стали следствием успешного

движения западной цивилизации по либерально-демократическому пути.

И, наконец, пятая программа – индустриально-технологический подход к развитию общества. Его предпосылки уходят в глубь истории, и связаны они с успехами в развитии науки и техники. Основные установки этой программы ориентированы на реализацию продуктивной силы науки, социальных отношений, создание для человека ситуации состязательности и риска, способной побудить его к активности и мобилизации возможностей при гарантии безопасности и выживания его как индивида. Принципы устройства духовной жизни также подчиняются сциентистским нормативам и прагматической рационализации, а в основе морали – установка на разумный эгоизм как выражение компромисса несовпадающих интересов. Модели программы менялись по мере того, как менялось представление о технологических возможностях общества и их социокультурных последствиях. Среди самых последних – идея техностронного и информационного обществ. 259 из современной литературы, ярко описывающей эти изменения и процессы, см.: Бергер П. Капиталистическая революция. М., 1995; Гелнер Э. Условия свободы. М., 1995.

260 См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 1997 212 ГЛАВА 5 Горизонты технократии 5.1. Техника: от механизма к технологии

В XX в. стало очевидным, что техника прочно вошла в жизнь общества, стала необходимой частью человеческого существования, одной из основных ценностей современной цивилизации. Эта цивилизация уже давно оценивалась как технологическая, что определялось особой ролью в ней научно-технических достижений. Поэтому обращение к технике как средству спасения в сложившейся кризисной ситуации было воспринято естественно. Техника как феномен человеческой деятельности прошла длительный путь развития. Начиная с примитивных инструментов, механизмов, техника постепенно обрела статус серьезной социальной силы.

К. Ясперс представляет эволюцию техники следующим образом: "Техника как умение применять орудия труда существует с тех пор, как существуют люди. Техника на основе знания простых физических законов издавна действовала в области ремесла, применения оружия, при использовании колеса, лопаты, плуга, лодки, силы животных, паруса и огня – мы обнаруживаем эту технику во все времена, доступные нашей исторической памяти. В великих культурах древности, особенно в западном мире, высокоразвитая механика позволяла перевозить огромные тяжести, воздвигать здания, строить дороги и корабли, конструировать осадные и оборонительные машины" [261].

261 Новая технократическая волна на западе. М., 1986 С 124 Однако эта техника оставалась в рамках того, что было соразмерно человеку, доступно его образованию. То, что делалось, производилось не выходило за пределы естественной среды человека. Все изменилось с конца XVIII в. Именно тогда произошел скачок в развитии техники, охватив всю техническую сто213 рону человеческой жизни в целом. "В чем же состояло это новое? задается вопросом Ясперс. – Самый убедительный ответ гласит: были открыты машины – машины, автоматически производящие продукты потребления. То, что раньше делал ремесленник, теперь делает машина. Она прядет, тклет, пилит, стругает, отжимает, отбеливает; она производит весь предмет целиком..." [262].

Поворотным пунктом в развитии техники стало открытие парового двигателя (1776 г.); вслед за этим был создан электромотор (динамо-машина в 1867 г.). Энергия, полученная из угля и силы воды, направлялась повсюду, где в ней нуждались. Прежняя механика располагала лишь ограниченной мощностью в виде физической силы человека или животного, силы ветра или воды. Теперь в распоряжении человека появилась в тысячу раз большая сила, которую, как сначала казалось, можно увеличивать до бесконечности.

"Подобное развитие техники, – заключает Ясперс, – оказалось возможным только на основе естественных наук на их современном уровне. Они дали нужное знание и открыли возможности, немислимые в рамках прежней техники. Необходимой предпосылкой новой технической реальности стали в первую очередь электричество и химия. То, что скрыто от человеческого взора и открывается только исследователю, дало в распоряжение человека едва ли не безграничную энергию, посредством которой он теперь оперирует на нашей планете" [263]. 262 Там же.

263 Там же. С. 124. Итак, новая техническая реальность отличает современную цивилизацию, пришедшую на смену "традиционным" обществам, в которых на протяжении столетий существенно не менялись средства человеческой деятельности, ее виды и технологии. Технологическая цивилизация принесла новые духовные и жизненные ценности, которые включают в себя понимание человека как деятельного существа, противостоящего миру и призванного преобразовывать и подчинять его своей власти; понимание самой деятельности как инновационного процесса, на214 правленного на преобразование мира; отношение к природе как внешней упорядоченной среде, предназначение которой – служить материалом и ресурсами для человеческой деятельности.

Скорректированные между собой, эти ценности обеспечили ускоренное развитие технологических обществ, главной движущей силой которых явился научно-технический прогресс [264].

264 См.: Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996. С. 3-4. 5.2. Генезис "технократической концепции" и ее влияние на кризисное сознание XX в.

Социальные кризисы (несущие человечеству разочарование, нарушение стабильности и упорядоченности жизни, утрату идеалов и ценностей) неизбежно заставляют людей, оказавшихся вне привычных охранительных механизмов, искать новые нравственные и ценностные императивы, которые помогли бы вернуть или вновь обрести утраченное социальное равновесие.

К началу XX в. научно-технический прогресс стал восприниматься как один из важнейших факторов, способствующих позитивному развитию человечества, повышению материального благосостояния и улучшению качества жизни.

В 1930-х гг. широкое распространение получает "технократическая концепция", предлагающая новое видение возможностей и путей развития человечества, новые ценностные ориентации, серьезные институциональные перемены, включая новое понимание власти в технократическом обществе. Обращение к технике в первой трети XX в. (особенно в 1930-е гг.) можно оценить как поиск нового прочного основания социальной стабильности. Технический прогресс начинает признаваться ведущей силой в развитии общества. Перспективы технического развития представляются в это время достаточно обещающими, все активнее используются понятия научно-технической революции, научно-технического прогресса. Большие надежды 215 связываются с формирующейся технической, инженерной интеллигенцией как новым, прогрессивным, духовно "здоровым" слоем социума.

Как система управления "технократия" характеризуется преобладанием специалистов разных профессий в правительственных учреждениях и руководстве корпораций, привлекаемых для выработки решений и рекомендаций по вопросам экономической и социальной деятельности с целью обеспечения большей эффективности.

Первоначально идея "технократии" как власти инженеров была развита в произведениях Т. Веблена, в том числе в социальной утопии "Инженеры и система цен" (1921), где технические специалисты представлены служителями промышленного и социального прогресса, способными во имя общей пользы в сфере социального управления сменить буржуазию и финансистов. По концепции Веблена, в XX в. техническим специалистам надлежит объединиться и занять ключевые позиции в промышленности, осуществляя рациональное управление обществом. Концепция "технократии" была встречена с энтузиазмом. Идеи Веблена развивали А. Берл, А. Фриш и др.

К концу 1920-х гг. образ техники постепенно освобождается от некоторых негативных черт, приобретенных в результате того, что противостоящие в Первой мировой войне страны широко использовали свой индустриально-технический потенциал. Техника стала представляться в социально-нейтральном (даже положительном) свете, что выгодно отличало ее от иных движущих сил социального развития, таких, как революции, борьба за передел мира и т.д.

В 1930-е гг. в обстановке экономического кризиса возникает общественное движение "технократии", организационные принципы и программа которого были направлены на построение "совершенного социального механизма", что в полной мере согласовывалось с концепцией Веблена. Это движение провозглашало приближение новой социальной эры (общества всеобщего благоденствия), когда роль инженерно-технической интеллигенции станет главенствующей, функции собственности перейдут к управляющим корпорациям и будет осуществляться безкризисное регулирование экономики, распределение энергетических ресурсов в масштабах страны.

Технократическое движение в США было достаточно широким, число его низовых организаций доходило до 300. Всех их объединяло стремление совершить индустриальный переворот, используя научное планирование производства в широких масштабах.

В 1941 г. американский социолог Дж. Бернхейм в книге "Революция менеджеров", развивая идею "власти специалистов", обратил внимание на то, что "технократия" в лице менеджеров (управляющих) стала политической реальностью в ряде стран мира и что под воздействием "технологической революции" капитализм сменяется не социализмом, а "обществом управляющих". Собственность означает контроль, считал Бернхейм: если нет контроля, то нет и собственности. Поскольку собственность и контроль в корпорациях и государстве отделены друг от друга, то собственность должна перейти в руки осуществляющих контроль. В данном случае - менеджеров.

В последующем идеи "технократии" стали основой концепций "нового индустриального общества" (Дж. Гэлбрейт), "технотронного общества" (3.

Бжезинский), "постиндустриального общества" (Д. Белл), в которых нашли отражение важные перемены в организации и управлении современным обществом и производством.

Белл Дэниел (р. 1919) – американский социолог, профессор Гарвардского университета. Представитель сциентистско-технократического направления социальной философии. В 1960-е гг. предложил концепцию постиндустриального общества, в которой обосновывал прогноз трансформации капитализма в результате прогресса науки и техники в новую социальную систему, отличную от индустриального общества и свободную от его противоречий. В наукоцентричном варианте постиндустриализма первоначально главное место занимала идея перехода от господства в обществе индустриальных корпораций к доминированию научно-исследовательских организаций. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 37] Успех "технократической концепции", развиваемой в странах Западной Европы и США, во многом был обусловлен надеждами людей на достижение устойчивого социального прогресса и роста благосостояния в обществе. Предполагалось, что с помощью новых научных открытий и достижений техники будут, наконец, разрешены острые социальные противоречия, преодолены последствия социокультурного кризиса. Обсуждались проблемы рациональной организации общества, рационального управления на основе четкого, "инженерного" расчета потребностей и возможностей человека. На смену свойственному классической философии культу разума приходит культ научно-технического знания, вера в его безграничные возможности. С перспективами научно-технического развития начинают связывать надежды на обретение прочного фундамента социальной стабильности. Сочинения многих западных философов рисуют положительные перспективы развития "технологического" общества.

У. Ростоу, Д. Белл и другие западные мыслители обратились к концепции "общества всеобщего благоденствия", полагаясь на взлет и "беспредельные" возможности научно-технического прогресса и эффективность научного управления социумом. Немаловажную роль в построении такого общества должны были сыграть компетентные научно-технические специалисты (эксперты), что вполне согласовывалось с идеей "технократии". Долгое время технократические прогнозы развития общества представлялись достаточно реальными. Технологический прогресс набирал обороты, постепенно повышались производительность труда и уровень жизни в индустриальных странах. Однако наряду с материальными, производственными и прочими достижениями, неограничиваемое развитие техники привело к появлению новых проблем. Как оказалось, комплекс негативных последствий технологического развития весьма широк. И прежде всего это проблемы, связанные с функционированием системы "человек – общество – природа": исчерпание природных ресурсов, нарушение экологического равновесия, загрязнение природной среды и т.д. Комплекс последствий 218 "технизации" общества расширился еще и потому, что в XX в. техника, обретая (как это ни парадоксально) некое самостоятельное и, как кажется, неуправляемое существование, начинает проникать во внутреннюю жизнь человека и модифицировать ее. Наряду с экологическими, природоохранными проблемами стали появляться проблемы личностного, социально-психологического и правового характера.

"Технология, – пишет японский философ Т. Имамичи, – подобно природе, стала нашей новой средой обитания, имеющей свои собственные цели, которые независимы от человеческих, поскольку технология как среда, как бытийственная тональность машинных образований, сама определяет свое направление развития" [265]. Философская и социологическая литература обращается к проблемам психологического воздействия техники, трансформации духовной сферы человека, а также к таким феноменам XX в., как одномерность человеческой личности, всеобщее "омассовление" и т.д.

265 Имамичи Т. Моральный кризис и метатехнические проблемы // Вопросы философии. 1995 № 3. С. 79–80 Отмечается все возрастающая зависимость человека от достижений техники, подавление деятельной активности, обострение морального кризиса, кризиса человеческой нравственности в условиях технологической урбанизации. Все чаще высказываются опасения о возможности перехода технологического развития в такую фазу, когда развитие превратится в экспансию и станет неуправляемым. На смену восторгам пришли неуверенность и тревога...

Технофобия (от греч. *techne* – мастерство, ремесло и *phobos* – страх, боязнь) – понятие, отражающее восприятие человеком отчужденного мира техники как угрозы своему бытию. В технофобии отразилась боязнь утраты гуманистических идеалов и нравственных нормативов в современном обществе, страх перед подавлением человеческой индивидуальности машинной цивилизацией, опасение, что человек в конце концов превратится лишь в придаток технических устройств. Она связана также с обнаружением того факта, что техника в широком смысле (целенаправленные, методические действия по схеме) не

является абсолютным благом, так как техническое действие никогда не может быть "чистым" в достижении поставленной цели, а всегда имеет негативные побочные эффекты. Существуют также технические устройства (напр., ядерные реакторы с их возможными "лучами смерти"), страх перед которыми укоренен в очень глубоких и древних социокультурных стереотипах и потому не поддается искоренению с помощью рациональной аргументации. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 408.]

Все сильнее проявляющиеся негативные последствия внедрения техники в жизнь общества значительно умерили оптимизм и надежды в оценках научно-технического прогресса. К концу 1940-х гг. движение "технократии" постепенно стало терять популярность.

Опасные последствия технического развития становились все более очевидными. Критическая оценка технократического оптимизма, радужных перспектив теории технократического благоденствия нашла отражение в художественных произведениях современных писателей, в том числе антиутопиях ("Прекрасный новый мир" О. Хаксли, "451 градусов по Фаренгейту" Р. Брэдбери, "Утопия 14" К. Воннегута и др.). Эти произведения можно рассматривать как предостережение человечеству, критику технократического тоталитарного государства, в котором доведенные до совершенства наука и техника подавляют индивидуальность и свободу человека. Согласно О. Шельски, в обществе "технической цивилизации" человек является не только "конструктором мира", но и сам становится объектом конструирования. Целью знаменитой антиутопии "1984" (1949) Дж. Оруэлла было изображение общества будущего, развитие до абсурда концепции Дж. Бернхейма о революции управляющих, ее социологическая и литературно-художественная критика. Будущее общество, согласно Оруэллу, это тоталитарный иерархический строй, покоящийся на изоощренном физическом и духовном порабощении масс, общество всеобщего страха и ненависти.

Итак, вызвав в 1930 -1940-е гг. прилив социальной активности, вселив надежды на выход из кризисной ситуации, техника постепенно начинает терять свои позиции. В то же время широкое распространение, даже экспансия техники и ее проникновение в социальную и личную сферу жизни усиливают тенденции "омассовления" современного общества, как это и было предсказано в работах многих мыслителей XX в. 5.3. Критика "технократической концепции" в западной философии

Критическое восприятие последствий технического развития обострило интерес к социально-этическим проблемам современной техники. Эти проблемы находятся в центре внимания философии техники - самостоятельного направления современной философии, призванного исследовать наиболее общие закономерности развития техники, технологии, инженерной и технической деятельности, проектирования, технических наук, отношения человека и техники, техники и природы, этические, эстетические, глобальные и другие проблемы.

Философия техники появляется в конце XIX в. в Германии как новая форма философской рефлексии техники и научно-технического прогресса. В числе первых ее представителей можно назвать Э. Каппа, Фр. Дессауэра, Э. Чиммера, А. Дюбуа-Реймона и др. [266]

266 См.: Степин В.С., Горохов В.Г. Введение // Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996 С. 8-9. Анализ философских проблем техники осуществляется сегодня под влиянием двух традиций: философии и методологии науки (анализ технического знания) и философской антропологии (нравственно-этическая и культурологическая проблематика техники, гуманистические и ценностные аспекты техники). Многие исследователи в области философии техники всерьез обеспокоены такими проблемами, как социальные последствия технического развития, этические проблемы и особенности "технотронной эры", формирование системы ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе, техническое образование и т.д. Сегодня эти проблемы затрагивают интересы всего человечества. Причем опасность заключается не только в необратимых изменениях природной среды: прямое следствие этих процессов - изменение самого человека, его сознания, восприятия мира, его ценностных ориентаций и т.д.

Гуманитарная составляющая в современной философии техники представлена такими именами, как Люис Мамфорд, Хосе Ортега-и-Гассет, Мартин Хайдеггер, Жак Эллюль и др. Люис Мамфорд: техника и развитие человечества В 1930 г. л. Мамфорд опубликовал статью ("The Drama of the Machines"), в которой доказывал, что техника должна рассматриваться комплексно, в аспектах "ее психологического, как и практического, происхождения" и оценивать технику следует в эстетических терминах в такой же мере, как и технических [267].

Мамфорд Люис (1895-1990) - американский социальный философ, историк и архитектор-проектировщик. Многочисленные работы Люиса Мамфорда посвящены социальным проблемам техники, истории городов и процессам урбанизации,

утопической традиции в общественной мысли. В работах "Техника и цивилизация" (1934), "Искусство и техника" (1952), "Культура городов" (1938), "Положение человека" (1944), "Город в истории" (1961), "Миф машины" (1967-1970) Мамфорд выступает как один из крайних представителей негативного технологического детерминизма.

В 1934 г. выходит книга Мамфорда "Техника и цивилизация" ("Technics and Civilization"), в которой дается развернутый анализ широкого круга проблем "механической цивилизации". В этой работе Мамфорд предпринимает попытку дать аналитическую оценку современному социальному и культурному восприятию техники. Если машина является продолжением чело222 веческих органов, то для Мамфорда это происходит в силу их ограниченности. При этом "...машины возникают как своеобразное отрицание органической и живой природы..." [268]. Через три десятилетия после "Техники и цивилизации" выходит книга "Миф машины" ("The Myth of the Machine", в 2-х томах, 1969 и 1970). В этой работе Мамфорд утверждает, что человек - не "делающее", а "мыслящее" существо, его отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основой самой "человечности" человека.

По Мамфорду, сущность человека - не материальное производство, а открытие и интерпретация, значимость которых вряд ли можно переоценить. "Если бы внезапно исчезли все механические (технические) изобретения последних пяти тысячелетий, это было бы катастрофической потерей для жизни. И все же человек остался бы человеческим существом. Но если бы у человека была отнята способность интерпретации... то все, что мы имеем на белом свете, угасло бы и исчезло быстрее, чем в фантазии Просперо, и человек очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное: он был бы близок к параличу" [269]. Человек есть "прежде всего, само себя созидающее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее животное существо" [270].

Философ типологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника, по Мамфорду, "образец монотехники или авторитарной техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство" [271]. Корни монотехники восходят к пятитысячелетней древности, когда человек открыл то, что Мамфорд называет "мегамашиной", т.е. строгую иерархическую социальную организацию. Mumford L. The Drama of the Machines // Scribner's Magazine 88 (August 1930). P. 150-161.

268 Mumford L. Technics and Civilization. 1934. P. 433.

269 Mumford L. Man as Interpreter. N.Y., 1950. P. 2.

270 Mumford L. Myth of the Machine. vol. 1. P. 9

271 Ibid. 223 Стандартными примерами мегамашин являются крупные армии, объединения работников в группы, такие, как например, те, которые строили египетские пирамиды или Великую Китайскую стену. Мегамшины часто приводят к поразительному увеличению количества материальных благ ценою, однако, ограничения возможностей и сфер человеческой деятельности и стремлений, что ведет к дегуманизации [272].

Еще во введении к своей работе (прологе) Мамфорд дает оценку состоянию современной научно-технической цивилизации. "Все мы понимаем, - пишет философ, - что в нашем столетии было засвидетельствовано радикальное преобразование всей среды, окружающей человека, что в значительной степени представляет собой результат воздействия физико-математических наук на технологию. Этот переход от эмпирической и скованной традициями техники в режим экспериментов открыл невиданные горизонты в таких новых сферах, как ядерная энергия, сверхзвуковые перевозки, искусственный интеллект и мгновенная связь на дальние расстояния. Еще никогда, если начинать с эпохи пирамид, такие значительные физические изменения не осуществлялись за столь короткий период. Каждое из этих изменений поочередно вызывало трансформации в человеческой личности, а если этот процесс будет продолжаться с неослабевающей скоростью и бесконтрольно, то уже вырисовываются контуры более радикальных преобразований" [273]. 272 Подробный анализ работ Л. Мамфорда дан в работе американского философа техники К. Митчема "Что такое философия техники?" (М., 1995).

273 Мамфорд Л. Миф машины. М., 2001. С. 9. Современная эпоха, согласно Мамфорду, - это переход от "первобытного" состояния человека, которое было отмечено изобретением орудий труда и оружия с целью овладения силами природы, к ситуации, когда человек уже не только покоряет природу, но и оказывается способным к отделению от органической среды. 224 Появление такой "мегатехники" (как называет ее Мамфорд) позволит господствующему меньшинству создать некую единую структуру, предназначенную для автоматической работы. В результате, вместо того чтобы активно функционировать в качестве самостоятельной личности, человек станет

пассивным, бесполезным и машиноуправляемым животным. Присущие человеку функции (в соответствии с технократическими интерпретациями роли человека) будут либо поглощены машиной, либо строго ограничены и подвергнуты контролю [274].

Цель своей работы Мамфорд видит в опровержении допущений и прогнозов, на которых основана наша приверженность современным формам научно-технического прогресса, рассматриваемого в качестве самоцели. Для того чтобы понять роль, которую играла техника в развитии человека, необходимо взглянуть в глубины исторически сложившейся природы человека. "Однако в течение нашего столетия, - пишет философ, - взгляд этот был затуманен, поскольку его обуславливала общественная среда, внезапно встретившаяся с избытком изобретений в области механики, которые смели с лица земли издавна существовавшие процессы и учреждения и изменили традиционные представления о пределе как человеческих, так и технических возможностей" [275].

Анализируя работы Мамфорда, американский философ техники К. Митчем утверждает, что в целом все его научное творчество является попыткой демифологизации и раскрытия сути мегатехники, с тем чтобы положить начало фундаментальной переориентации духовных установок общества, что в конечном счете должно привести к преобразованию монотехнической цивилизации [276]. "Для спасения самой техники, - писал Мамфорд, - мы должны ставить границы ее бездумной экспансии" [277]. 274 см.: Там же. С. 9-10.

275 Там же.

276 Митчем К. Что такое философия техники? М., 1995. С. 33.

277 Mumford L. Myth of the machine. Vol. 2. P. 155. Поэтому развитие техники следует поощрять лишь в том случае, если она способствует усилению того аспекта человеческого бытия, который Мамфорд называет "личным", но не ограничивает и не сужает человеческую жизнь рамками власти и силы. 225

Мировосприятие человека и техническая реальность

Примерно в то же время, что и Мамфорд, проблемами техники в контексте философской антропологии занимался Х. Ортега-и-Гассет. В 1935 г. выходит его работа "Рассуждения о технике", в которой он дает обобщенную картину эволюции техники, разделяя ее историю на три главных периода: техника, связанная с отдельными случаями; техника ремесленника; техника, создаваемая техниками и инженерами. Различие между этими тремя видами техники состоит в способе, открываемом и выбираемом человеком для реализации созданного им проекта того, кем бы он хотел стать, "делать себя".

В первый период техника изобретается благодаря случаю, в силу обстоятельств. Во второй период некоторые достижения техники осознаются как таковые, сохраняются и передаются от поколения к поколению ремесленниками. Но и в этот период еще отсутствует сознательное изучение техники, то, что сегодня называется технологией. Техника является лишь мастерством и умением, но не наукой. И только в третий период, с развитием аналитического способа мышления, исторически связанного с возникновением науки Нового времени, появляется техника техников и инженеров, научная техника, "технология" в буквальном ее понимании.

Техницизм современной техники радикально отличается от всего того, что создавали все предыдущие виды техники. Согласно Ортеге, "современная техника предоставляет человеку возможность независимой деятельности, что проявляется как в самой технике, так еще в большей мере в чистой (или научной) теории" [278].

278 Orlega-y-Gasset J. Obras Completas. Vol. 5. P. 371. В наше время, считает Ортега, человечество прежде всего обладает la tecnica - техникой в существенном смысле этого термина, т.е. технологией, а лишь затем - техникой в смысле технических устройств. Люди теперь хорошо знают, как реализовать любой проект, который они могли бы выбрать, - даже до 226 момента выбора. Усовершенствование научной техники ведет, согласно Ортеге, к возникновению уникальной современной проблемы: отмиранию и иссяканию способности человека воображать и желать - этого первичного и врожденного качества, ставящего на первое место объяснение того, как создаются человеческие идеалы.

В прошлом в большинстве случаев люди осознавали, что есть вещи, которые они не в состоянии делать, т.е. они сознавали пределы своих умений. После того как человек желал и выбирал себе определенный проект, он должен был в течение многих лет тратить свою энергию на решение технических проблем, нужных для реализации этого проекта. В наши дни, имея в своем распоряжении общий метод создания технических средств для реализации любого запроса, люди, кажется, утратили всякую способность желать достижения той или иной цели. В руках одних лишь техников, т.е. личностей, лишенных способности воображения, техника "есть лишь пустая форма - подобно всем формализованным логикам: такая техника не способна определять содержание и смысл жизни" [279].

279 Ibid P. 366. Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет с ростом технического прогресса связывает появление деструктивных процессов массовизации общества. Тело материальной цивилизации подминает свои же глубинные духовные и культурные истоки. Растет специализация людей, каждый занимается какой-то узкой операцией, односторонней сферой деятельности. Это в значительной мере упрощает характер труда. Человек теряет цельность характера и личности, в результате плодится множество обезличенных людей. Даже современную "большую науку" начинают творить в значительной мере посредственные люди. Эти нивелированные, "средние люди" проникают во все сферы жизни и стремятся господствовать в них.

В 1954 г. выходит работа М. Хайдеггера "Вопрос о технике". Хайдеггер Мартин (1889-1976) - немецкий философ. Хайдеггер родился в простой католической семье. Начатое в 1909 г. изучение католической теологии он прерывает через два года, чтобы полностью отдаться философии. В 1912 г. защищает диссертацию "Учение о суждении в психологизме". Темой работы, представленной на соискание доцентуры, было "Учение о категориях и значении у Дунса Скотта" (1916). Собственные философские позиции Хайдеггер впервые формулирует в лекциях 1919 г. Здесь Хайдеггер активно полемизирует с феноменологией Гуссерля, чьим ассистентом он стал в 1918 г. В 1923 г. приглашен в университет Марбурга. Лекции, прочитанные в этот период, стали материалом для труда "Бытие и время" (1927). В 1928 г. в качестве преемника Гуссерля Хайдеггер возвращается во Фрейбург. В 1933 г. Хайдеггер становится ректором Фрейбургского университета и пытается рассматривать эту должность как политический уход из обывательского мира. Годом позже он выходит в отставку с поста ректора и ведет в своих лекциях критику новейшего мышления, сутью которого, согласно Хайдеггеру, является техническое распоряжение миром и которое находит катастрофическое выражение в национал-социализме.

После войны Хайдеггеру была запрещена преподавательская деятельность, в 1951 г. последовал официальный уход на пенсию. Публичное влияние Хайдеггера в 1950-е гг. ограничивается редкими лекциями и докладами, в которых он разрабатывает положения, в большинстве своем выдвинутые уже в 1930-е гг. Вместе с тем философ в этот период находит новый подход к сущности языка проблемы, занимавшей его с ранних работ. В 1975 г. начинается издание полного собрания сочинений Хайдеггера. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 478-479.]

Хайдеггер отвергает традиционное мнение, о том, что техника является нейтральным средством в руках человека. Размышляя о сущности техники, философ полагает, что она не ограничена рамками узкотехнического, и пытается включить современную технику в более широкий контекст. Техника - не только средство для достижения целей. "В самом злом плену у техники, - пишет Хайдеггер, - мы оказываемся тогда, когда видим в ней что-то нейтральное..." [280]. Инструментальное понимание техники вошло в привычку. Согласно Хайдеггеру, понятие техники предполагает значительно более глубокое понимание: "Техника - не простое средство. Техника - вид раскрытия потаенного. Это область выведения из потаенного, осуществления истины" [281].

280 Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 41
281 Там же. С. 50. 228 Технику наших дней отличает особый характер: раскрывая ранее неведомое - извлекая, перерабатывая, накапливая, распределяя, преобразовывая, она изменяет облик окружающей природы. Вместе с тем как способ раскрытия истины, способ понимания техника изменяет и само восприятие природы человеком, изменяет картину мира в целом.

Хайдеггер иллюстрирует свое рассуждение: "На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на производство гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, где вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены электростанции со своей электросетью. В системе взаимосвязанных последствий поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предназначенным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в электростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставщик гидравлического напора, благодаря существованию электростанции. Чтобы хоть отдаленно измерить чудовищность этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в этих двух названиях: "Рейн, встроены в электростанцию для производства энергии", и "Рейн, о котором говорит произведение искусства, одноименный гимн Ф. Гельдерлина". Нам возразят, что Рейн все-таки еще остается рекой среди своего ландшафта. Может быть, но как? Только как объект, предоставляемый для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма" [282].

282 Там же. С. 52. Таким образом, технический прогресс оказывает

губительное воздействие не только на окружающую среду, но и на то, как человек воспринимает этот мир. Мало того, техника сама становится средой обитания человека. 229 Проблему влияния техники на жизнь человека исследует Ж. Эллюль в работе "Другая революция": "Мы живем в техническом и рационалистическом мире... Природа уже не есть наше живописное окружение. По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть прежде всего вселенная Машины. Техника сама становится средой в прямом смысле этого слова. Техника окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. Что имеет значение – так это техника. Природа оказалась демонтированной науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, получаемые им, приходят от техники" [283].

283 Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 147 Эллюль Жак (1912–1994) – французский социолог и культуролог, юрист по образованию, участвовал в движении Сопротивления во Франции, в последнее десятилетие профессор университета г. Бордо. Сфера его интересов – философия культуры, философия техники, философия политики.

Определяя технику как совокупность методов, эффективных в любой области человеческой деятельности, Эллюль связывает технику со всеобщей рационализацией мира и выдвигает требование контроля над техническим развитием. Техника способна превращать средства в цель, стандартизировать человеческое поведение и, как следствие, делать человека объектом "калькуляций и манипуляций".

В своей работе "Техника" (1954) Эллюль пишет о вызове, который бросает феномен техники человечеству. Смысл этого вызова состоит в систематическом сопротивлении тому, чтобы его интерпретировали с заведомой целью включить в систему нетехнических принципов и форм общественной мысли или подчинить этим последним. Феномен техники сам объясняет другие формы деятельности тсак свои собственные формы и тем пытается преобразовать их по своим меркам и включить их в себя. Превращаясь в самостоятельную, целостную среду обитания, 230 преобразуя восприятие мира, техника, по мнению Эллюля, вторгается даже в область искусства: "Искусство по-настоящему укоренено в этой новой среде, которая со своей стороны вполне реальна и требовательна. И совершившегося перехода от старой, традиционной среды к этой технической среде достаточно для объяснения всех особенностей современного искусства. Все творчество сосредоточивается в области техники, и миллионы технических средств выступают свидетельством этого творческого размаха, намного более поразительного, чем все то, что смог произвести художник. Художник уже не может оставаться творцом перед реальностью этого колоссального продуцирования вещей, материалов, товаров, потребностей, символов, выбрасываемых ежедневно техническим производством. Теперешнее искусство отражение технической реальности" [284]. * * * Рассуждения о роли техники в современном мире, ее влиянии на формирование и становление мировосприятия человека высказывались многими западными философами на протяжении всего XX столетия. Так, провозвестник грядущих социальных катастроф О. Шпенглер писал в свойственном ему провиденциальном ключе: "Ради машины ценной становится и человеческая жизнь. "Труд" делается великим словом в этических размышлениях. В XVIII веке во всех языках он утрачивает презрительный оттенок. Машина трудится и вынуждает к сотрудничеству людей. Культура взошла на такой уровень деятельности, что под нею трясется Земля. ...И машины эти делаются все более обезличенными по своему образу, становятся все аскетичнее, мистичнее, эзотеричнее. ...Машина воспринималась как что-то дьявольское, и не напрасно. В глазах верующего человека она означает ниспровержение Бога. Она с головой выдает священную каузальность человеку, и молчаливо, неодолимо, в некоем предвидящем всезнании приводится им в движение" [285]. 284 Там же. С. 52.

285 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. 231 В одной из наиболее значительных работ Шпенглера 1920–1930-х гг., "Человек и техника" (1931), на смену его концепции эквивалентных высоких культур приходит упрощенная картина всемирного развития, в которой антиномия "культура – цивилизация" снимается в интерпретации всемирной культуры исключительно как "искусственности", противоестественности. Тем самым отрицается культурно-духовное значение развития человечества.

Шпенглер одним из первых поставил вопрос о месте и роли техники в истории, об универсальном характере воздействия техники на природу и общество. Особенное значение имел тезис Шпенглера о собственных закономерностях развития техники, ее автономности, так же как и фундаментальная тенденция анализировать технику в рамках общего исторического процесса культуры [286].

Практически повсюду в философской и социологической литературе господство

техники рассматривается как непреложный знак упадка. В 1920–1928 гг. В. Зомбарт представляет свой экономико-исторический и социально-исторический анализ современного капитализма. Индустриальная экономика, связанная с техникой, обездушивает и нивелирует человека, и речь идет о том, чтобы отойти от рационального духа техники. В. Хельпах (Hellpach) исследует социальную проблему современной техники производства; он указывает на опасности групповой фабрикации; опасность состоит в том, что, "исходя из этой основы, все поступки оцениваются лишь с точки зрения выполнения обязанностей и исчезает способность к цельным действиям" [287]. Ценности личности распадаются. 286 Тавризян Г.М. Шпенглер // Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 500–501.

287 Цит. по: Хьюбер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 18. После Второй мировой войны негативное восприятие техники и последствий ее экспансии обостряется и обретает оттенок безнадежности. Так, Фр. Г. Юнгер в книге "Человек и собственность" ("Mensch und Eigentum", 1949) видит мир в неисцелимой от машин зависимости, лишенным способности к какому-либо 232 сопротивлению. Г. Марсель в статьях "Люди против человечности" ("Les hommes contre l'humain", 1951) разоблачает технический прогресс как подлинно нигилистическую силу: она наносит раны самоуважению человека, превращая его шаг за шагом в продукт распада, позволяет отчаянию завладеть самыми глубинами души. По Р. Юнгу (R. Jungk), человек – это "технически неудачная конструкция" [288].

А. Вебер, близкий идейным исканиям Шпенглера, в одной из своих поздних работ "Третий или четвертый человек" (1952) во многом подтверждает диагноз автора "Заката Европы". Согласно Веберу, Запад передал миру нечто от своей интеллектуальности, и это почти сразу же утвердилось в виде технизированного и чисто эмпирически ориентированного духовного слоя. Сегодня, по мнению Вебера, собственная интеллектуальность Запада носит преимущественно такой же характер, утратив душевно-духовную глубину. В результате – сведение к нулю влияния духовной сферы на жизнь современного общества. Практическим следствием процесса технизации и ослабления идейного влияния духовной сферы явилось установление господства чистой технократии, т.е. преобладание самой внешней (поверхностной) стороны процесса цивилизации над всей сферой культуры внутри общей сферы существования. Иначе говоря, Вебер фиксирует растущее господство аппарата технической цивилизации не только в практической области социально-структурных форм, но и в ранее идейно определяемой, а сегодня в значительной степени ставшей пустой духовной сфере, задача которой состоит в формировании характера и души человека [289]. 288 См.: Хьюбер А. Указ. соч. С. 20.

289 См.: Вебер А. Третий или четвертый человек // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1998. С. 248. Вебер отмечает, что возможность такого развития событий предсказывали и описывали с самых разных сторон как в научных исследованиях, так и в многочисленных утопических сочинениях. "Симптоматично, – пишет философ культуры, – что одна из главных целей всякой техники, требуемое и необходимое для практических целей усиление скорости процессов, становится самоцелью. Усиление скорости становится формой всех сторон существования, даже тех, которые по своей сущности и своему содержанию требуют концентрированного покоя. Мы находимся на пути преобразования и этих сторон существования. Примером может служить путешествие вокруг света за 14 дней. Требуемый и необходимый для практических целей рост господства над природой становится одновременно под очень серьезной, но ложной маской игрой и спортом (курсив мой. – Г. С.)" [290].

Результатом такой технократической гонки становится, согласно А. Веберу, преклонение перед сенсациями. Практически все в жизни общества начинает превращаться в сенсацию. Спорт, фильмы (победители конкурсов, продукция Голливуда), книги, которые популярны и выставлены в витринах центральных магазинов, путешествия и еще многое из того, что раньше относилось к элементам духовно-душевной сферы общества, сейчас переживает внутреннюю трансформацию и опустошение, подчинившись ускоряющему темпу технократической цивилизации. Досуг превращается в погоню за сенсациями, а жизнь человека реально распределяется между работой и сенсациями, которые уже "уподобились чудовищному, буйно проникающему во все растение или гигантскому колесу, в котором то, что раньше было значительным, теперь вращается разорванное на ничего не значащие отрезки" [291]. 290 Вебер А. Указ. соч. С. 248.

291 Там же. С. 249. Наука и техника естественным образом попадают в поле критики немецкого философа и культуролога Т. Лессинга, которого можно считать одним из первых представителей экологической философии. Для Лессинга наука и техника представляют собой те культурные инструменты, с помощью которых человек преобразует природу и подчиняет ее своим целям.

Наука и техника – орудия "духа" в его борьбе против "жизни", поэтому не в последнюю очередь именно они ответственны за ту трагическую ситуацию, в которой оказалось европейское общество. 234 Отправным, эмпирическим фактом для подобной критики научно-технического развития у Лессинга служит хищническое отношение современного ему индустриального общества к растительному и животному миру. Поместив между собой и природой машины, человек способен превратить природу в "громадное кладбище". Технизация разрушает и самого человека, превращая его в машиноподобное, насквозь рациональное существо, лишенное естественных желаний и инстинктов. Нужен поворот от бездумного следования по пути новоевропейской культуры, ибо порождаемый ею научно-технический прогресс может привести к самоуничтожению человека как вида. В написанных в годы "безумной" мировой войны работах Лессинга связываются в смысловом единстве гибель миллионов людей на полях сражений и уничтожение природы жерновами техники [292]. Э. Фромм выразил самое негативное отношение к феномену техники в интервью швейцарскому радио в передаче "Во имя жизни". Разъясняя термин "некрофилия", Фромм сказал, что понимает под этим термином (помимо его прямого значения) некое состояние привязанности ко всему мертвому, неживому: "Это проявляется в наклонности к разрушению живых связей, к расчленению, разъединению – или, другими словами, это ситуации, когда вместо любви к живому, мы обнаруживаем тягу к машинам и механизмам... Мы бежим от жизни. Это очень трудно объяснить кратко, почему в кибернетическом обществе механическое вытесняет живое, а вещи заменяют людей" [293]. 292 См.: Лессинг Т. Шопенгауэр, Вагнер, Ницше // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. 293 Там же. С. 236. Фромм Эрих (1900–1980) – немецко-американский философ, социолог и психолог. В 1922 г. защитил диссертацию по философии в Гейдельбергском университете, в 1923–1924 гг. прошел курс психоанализа в Психоаналитическом институте в Берлине, в начале 1930-х гг. – сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. В 1933 г. переехал в США, где работал в Институте психиатрии им. У. Уайта, преподавал в Колумбийском и Йельском университетах. В 1951–1967 гг. жил в Мексике, возглавлял Институт психоанализа при Национальном 235 университете в Мехико. В 1974 г. переселился в Швейцарию. Основные произведения: "Пути из больного общества"; "Бегство от свободы"; "Иметь или быть?"; "Душа человека"; "Психоанализ и этика"; "Анатомия человеческой деструктивности"; "Человеческая ситуация"; "Психоанализ и культура"; "The heart of Man. Its Genius for Good and Evil". N. Y., 1964; Revolution of Hope. Toward the Humanized Technology. N.Y., 1968; Greatness and Limitations of Freud's Thought. N.Y., 1980. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 471.]

Рассуждая о кризисе системы оценок в современном обществе как источнике возможного хаоса и дезинтеграции, немецкий философ и социолог культуры К. Манхейм объясняет этот кризис также развитием техники и машинного производства. По его мнению, стимулы к труду и награда за труд в доиндустриальную эпоху отличались от существующих в наше время. Престиж различных видов деятельности в обществе, в котором преобладал ручной труд, отличался от форм престижа, присущего иерархии фабричной организации. Возникли новые формы личной и коллективной ответственности. "Справедливо отмечено, – пишет Манхейм, – что наше общество еще не сравнялось с машиной. Мы успешно разработали новый тип эффективности "по Тейлору", превращающий человека в часть механического процесса и приспособляющий его привычки к интересам машины. Однако нам пока не удалось создать такие человеческие условия и социальные отношения на предприятии, которые бы удовлетворяли ценностным ожиданиям современного человека и способствовали бы формированию его личности" [294].

294 Манхейм К. Диагноз нашего времени. Очерки военного времени... С. 55. Манхейм развивает свою мысль на примере досуга. Досуг становится механизированным. Радио, патефон, кинематограф способствуют такой машинизации, оттесняя привычные способы отдыха и проведения свободного времени. Однако, при всей своей демократичности и доступности для широких масс простых людей, эти новые формы досуга пока еще не создали истинных ценностей, которые могли бы одухотворить и очеловечить время, проводимое людьми вне мастерской, фабрики или конторы. 236 Вывод, который делает Манхейм, вполне созвучен с мнением большинства европейских философов первой половины XX в.: "Машинный век оказался неспособным создать адекватные новые ценности, которые могли бы сформировать процесс труда и досуга и примирить между собой два различных набора противоположных идеалов, которые из-за своего антагонизма способствуют дезинтеграции человеческой личности" [295].

Однако мыслитель склонен надеяться на позитивные изменения в техническом развитии и его влиянии на жизнь общества. Он полагает, что наука и техника,

включая социальную технику, развиваются по восходящей линии. Они постоянно совершенствуются, полагает Манхейм, исправляя свои ошибки, расширяя сферу своего знания и обновляя свои предположения. 5.4. Социальные последствия технологической экспансии и их оценка в философской и социологической литературе

Один из наиболее радикальных подходов к анализу технологического, индустриального, массового общества представлен в работе Герберта Маркузе "Одномерный человек" [296]. Эта работа продолжает критическую линию в оценке перспектив технологического развития на Западе. Основные положения книги обращают читателя к тоталитарному характеру массового общества и рассмотрению новой, специфической формы отчуждения, результатом которой стало появление одномерного мышления, одномерного человека. 295 Там же. 296 Marcuse G. One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society. L., 1964. 237 Маркузе Герберт (1898-1978) - немецко-американский философ и социолог, один из представителей франкфуртской школы первого поколения. Изучал философию во Оренбургском университете у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. В 1932 г. под руководством Хайдеггера подготовил к защите научную работу о Гегеле. Наряду с Т. Адорно и М. Хоркхаймером - один из основателей франкфуртского института социальных исследований. В 1933 г. - эмиграция из Германии. С 1934 г. - сотрудник Института социальных исследований в Нью-Йорке. В годы Второй мировой войны (1939- 1945) работал в информационных органах американской разведки, выступал с антифашистскими статьями. В 1950-х гг. "эксперт" Русского института при Колумбийском университете и Русского центра при Гарвардском университете. В 1954-1964 гг. профессор философии и политологии в Бостоне. С 1965 г. - профессор политических наук в университете Сан-Диего (Калифорния). В 1960-е-начале 1970-х гг. принимал деятельное участие в антиавторитарном студенческом движении, став важнейшим идеологом "молодежной революции". [Современная западная философия. Словарь. М., 2000. С. 245.]

Согласно Маркузе, в современном обществе технический аппарат производства функционирует не как простая сумма инструментов, которые могут быть изолированы от вызванных ими социальных и политических последствий, но скорее как система, которая однозначно определяет продукт этого производственного аппарата, а также действия по его обслуживанию и развитию. Механизированное и стандартизированное производство, требования его функционирования порождают соответствующие экономические и политические ограничения на труд, досуг, в сфере материальной и интеллектуальной культуры. В соответствии с тем, как общество организует свою технологическую базу, оно становится или не становится тоталитарным. "Тоталитарными, - пишет Г. Маркузе, - являются не только специфические формы правительства или стоящие у власти партии, но также и специфическая система производства и распределения, которая вполне совместима с "плюрализмом" партий, газет, "уравновешивающих сил"" [297]. 238 Политические силы, считает Маркузе, утверждают себя через власть над техническим прогрессом и технической организацией аппарата управления. Правительство государств такого (индустриального, информационного) типа только тогда могут защитить и утвердить себя, когда они в состоянии мобилизовать, организовать и использовать технические, научные и производственные возможности цивилизации. Технический производственный аппарат имеет тенденцию стать тоталитарным в такой степени, чтобы определять не только социально необходимые профессии, умения и установки, но и индивидуальные потребности и ожидания. "Все это делает технику, - заключает Маркузе, - наиболее эффективным политическим инструментом в любом обществе, в основе которого лежит механизированное и стандартизированное производство" [298].

Массовое общество требует всецело подчиненного индивида и само формирует его. Научное управление и организация создают предпосылки автоматической идентичности, когда, согласно Маркузе, индивид начинает идентифицировать себя с существованием, которое навязывается ему, и находит в этом источник своего развития и удовлетворения. "Эта идентичность, - пишет Маркузе, - является не иллюзией, а реальностью. Тем не менее эта реальность составляет более прогрессивную форму отчуждения. Оно становится полностью объективным: отчужденный субъект наслаждается своим отчуждением" [299]. 297 Цит. по: Полякова Н.Л. Человек и техника: социальный контекст существования человека в концепциях информационного общества 80-х годов (обзор) // философское понимание человека. Вып. 1, М., 1989. С. 3. 296 Там же.

299 Там же. СП. Таким образом, технологический прогресс не только не оправдал надежд на преодоление кризисной ситуации, но даже усугубил состояние отчуждения и "потерянности". "Омассовленный" человек находит

удовлетворение в своем настоящем, привыкает к нему, и болезнь становится хронической. Появляется одномерность, которая существует везде и во многих формах. Одномерное поведение и мышление характеризуются тем, что все идеи, чувства и мысли покидают область рассуждения и действия и сводятся к терминам реальности. То же самое происходит и с ценностями. 239 Маркузе критически оценивает складывающуюся ситуацию в обществе господствующей технологии, предсказывая негативные перспективы его развития. Он призывает к бунту, так как уверен, что человек все еще способен изменить социальные и экономические структуры. Индивидуальная свобода должна означать восстановление самостоятельного мышления и автономии личности. Возможности изменения общества Маркузе связывает с искусством и сохранением межличностных отношений: "Образы и ценности будущего свободного общества должны уже быть не внутри несвободного общества, но только в межличностных отношениях" [300].

Работы Маркузе оказали значительное влияние на развитие западной социологической мысли. Центральной идеей книги одного из идеологов "контркультуры" Т. Роззак "Личность - планета" является восстановление прав личности перед лицом гигантизма современной цивилизации, ее политических и социальных институтов, индустриального развития и урбанистических структур. "Поиски реализации личности являются как бы "петлей обратной связи", восстанавливающей человеческий масштаб вещей. Спасая себя, - пишет Роззак, люди утверждают человеческое измерение. Утверждая это измерение, они подрывают существующую систему, ее гигантизм. Подрывая гигантизм, они спасают планету" [301]. 300 Полякова Н.Л. Указ. соч. С. 27.

301 Там же. С. 167. В 1980 г. выходит работа американского социолога А. Тоффлера, посвященная так называемому обществу "третьей волны" ("Третья волна"). В яркой, образной и критической форме американский социолог показывает обострение социальных противоречий научно-технической революции.

Тоффлер Алвин (р. 1928) - американский социолог и публицист-футуролог, автор одного из вариантов концепции постиндустриального общества. Наблюдая упадок старых и возникновение новых отраслей производства, Тоффлер предложил картину возможных трансформаций социальной и технологической реальностей, названных им "третьей волной". Он видит непосредственную связь в изменении образа техники и образа жизни, ее ценностей: техника обуславливает тип общества и тип культуры, причем это влияние имеет волнообразный характер. До- и постиндустриальные волны в развитии техники и ее влиянии на общество описываются Тоффлером как "симметрично" разбегающиеся: если первая, аграрная "волна", шедшая почти 10 тысяч лет, выплеснула индустриально-заводской, массовый тип культуры и общества, то "третья волна" уносит человечество от него в бесконечность технологического творчества индивидуумов. Однако центр этой картины "трех волн" в развитии технических цивилизаций образует именно индустриальное производство - силовая техника "второй волны", проекция сенсорно-моторной деятельности человека. Тоффлер подчеркивает отсутствие подобной техносферы до промышленной революции и отличие новых технологий конца XX в. от техники индустриализма, экономические системы и социальные институты которого ныне начинают накрывать "третья волна". Последняя вызвана повсеместным распространением компьютеров, турбореактивной авиации, противозачаточных пиллюль и многого другого, что формирует новую цивилизацию - новые виды семьи, стили работы, любви и жизни, новые формы экономики, политики и досуга, фрагментарно уже присутствующие в нашей повседневности. В этих фрагментах новой цивилизации исчезает раздробленность труда на отдельные монотонные задачи, порожденная технологией индустриального типа. Индустриализм, по Тоффлеру, это целая цивилизация со своим стилем техники, ей соответствует особая гносеология, особый образ жизни. Индустриализм характеризуется централизацией, гигантизмом и единообразием (массовидностью), сопровождающимися угнетением, убожеством и экологическим упадком. Преодоление этих пороков индустриального мира Тоффлер считает возможным в будущем. Символы "третьей волны" - целостность и индивидуализированность, а также человекосоразмерная и чистая технология. Новые технологии вытесняют характерную для индустриализма парадигму господства над природой. Происходит интеллектуализация производства; рыночнообразие становится столь же дешевым, сколь и единообразием; сегментация рынка формирует новые хозяйственные ценности, изменяется характер труда, переосмысливаются понятия "рабочее место", "занятость", "безработица" и т.п. Мир перестает казаться машиной, он заполняется инновациями, для восприятия которых необходимо постоянное развитие познавательных способностей. В новом мире, 241 считает Тоффлер, рациональных норм для организации общества и экономики уже недостаточно. В будущем необходим

отказ от утилитарного понимания производства, создание ценностей за пределами рынка, распространение неприбыльных организаций в сфере гуманитарного развития. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 413.]

Все многообразие технических достижений, которые реализовывались в истории цивилизации, американский социолог представляет в виде трех технологических волн, которые радикально повлияли не только на облик экономики, но и на культуру общества, его ценности: первая волна была связана с возникновением аграрного хозяйства. Аграрное общество использовало примитивные технологии, основанные на обыденном опыте, передававшемся из поколения в поколение. Доминирующим в них было применение ручного труда; хозяйственная деятельность людей представляла собой земледелие, скотоводство, рыболовство, примитивное ремесло. Вторая волна – это комплекс технологий, обеспечивающих массовое, стандартное производство, характерное для индустриального мира, подобного огромной машине. Это индустриальное общество, для которого, по мнению Тоффлера, характерны централизм, гигантизм, единообразие в труде и жизни, массовая культура, низкий уровень духовных ценностей, угнетение людей, разрушение природы.

"Индустриальное общество терпит крах, и симптомы этого краха мы видим повсюду. Университеты, затронутые финансовым кризисом, традиционная система высшего образования не могут более отвечать тем требованиям, которые предъявляются им. Банкротство или близкое к банкротству состояние множества компаний свидетельствует о том, что существующая финансово-экономическая система не в состоянии справляться с быстрыми и неопределенными изменениями. Упадок переживают не только системы образования и здравоохранения, в кризисе транспортная система и т.д. Все это является, – пишет Тоффлер, свидетельством кризиса, в который современное общество привела технологическая экспансия" [302].

302 Полякова Н.Л. Указ. соч. С. 28. 242 Тоффлер утверждает невозможность устранения нежелательных в социальном плане последствий НТР в пределах индустриальной, технологической цивилизации и провозглашает близость супериндустриального общества. Предполагается, что из тупика технологической эры человечество может вывести новый супериндустриальный порядок, который уже начинает складываться. Прежде всего этот порядок появляется с изменением характера труда. Рутинная, повторяющаяся, монотонная, дегуманизованная работа с течением времени перестает быть эффективной, уходит в прошлое. Она уже отжила свой век в технологически развитых странах. Распространение сферы "третьей волны" предполагает совершенно иной тип труда.

Супериндустриальный тип труда базируется на развитой технологии, умении и квалификации, в основе которых лежит серьезное, систематическое обучение, пройденное до начала работы, и умение манипулировать символами, которое требуется в исследовательской деятельности, конструировании, программировании. Этот труд предполагает трехуровневое образование: профессиональное обучение; формальное обучение (колледж, школа); культурное образование – это образование должно стать базовым и научить человека адекватно функционировать в его социальном и культурном окружении [303].

303 Там же. С. 146 При супериндустриальной экономике, согласно Тоффлеру, существует потребность только в высококвалифицированных интеллектуальных рабочих. Для того чтобы получить удовольствие от условий труда, от каждого потребуется изменение в организации не только производства, но и образования и социализации как таковой. До известной степени наличная классовая структура будет сжата, почти каждый станет профессионалом или управляющим в рамках полностью кооперированной структуры: "Новая технология ведет нас не к роботизированному, стандартизованному обществу, а к самым дифференцированным структурам, когда-либо наблюдавшимся в истории, каждая из которых продуцирует свою собственную подсистему ценностей..."

Перекрещиваясь, вступая в конфликт, а иногда и поддерживая друг друга, эти субкультуры создают громадные трудности выбора для корпораций, оказывают большое давление на интеграцию личностей и т.д." [304].

304 Полякова Н.А. Указ. соч. С. 101. Путь перехода к обществу "третьей волны" связывается с гуманизацией всех сфер жизни современного человека на основе повсеместного внедрения новейшей компьютерной техники, которая позволит перейти от стандартизованного массового обслуживания к максимально индивидуальному.

Согласно Тоффлеру, возможное будущее общества определяется процессами децентрализации, регионализации, разукрупнения экономических и социальных структур, изменения самого характера труда в направлении его интеллектуализации и гуманизации, демократизации экономической и социальной жизни.

Таким образом, последствия технологического развития цивилизации вызвали

серьезное обсуждение в философской, социологической, экономической и политической литературе. Глобальные кризисы, и прежде всего экологический, поставили под угрозу само существование человечества. Многих тревожат изменения, происходящие в социально-психологической, культурной, ценностной сферах. Все это создало почву для усиления критики в адрес концепции технологического развития во второй половине XX в. Все настоятельнее звучат мотивы опасения за будущие судьбы человечества, призывы к отказу от технократической модели общества.

Вместе с тем, как было показано, намечаются новые подходы к пониманию роли и значения техники в жизни общества, рассматриваются возможности появления новых современных технологий, безопасных как в экологическом, так и в социальном отношении. Эти мотивы только начинают возникать и звучат еще неясно, однако все чаще мыслители XX в. обращаются к проблеме будущего, с надеждой и тревогой пытаются разглядеть его черты. 244 ЧАСТЬ II Проблема кризиса европейской культуры и русская философская традиция Глава 1 Эсхатология и утопия в русской философской мысли конца XIX- начала XX вв. Россия не в меньшей степени, нежели Западная Европа, переживала в первой трети XX в. острые кризисные события (русско-японская война, первая русская революция, Первая мировая война, события октября 1917 г. и пр.). Череда социальных катастроф первых десятилетий века, перешедших в эпоху "социализма", обусловила стремительное нарастание кризисного сознания в российском обществе и соответственно всплеск интереса к эсхатологическим, "конечным" проблемам. В этой связи тема кризиса западной культуры становится одной из центральных в сочинениях русских мыслителей этого периода. С большой вероятностью можно утверждать, что все русские мыслители в той или иной степени обращались к проблеме социокультурного кризиса. При этом для работ русских мыслителей свойственны определенные тенденции в оценке кризиса, особенности восприятия и подхода к рассмотрению проблемы, обусловленные собственно российскими реалиями.

Русские философы размышляют о причинах, природе и последствиях социокультурного кризиса на Западе, о взаимовлиянии кризиса европейской культуры и аналогичных процессов начала XX в. в России. Кризис европейской культуры рассматривается в работах русских мыслителей и как самостоятельное явление, и как источник влияния на культурную и социальную ситуацию в России. При всей самобытности русская культура столетиями ориентировалась на европейскую культуру. Обращаясь к теме кризиса, русские мыслители говорят о судьбе и 246 предназначении России, предлагают пути преодоления кризиса, рисуют возможные перспективы. При всей эсхатологичности, апокалиптической обостренности отечественной философской мысли в произведениях русских мыслителей неизменно звучит тема духовного возрождения, религиозного и культурного преображения, воскрешения. Этот настрой, столь характерный для русской души, русского характера, делает философские произведения того периода необычайно современными и особенно привлекательными для российского читателя в нынешней кризисной исторической ситуации.

При всем разнообразии подходов в оценке социокультурного кризиса русских мыслителей объединяют общие философские корни, религия, национальные и культурные традиции, что в целом позволяет выделить их работы как единое обособленное направление в философии кризиса, так сказать, русскую составляющую философии кризиса. Еще 10-15 лет назад в отечественной философии эта тематика обозначалась как кризис "буржуазной", "западной" цивилизации и культуры. Явно или неявно предполагалось, что кризис обошел стороной нашу страну, что он порожден прежде всего природой западного капиталистического общества. Между тем "переоткрытие" в последнее десятилетие русского философского наследия, а также переосмысление отечественной истории советского периода ставят под вопрос это представление. Острое кризисное мировосприятие, ожидание грядущих катастроф было характерно для русской философской традиции, в том числе и для русской дореволюционной философской и социальной мысли. Установление же в СССР в 1930-1940-е гг. жесткого тоталитарного режима многие мыслители самых различных направлений трактовали как наглядный кризис радикальных социалистических и коммунистических идей или даже как своего рода апокалипсис вековой российской истории.

Известно, сколь глубоки корни эсхатологической, апокалиптической проблематики не только в русской, но и мировой философии. Для философских сочинений начала XX в. в целом характерно ощущение кризиса, конца исторической эпохи, кру-

24 7

шения кумиров и надежд. Философские работы, ставившие или уточнявшие в том или ином отношении диагноз кризиса (в условиях нарастающего пессимизма, ожидания грядущих катастроф), неизменно пользовались повышенным вниманием

читающей публики, нередко приобретая значение общественного события. Именно так были восприняты произведения Вл. Соловьева, О. Шпенглера, Н. Бердяева, Х. Ортеги-и-Гассета, К. Ясперса, Р. Гвардини, В. Розанова и других мыслителей.

Вместе с тем важно отметить, что рассмотрение кризиса культуры в отечественной философской среде отличается заметными особенностями. Многие в построениях русских философов исходило из их общей антизападной установки. Поэтому некоторые из них возводили грехи западной цивилизации ко временам ее отпадения от истинной веры, другие связывали их с мировоззренческими переломами эпохи Возрождения и Реформации, третьи винили во всем буржуазные революции и преобразования, выпустившие на волю дух мещанства, торгашества и индустриализма. 1.1. Эсхатологизм русской философской мысли

Русскую философскую мысль всегда отличало внимание к социальной проблематике и историософии. "Русская мысль сплошь и рядом историософична, отмечал В. Зеньковский, - она постоянно обращена к вопросам о смысле истории, конце истории и т.п. Эсхатологические концепции XVI в. перекликаются с утопиями XIX в., с историософскими размышлениями самых различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей "русской души" [1].

1 Зеньковский В.В. История философии. Л., 1991. Т. 1.4. 1. С. 16-17. 248 в начале века Н. Бердяев писал, что русская мысль более всего занята проблемами философии истории: на построениях философии истории формировалось национальное сознание русского человека, в центре духовных интересов были споры славянофилов и западников о России и Европе, Востоке и Западе. Построение религиозной философии истории есть, по мнению Бердяева, призвание русской философской мысли: "Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически. В этом отличие ее от мысли Запада. Но это и придает ей прежде всего характер религиозной философии истории" [2].

2 Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 4. Действительно, кризисное мироощущение, предчувствие конца эпохи пронизывают русскую культуру середины XIX - первой четверти XX в. К так называемой религиозно-эсхатологической проблематике обращались в своем творчестве Н. Федоров, Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, Г. Федотов, В. Розанов и др. Эта тема присутствует не только в философской, но и в художественной литературе, а также в других видах искусства.

В русской религиозной философии рубежа веков тема кризиса рассматривалась в широком диапазоне - от утопических теорий, достаточно оптимистических проектов будущего (например, у Н. Федорова и у его последователей-космистов, в "теократической утопии" Вл. Соловьева и т.д.) до явного катастрофизма (проблемы духовного вырождения, конца культуры и цивилизации, трагической судьбы России, смысла революции как исторической катастрофы и т.п.).

Корни эсхатологического восприятия истории уходят далеко в глубь веков. Человечество всегда проявляет интерес к апокалиптике, сталкиваясь со сложными социальными проблемами: катаклизмами, бунтами, государственными переворотами, войнами, эпидемиями - всем тем, что заставляет поднимать вопрос о смысле и конце истории. Разумеется, эсхатологическая проблематика претерпевает определенную трансформацию в 249 разные периоды человеческой истории. И тем не менее она с неизменной устойчивостью всплывает в самых разных ситуациях. В чем же нужно искать причины и специфику русской эсхатологической мысли?

С. Булгаков в работе "Апокалиптика и социализм" отмечает, что "особый интерес к апокалиптике проявляется в нашу эпоху, в сознании которой так неотступно встает проблема о смысле истории, цели ее и исходе, которая охвачена трепетным чувством какого-то стремительного, неудержимого, неизбежного даже движения вперед, смутным ощущением исторического прорастания. Это разлито в нашей духовной атмосфере" [3].

3 Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 377. Булгаков Сергей Николаевич (1871-1944) - философ и богослов, экономист, публицист, общественный деятель. Особое направление в творчестве Булгакова составляет тема России, разрешаемая, вслед за Достоевским и Соловьевым, на путях христианской историософии. Мысль Булгакова тесно слита с судьбой страны, и вслед за трагическими перипетиями этой судьбы, его взгляды сильно меняются. Начало Первой мировой войны отмечено славянофильскими статьями, полными веры во всемирное призвание и великое будущее державы. Но уже вскоре, в диалогах "На пиру Богов" и других текстах революционного периода, судьба России рисуется в ключе апокалиптики и

тревожной непредсказуемости, с отказом от всяких рецептов и прогнозов. Учение Булгакова прошло в своем развитии два этапа: философский (до изгнания с родины) и богословский, которые, разнясь по форме и отчасти по источникам, влияниям, вместе с тем прочно связаны единством тематики. На всем своем пути – это учение о Софии и Богочеловечестве, христианское учение о мире и его истории как воссоединении с Богом. Важнейший движущий мотив учения – оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности его бытия. [См.: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. с. 74–78.]

Булгаков характеризует свою эпоху как "жгучую и тревожную современность". Чтобы разобраться в биении ее пульса, с его точки зрения, следует обратиться за помощью к религиозно-историческим интуициям, которые позволяют более чутко, чем позитивные исторические исследования, уловить смысл времён. Прежде всего, речь идет об апокалиптике, которая может быть своего рода метафизическим зеркалом эпохи, средством духовного ориентирования в ней. В широком понимании апокалиптика – это лишь "откровения", касающиеся истории и последних судеб мира, эсхатологии. Булгаков рассуждает о проблемах философии истории и теории социального прогресса, обращая внимание на возможность двойной ориентации в истории. "В одном случае, – пишет мыслитель, – история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, – условно назовем это рассмотрение хилиастическим (хилиазм – тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории)" [4].

Хилиастическому [5] пониманию истории Булгаков противопоставляет эсхатологическое мировосприятие. Эсхатология с ее проблемами, "проклятыми вопросами" неискоренима в человеческом сознании: "Дитя двух миров, человек может забыть о своем происхождении и утратить живое чувство связи с иным миром, лишиться переживания запредельного наряду с переживанием имманентного, но он не может не знать о предстоящем ему уходе из этого мира" [6]. Эсхатологические представления тесно связаны с общим метафизическим учением о Боге и мире. Эсхатология пронизывает большинство религиозных учений: "В 251 эсхатологии человечество усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель. Мир созревает для своего преобразования творческой силой Божества, и это сверхприродное, чудесное вмешательство deus ex machina в представлениях человечества, которое своими силами делает свою историю, чувствуя себя прочно устроившимся на этой земле, неизбежно получает характер мировой катастрофы" [7]. Эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм. По мысли Булгакова, перед лицом вечности меняются и даже переоцениваются все исторические ценности. 4 Там же. С. 390.

5 Хилиазм – от греч. "тысяча", миллениаризм – от лат. "тысяча" – вера в "тысячелетнее царство Бога и праведников на земле", т.е. в историческое воплощение мистически понятого идеала справедливости. Основывалась на пророчестве Апокалипсиса, в котором, как и во всем хилиазме, содержался мотив компенсации общественной неправды, характерное уже для ветхозаветных пророков умозаключение от невыносимости настоящего к возмещению крови и слез в будущем; притом эта компенсация должна произойти не вне человеческой истории (в "царствии небесном"), а во внутри ее, ибо иначе история потеряла бы для жаждущих возмездия приверженцев хилиазма свой смысл. Хилиазм был осужден христианской церковью (255). В Новое время хилиазм во многом замещается в своих функциях социальной утопией. [См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983 с. 755.]

6 Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 390. Другой русский религиозный мыслитель, последователь и ученик Вл. Соловьева, князь Е. Трубецкой обращается к закономерности эсхатологического мировосприятия, его укорененности в истории христианства. В работе "Смысл жизни" (1918) Трубецкой размышляет об эсхатологических параллелях Евангелия и современности. На пике социального и духовного напряжения, которые захватили русское общество в конце второго десятилетия XX в., мыслитель обнаруживает, что налицо все указанные Евангелием признаки близости конца вселенной. Однако философ не торопится с "последними" выводами, поскольку те явления, которые воспринимаются как "знаки", "символы" конца истории, "конца света", случаются и повторяются, по мысли Трубецкого, во все дни великих мировых потрясений и кризисов: "Не в первый раз мир обгагрется кровью, и не в первый раз из войны рождается смута и голод; также и гонение против Церкви, начавшееся на наших глазах, – не только не первое, но и далеко не самое беспощадное" [8]. 7 Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 390–391.

8 Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1995. С. 279. Трубецкой вспоминает кризисные периоды христианской истории, ее катастрофические эпохи, которые сопровождалась трагическими событиями,

неизменно вызывавшими в христианском обществе эсхатологические предчувствия. Последние были сопоставимы с пророчествами Евангелия и пугали реальной близостью конца истории (крушение Римской империи; 252 войны эпохи средневековья; войны Реформации; наконец, обострение эсхатологических настроений в России, связанное с царствованием Петра I, многочисленные войны, гонения против раскольников; следующая волна ожидания конца – наполеоновские войны и т.д.).

Согласно Трубецкому, мировые катастрофы – явление повторяемое в истории. "При каждом повторении они становятся глубже и шире, распространяются на все большую и большую область земной поверхности. Мы не знаем и знать не можем, – пишет философ, – сколько раз суждено повторяться в мире катастрофическим явлениям войны, смуты, голода и гонения, как часты и как сильны будут в будущем землетрясения, которых также бывает много во все века. Но, как бы часто ни повторялись все эти ужасы, – безусловный смысл их всегда один и тот же. Они всегда означают не только близость конца, но и действительное его приближение. Ошибка начинается только с того момента, когда мы начинаем мерить эту близость нашим человеческим аршином, т.е. днями и годами в буквальном смысле и в особенности – определенными датами" [9].

9 Трубецкой Е.Н. указ. Соч. С. 280. В 1930-е гг., осознавая весь трагизм последствий Первой мировой войны, Октябрьской революции, политических и социальных процессов в России и в Европе, находившийся в эмиграции Д. Мережковский также обращается к теме эсхатологии истории и видит в тяготении к эсхатологическому мировосприятию проявление именно русской ментальности и, как следствие, особенность русской литературы и философии. В своей эпохальной работе "Атлантида – Европа" Мережковский пишет: "Чтобы понять, что "конец света" есть видение русское, вспомним, что вся наша литература – от Чаадаева, который всю жизнь молился в смертном страхе за Россию и Европу вместе: "да придет царствие Твое", и Гоголя, который сошел с ума и умер от этого страха, через Достоевского, "человека из Апокалипсиса", до Вл. Соловьева с повестью его о "кончине мира" и Розанова с его "Апокалипсисом наших дней" – вся русская литература, 253 душа России, есть эсхатология – религия Конца. Как будто прославленная сейчас в Европе, все еще остается она неизвестной в этом, главном. "Делают из этого забаву... Но когда сбудется – вот уже сбывается, тогда узнают, что среди них был пророк"" [10].

Мережковский определяет эсхатологию как метод религиозно-исторического познания, не менее точный, чем все научные методы: "Чтобы понять середину всемирную историю, надо видеть ее начало и конец; чтобы понять смысл пути, надо видеть, откуда и куда он ведет. Первое знание, данное человеку: "я", бытие внутреннего мира, личности – психология, в самом широком смысле; второе знание: "не я", бытие внешнего мира – космология; третье: конец "я" и "не я" – эсхатология. Все эти три знания одинаково точны, но не одинаково легки: самое легкое – первое, третье самое трудное. Вся культура, или, вернее, "цивилизация", движется в среднем – в космологии; вся религия – в крайнем – в эсхатологии" [11]. Далее Мережковский приводит такое сравнение:

"Если бы физическое тело двигалось от земли к луне, то достигло бы точки в пространстве, где кончается земное притяжение, начинается – лунное: так человечество, двигаясь от начала мира к его концу, достигает точки во времени, где кончается История, начинается Эсхатология" [12] (курсив мой. Т.С.).

Между тем утопическое мировосприятие, утопизм как выражение утопического сознания также характерны для русской философской традиции. И хотя мы не находим в ней таких образцов утопии, как "Республика" Платона или "Утопия" Т. Мора, утопические идеи и устремления встречаются у многих русских философов. Русская утопия редко представлена в отдельных произведениях, но ее идеи и мотивы можно встретить и в фантастических рассказах, и в социальных романах, и в публицистике, и, наконец, в собственно философских сочинениях. 254 При этом, согласно Е. Чертковой: "Утопизм русской философии значительно отличается от западноевропейского, под влиянием которого он начал формироваться. Так, например, для России нехарактерны специальные труды собственно утопической направленности. Утопическое сознание в России рассредоточено в произведениях самого разного жанра. В то же время можно отметить и черты, общие всякому утопическому сознанию, что роднит русский утопизм с западноевропейским: осмысление социального идеала, социальная критика, предвосхищение будущего общества, идея абсолютного преобразования действительности. Однако между западноевропейским и русским утопизмом есть и существенные различия, вытекающие из специфики русской философской мысли, которую А.Ф. Лосев определил как борьбу с между западноевропейским абстрактным "рацио" и восточно-христианским конкретным богочеловеческим

"логосом". (Русская философия: Очерки истории. М., 1991. С. 73.) и если для западноевропейского утопизма преобладающей темой является поиск путей рационалистического переустройства общества в соответствии с принципами разума, то для русского утопизма – преобразование общества в соответствии с законами социальной правды как единства истины и справедливости, в соответствии с духом Евангелия" [13].

Если западный утопизм развивался от религиозного мирозерцания через рационалистическую философию к утопии, апеллирующей к науке, то русский утопизм, также имея религиозный источник, проделал иной путь: от православия через заимствованные с Запада идеи рационализма и просвещения к религиозной философии, которая критикует утопии как неадекватные формы решения религиозных проблем. В отличие от западной философии с ее антропоцентризмом и связанное с этим доминирование моральных, социальных и историософских проблем, обращение к вопросам о смысле истории, ее цели и т.п. [14] 10 Мережковкии Д.С. Атлантида-Европа: Тайна Запада. М., 1992. С. 22

11 Там же. С. 24.

12 Там же. С. 157.

13 Черткова Е. Утопизм // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 528.

14 Там же. С. 531. 255 Предваряя рассмотрение концепций и подходов к пониманию природы социокультурного кризиса в философии Русского религиозного ренессанса первой трети XX столетия, следует обратиться к наиболее значимым и определяющим теориям, представляющим как бы идейный фундамент для анализа грядущих кризисных ситуаций. К ним относятся утопические концепции Н. Федорова и Вл. Соловьева, которые в полной мере знаменуют расцвет и угасание утопического мировосприятия в русской философской мысли, а также культурфилософские и историософские работы Н. Данилевского и К. Леонтьева, во многом предвосхитившие грядущий подъем философии кризиса на Западе. 1.2. Владимир Соловьев: теократическая утопия Историческая тема занимала важное место в творчестве выдающегося русского философа Вл. С. Соловьева. В ранних работах он представляет образ истории как результат действия "трех сил", взаимодействия "трех исторических миров", "трех культур" – "мусульманского Востока", "западной цивилизации и Славянского мира". Противостоящие друг другу западная цивилизация и мир ислама рассматриваются как уже проявившие свои возможности в истории, достигшие крайней точки развития и переживающие кризис. Будущий прогресс человечества, согласно раннему Соловьеву, зависит от того, смогут ли Россия и славянство стать "третьей силой", примирить эти противоположности и тем самым восстановить "положительное единство" исторического развития [15].

15 См.: Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994. С. 157-161. Соловьев Владимир Сергеевич (1853-1900) – философ, поэт, публицист. Сын крупнейшего русского историка СМ. Соловьева. Окончил историко-филологический факультет Московского университета. Защитил в 1874 г. магистерскую диссертацию, в 1880 г. – докторскую диссертацию.

Академическая карьера Вл. Соловьева прервалась в 1881 г. после его публичного призыва к царю сохранить жизнь народовольцам, организаторам покушения на Алек256 сандра II. В 1880-е гг. выступал за воссоединение церковью, мечтая о восстановлении христианского мира. В последние годы жизни философ развивает систему религиозной этики ("Оправдание добра", 1897), разрабатывает проблемы теории познания ("Теоретическая философия", 1899) и истории философии ("Жизненная драма Платона", 1898 и др.). Вл. Соловьев – основоположник российской метафизики всеединства, оказавший огромное влияние на всю последующую религиозно-философскую мысль России.

Находясь под влиянием славянофилов, Соловьев в своем выступлении в Обществе любителей российской словесности (1877) критически оценивает состояние современного западного общества: "Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве, – вот последнее слово западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству, обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития... но без внутреннего органического единства, они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом" [16]. Такая оценка характерна для раннего периода творчества Соловьева, позже он следует идее человечества как "единого организма". В этом контексте, когда в 1890-е гг. Соловьев пишет о "мнимом прогрессе", "получившем значение в Европе", то речь идет уже не столько о кризисе Запада, сколько о кризисной тенденции самой человеческой истории.

16 Соловьев ВС. Три силы // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М. 1989. Т. 1. С. 28. В 1880-е гг. Соловьев обращается к построению теократической утопии.

"Свободная вселенская теократия" мыслилась Соловьевым как идеальная форма организации общественной и государственной жизни человечества и должна была представлять собой гармоническое единство власти церковной (первосвященник), основанной на "вере и благочестии", государственной (монарх), хранящей "закон и справедливость" и пророческой, гарантирующей неоскудение духовных сил общества, его верность началам "свободы и любви". Обществу "свободной теократии" Соловьева - образ "христианского государства", "высшее благо и истинная цель которого заключается в совершенной взаимности богочеловеческого соединения - не в полноте власти, а в полноте любви" [17].

Согласно Соловьеву, исторический процесс есть продолжение процессов природных, человеческое царство - результат постепенной и длительной эволюции природного мира. Точно так же как развитие природы приводит к рождению "человека натурального", физического, исторический процесс подготавливает рождение "человека духовного". Поэтому история имеет определенную направленность, цель: история ведет к торжеству добра, т.е. к "воплощению Божественной идеи" в мире. Таким воплощением является объединение всего человечества в единый духовный союз - Вселенскую церковь. Вл. Соловьев считает, что в объединении человечества именно славянство и русский народ должны сыграть великую историческую роль. Россия, не являясь ни Востоком, ни Западом, но включая в себя и восточные и западные элементы, может стать той духовной силою, которая объединит человечество. Способствует этому и православие, которое еще Чаадаев характеризовал как "духовную" форму христианства (в отличие от "политического католичества"). Именно на почве православия христианские церкви объединятся в единую Вселенскую церковь. Церковь как таковая не будет вмешиваться в экономические, государственные дела, но она даст высшую цель их деятельности.

Такая всечеловеческая, целостная жизнь будет "свободна от всякой исключительности, всякой национальной однородности" [18]. Она не будет ничего исключать, но в своей целостности диалектически совместит высшую ступень единства с полнейшим развитием множественности. Эти идеи Вл. Соловьева, положенные в основание его "теократической утопии", говорят о глубокой и искренней вере философа в "спасение" человечества [19]. 17 Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., 1911. Т. 4. С. 633.

18 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 176.

19 См.: Волкогонова О.Д. Русская религиозно-идеалистическая философия XIX-нач. XX в. М., 1992. С. 64-67. 258 Развитие историософских взглядов Вл. Соловьева прошло несколько этапов. В последние годы жизни он отказывается от проекта теократического государства. Его взгляд на философию истории становится эсхатологическим. Устами одного из участников "Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории" Соловьев утверждает, что "прогресс... есть всегда симптом конца" [20], приближение развязки. Эта развязка связана с внешним торжеством сил зла, когда за всеми материальными, экономическими, социальными достижениями человечество перестает видеть и ощущать свою духовную сущность, роднящую его с Богом. Соловьев оптимист и пессимист одновременно: предрекая воцарение Антихриста в мире - он пессимист, считавший, что зло не может быть побеждено добром в этом мире. Зло так же необходимо в мироздании, как и светлые, добрые, софийные силы, исчезнуть оно не может. Но Соловьев и оптимист: он вдохновенно описывает крушение царства Антихриста и безоговорочно верит в это. Однако возможно это лишь при втором пришествии Христа, когда должен свершиться последний суд над всеми жившими на земле и сбыться библейское предсказание о конце исторической драмы человечества.

20 Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 705. Идея о неуничтожимости зла у Соловьева была тесно связана с мыслями о смерти как безусловном физическом зле, сводящем на нет все добрые помыслы и дела. В этом проявляется очевидное влияние утопического проекта "общего дела" Н. Федорова. Для Соловьева принципиальное значение имеет вера в воскресение Иисуса Христа, показывающая возможность преодоления смерти.

От идеала теократической вселенской монархии Соловьев переходит к ощущению и ожиданию всемирной катастрофы и конца истории, после которого только и наступит тысячелетнее Божье царство.

Предупредить мировую катастрофу, избежать ее, согласно мыслителю, возможно лишь "теснейшим сближением и мировым сотрудничеством всех христианских народов и государств" [21]. Несмотря на весь трагизм человеческой истории, Соловьев верит в подлинно светлое будущее. Человечество ждёт "новая земля" и "новое небо" и прийти к ним необходимо, делая все для успеха общего дела "совершенствования целого человека - внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества..." [22]. 21 Соловьев В. Указ. соч. С. 642.

22 Там же. С. 73. 1.3. Николай Федоров: критика цивилизации и культуры
Теория достижения братского состояния общества Н. Федорова [23] во многом пересекается с теократической утопией Вл. Соловьева.

23 В середине XIX столетия в России появляется уникальное направление философской мысли, впоследствии получившее название космического направления, или русского космизма. В широком смысле этого слова под космизмом вообще понимается целая область русской культуры, включающей не только философов и ученых, но и поэтов, музыкантов, художников. В этом смысле к космическому направлению в русской культуре можно отнести и Вяч. Иванова, и А. Скрябина, и Н. Рериха и т.д. В русской же философской мысли в середине XIX в. выделился крут мыслителей и деятелей науки, представлявших космическое направление русской философии. Среди них можно назвать Н.Ф. Федорова, А.В. Сухово-Кобылина, Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, В.Н. Муравьева, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, Н.Г. Холодного, В.Ф. Купревича, А.К. Машева и др. Основоположник русского космизма Федоров в своем творчестве обращается к социальной оценке современной ему эпохи и общества.

Федоров Николай Федорович (1829–1903) – мыслитель-утопист, выдвинувший проект "общего дела" человечества по воскрешению умерших, бессмертия живущих и преображения вселенной в рай, Царство Божие (во исполнение благой вести христианства). Главная тема и замысел Федорова – преодоление смерти. В ней заключено зло мира и самый факт ее бытийственности 260 свидетельство торжества слепой и враждебной силы над человечеством, неродственности и вражды между людьми. Поворот в судьбах человечества к выполнению долга по отношению к отцам-предкам, к "общему делу" воскрешения мертвых и регуляции природы обозначает собой и начало нового хода в космическом процессе, обретающим жизненосное, а не смертоносное направление, ведущее к восстановлению умершего, бывшего, а не рождению нового, чреватого смертью. [См.: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 534–537.]

Федоров – решительный и последовательный критик цивилизации и культуры. В них он усматривает лишь способ забвения смерти, забвения тем более прочного, чем дальше по дороге цивилизации и культуры (этого прогрессирующего вырождения и падения) идет человечество [24]. Мыслитель критически оценивает цивилизационную стадию существования человечества: цивилизация держится не любовью и заботой о ближнем, а страхом и насилием. Современное состояние человечества мыслитель характеризует как небратское. Согласно Федорову, в обществе XIX в. наряду с разорением природы процветает и истребление людьми друг друга. "История как факт, – пишет Федоров, – есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение через эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т.е. земли)" [25]. 24 См.: Алешин А.И. Федоров Н.Ф. // Русская философия. С. 534–537.

25 Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 521. Федоров отмечает негативные последствия цивилизации, например, все большее разделение труда делает человека "одномерным", частичным. Чем совершеннее в обществе разделение труда (прежде всего на умственный и физический), "тем менее, – считает мыслитель, – оно делается способным к просвещению, ибо просвещение, не поддерживаемое главным занятием... не обращается в исследование главного занятия человека... просвещение на досуге... не может быть плодотворным. Для рабочего, исполняющего роль руки в течение шести дней, голова точно шляпа, которую он надевает по праздникам (если он только будет ее надевать, не предпочтет ли он этой шляпе что-либо другое, разгул, например?" [26].

26 Федоров Н.Ф. Указ, соч. С. 330. 261 Федоров рисует панораму "небратского" состояния общества, в своей критике часто предвосхищая современных исследователей кризисных процессов. Он обличает нравственную ущербность современного ему общества: угождение капризам и прихотям, стремление к наживе извратили смысл, цель человеческого существования. Мыслитель не верит в индустриальный прогресс, так как критерий прогрессивного развития общества лежит для него в нравственной сфере (это характерно почти для всех мыслителей русской философской традиции). Развитие же общества, по его мнению, привело к разобщению людей, утилитарному отношению человека к человеку. Есть ли выход из этого плачевного положения? Чтобы показать возможность такого выхода, Федоров рассматривает различные типы отношения человека к истории и миру в целом. К истории и миру можно относиться объективно, т.е. рассматривать природу, общество как некую данность, которую можно изучить, исследовать, описать, отразить в формулах, законах. Человек низводится при объективном отношении к миру, с точки зрения Федорова, до рабского положения. Этот тип мирозерцания означает подчиненность существующим порядкам (природным и социальным). Именно для такого мирозерцания характерно преклонение перед

всем естественным, натурализм.

Противоположным является субъективное отношение к миру. Точкой отсчета здесь становится субъект, человек; весь мир воспринимается только через призму личности. Хотя, по мнению Федорова, подобное отношение к миру на голову выше первого, поскольку рассматривает человека как активное существо, оно страдает иллюзорностью, натяжками. Знание воспринимается здесь за конечную цель, дело заменяется культом идей, мысли придается большее значение, чем действию. Чтобы знание стало живым, оно должно быть знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть. 262 Федоров предлагает проективный тип отношения к миру, когда знание должно стать не умоглядным описанием и объяснением сущего, а проектом должного, проектом изменения мира. Таким всеобщим проектом, по его мнению, должно стать преодоление смерти – достижение бессмертия для всех живущих и воскрешение умерших [27]. Он не приемлет знание без действия, знание без действия безнравственно. Человечеству надо дать великую и абсолютно нравственную цель, которая объединила бы людей, при достижении которой они смогли бы преодолеть свое "небратское" состояние.

Философ рассуждает следующим образом: корень "небратства" состоит в замыкании каждого в самом себе, отдалении от других людей. Такая отдаленность царит не только в отношении живущих, когда каждый думает лишь о своей короткой жизни, но и по отношению к умершим, даже самым близким отцам, дедам, прадедам. Смерть – это главная трагедия человеческой истории, и примириться с ней нельзя, ей нет и не может быть нравственного оправдания. Федоров выдвигает проект активного преодоления "неправды смерти", борьбы с ней.

Проект "всеобщего дела" исполнен веры в возможность "исправления" истории и сознательной переделки жизни. Свою задачу как философа Федоров видит в том, чтобы "найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда сама собой уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни" [28].

Философия же должна стать "активным проектом долженствующего быть, проектом всеобщего дела". Одного правильного понимания жизни, считает Федоров, для ее преобразования недостаточно, следует перейти к осуществлению того, что открывается в этом понимании, действовать в соответствии с ним. Знание о мире должно быть превращено в проект лучшего мира [29]. 27 См.: Волкоконова О.Д. Русская религиозно-идеалистическая философия М., 1992. С. 43

28 Цит. по: Черткова Е. Утопизм // Русская философия... С. 531.

29 Там же. С. 532. 263 Спасение мира и человечества зависит, согласно Федорову, от самих людей. Проект "всеобщего дела" – это проект выполнения "долга к отцам предкам, воскрешения, как самой высшей и безусловно всеобщей нравственности, нравственности естественной для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой... зависит судьба человеческого рода" [30]. Дело воскрешения – это возвращение долга отцам, которые дали нам жизнь. Долг надо вернуть, т.е. вернуть им жизнь. Для Федорова недостойна жизни и свободы тот, кто не возвратил жизнь давшим ее. Причем воскрешение для него – воскрешение буквальное, физическое.

30 Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 473. Доказательством возможности такого воскрешения, наличия в человеке своеобразных ресурсов для этого являются, по мнению философа, воскрешение Иисусом Христом умершего Лазаря и воскресение самого Христа. Федоров считает, что христианство не поняло смысла этих описанных в Библии событий. Смысл учения Христа не в догматах, а в том, что Иисус Христос показал возможности человека в преодолении смерти. Разумеется, подобные выводы Федорова, критическое отношение к историческому христианству не могли не вызвать его расхождения с официальным богословием.

Для Федорова очевидна необходимость "всеобщего трудового соучастия людей" в спасении мира, преодолении смерти. В этой связи он по-своему интерпретирует некоторые сюжеты из Евангелия, в частности предупреждение о Страшном суде. Философ полагает, что официальное богословие склонно к пониманию воскрешения, которое произойдет без активного участия людей.

Федоров не отбрасывает такой традиционной трактовки евангельских предсказаний, но считает, что подобный вариант воскрешения не единственный. Более того, данный вариант является своеобразным выражением гнева Божьего на людей в том случае, если они не поймут истинного смысла учения Христа. Для философа этот смысл состоит в активном соучастии человека в спасении мира, объединении людей для дела воскрешения умерших, что приведет ко всеобщему спасению, а не спасению лишь избранных праведников. 264 Итак, пророчество Евангелия о грядущем Страшном суде Федоров называет грозным предупреждением о том, что ждет людей в случае их неучастия во "всеобщем деле", а не обязательным сценарием развития истории.

Мир будущего видится Федорову как "сияющее Царство Божие". Это и "хоровод

небесных светил", траектория движения которых изменяется по велению человека, это и "полнота жизни умственной, нравственной и художественной" в человеческом обществе, это и регуляция метеорологических явлений и т.д. Человек не может стать бессмертным, если тип его деятельности конечен. Значит, полем человеческого действия станет вся Вселенная. Бессознательные, слепые силы уступят место сознательной регуляции. Человек выйдет в космос, освоит новые планеты, не замыкаясь в пространстве "крошечной Земли". Кроме дальних предвидений, в философии истории Федорова можно найти немало и более конкретных указаний на пути достижения всеобщего братства. Так, предпосылки проекта воскрешения, которые являются условием дальнейшего движения, Федоров видит в России: это община (в ней, по мнению философа, не может быть вражды между отцами и детьми, в основе ее лежит круговая порука, а не мысль о личном только спасении); земледельческий быт (более естественный, правильный, нравственный, чем городской образ жизни); "служилое" государство, в основу которого "положено самоотвержение, имеющее целью не благосостояние сочленов, а службу; ибо ему нельзя было заботиться о благосостоянии, ему... приходилось спасать само существование государства; оно было поставлено в такое положение, что постоянно должно было жертвовать собой за весь мир, и особенно за Западную Европу" [31]; географическое положение России (евразийское расположение, просторы, сформировавшие определенную национальную психологию), процесс "собираания" земель, в котором "прошла вся жизнь России" [32]. 31 Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 304-305.

32 Там же. С. 360. 265 Эти предпосылки, по мнению русского мыслителя, указывают на то, что Россия способна стать орудием движения к будущему единству человечества. И дело здесь, конечно, не в национализме. Федоров писал: "Особенности нашего характера доказывают лишь то, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, что и оно так же не похоже на другие народы, как евреи не были похожи на греков, а греки на римлян" [33]. А раз славяне не исключение, то они не могут быть освобождены "от обязанности потрудиться" для решения главного вопроса - вопроса воскрешения.

33 Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 307. Федоров видит особенность России и славянства в целом не в какой-то исключительности, избранности, превосходстве, а в том, что путь возрождения России во многом совпадает с путем объединения человечества и изменения его жизни. Культ индивидуализма, свойственный Западу, цивилизация "роскоши", созданная им, и пессимизм, "безличность" Востока находят в России некую "золотую середину", которой не чужды ни западные, ни восточные культурные влияния.

Таким образом, проблема будущего России и человечества в целом, идея духовного возрождения, религиозного преображения, восстановления потерь творческого потенциала личности, а также многие другие тенденции развития человечества - в центре внимания Федорова и русского космизма в целом. Для космистов особое значение имела идея активной эволюции - нового созидательного этапа развития мира. Человечество должно осознанно участвовать в мировом процессе развития и самостоятельно избирать направление этого развития. В то же время человек - это существо, находящееся в процессе роста, на промежуточном этапе развития далеко не совершенное, но вместе с тем сознательно творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Речь, по существу, идет о расширении прав сознательно духовных сил, об управлении духом материи, одухотворении мира и человека. 266 Общим для русской философской мысли, обращенной к идее возрождения человечества, является признание несовершенства, "промежуточности" нынешней, еще кризисной, требующей дальнейшего развития природы человека, но вместе с тем и признание его высокого достоинства, преобразовательной роли в мироздании. Так, в центральной теме религиозной ветви русского космизма теме Богочеловечества торжествует идея творческого призвания человека. Возникает взгляд на человека не только как на социально-исторически действующий, богочеловеческий или экзистенциальный субъект, но и как на существо эволюционирующее, творчески самопревосходящее, космическое [34]. Вместе с тем субъектом планетарного и космического преобразовательного действия признается не отдельный индивидуум, а соборная совокупность сознательных, чувствующих существ, все человечество в единстве своих поколений. Идеальным прообразом такого, по выражению С. Булгакова, "целокупного человечества" у религиозных космистов выступает Душа мира, Божественная София. Космисты, особенно естественнонаучное направление космизма (Вернадский, Циолковский и др.), активно противостояли идее конца существования человечества, возможной гибели цивилизации. Обращаясь к концепции ноосферы, представители русского космизма дают обоснованную надежду на будущее. Но, чтобы жить дальше и выполнять свою великую

космическую функцию авангарда живого вещества, человек не должен стоять на месте ныне обретенного им "промежуточного" физического и духовного статуса; он должен "восходить", следуя в этом закону эволюции [35]. 34 См.: Русский космизм. М., 1993. С. 32.

35 См.: Там же. С. 33. В этом контексте течение русского космизма имеет общечеловеческое значение: оно дает глубокую теорию, поразительные предвосхищения не только для современных, но и значительно более дальних времен. Идеи русского космизма поддерживают надежды человечества на выход из кризисной ситуации, будущее существование, принципиальную возможность будущего. 267 "Философия общего дела" Н.Д. Федорова – завершающий этап утопизма русской философской мысли. В дальнейшем утопия все дальше уходит в область литературного творчества (В.Я. Брюсов, А.А. Богданов, Н.Д. Федоров и др.) и научной фантастики [36]. 1.4. Закат европейской культуры: прогнозы русских мыслителей

Традиционно летоисчисление современных теорий культурного катастрофизма принято вести от "Заката Европы" О. Шпенглера. После появления этой работы ее положения неоднократно интерпретировались. Немецкий философ одним из первых предложил весьма впечатляющую картину культурного распада западного общества. Однако ощущение надвигающегося социального и духовного кризиса витало в воздухе и фиксировалось как западными, так и русскими мыслителями задолго до выхода в свет книги Шпенглера. Многие русские мыслители, особенно славянофильского направления, уже в XIX в. писали о деградации западной культуры. В частности, хорошо известно, что Н. Данилевский и К. Леонтьев в теории культурно-исторических типов предвосхитили многие идеи Шпенглера о закате рационалистической культуры Запада. В то же время детальный анализ кризиса представлен в работах Н. Бердяева, П. Сорокина и других русских мыслителей.

Ф. Степун говорит об оригинальности, самобытности шпен-глеровской концепции в статье "Освальд Шпенглер и Закат Европы" (1922). Однако находит в его методе влияние Гёте, и указывает, что "Ницше дал ему его главную тему, тему европейского "decadence'a", тему цивилизации и гибели" [37]. В своем анализе Степун не ограничивается этими именами, он видит созвучие 36

Черткова Е. Утопизм // Русская философия... С. 531-532.
37 Степун Ф.А. Освальд Шпенглер и Закат Европы // Бердяев Н.А., Букшпан Я.М., Степун Ф.А., Франк С.Л. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 29. 268 шпенглеровской постановки проблемы с такими западными мыслителями, как Зиммель, Эйкен, Кон, Эвальд. Что же касается русской философии, то, согласно Степуну, "она вся, от Ивана Киреевского до Владимира Соловьева и Льва Толстого, посвящена вопросу обезбоженья Европейской культуры, т.е. вопросу Европейской цивилизации. Можно без преувеличения сказать, что вряд ли мыслим современный философ, равнодушный к вопросам философии истории, которому вопрос культуры и цивилизации не казался бы ее главным вопросом" [38].

38 Там же. С. 29. Степун (Степпун) Федор Августович (1884-1965) – философ, литератор. Родился в семье владельца писчебумажных фабрик. По окончании реального училища в 1900 г. – вольноопределяющийся Мортирного дивизиона Московского военного округа. В 1902-1909 гг. изучал философию в Гейдельбергском университете. В 1910 г. защитил диссертацию на кафедре В. Виндельбанда о философско-исторической концепции Вл. Соловьева. В 1910-1914 гг. один из редакторов международного журнала "Логос". С 1914 по 1917 гг. – прапорщик 12-го стрелкового артиллерийского полка. С февраля 1917 г. по май 1917 г. депутат Всероссийского совета рабочих, крестьянских и солдатских депутатов от Юго-Западного фронта. В ноябре 1922 г. выслан из России. Ведет кочевой образ жизни, перемещаясь между Берлином, Марбургом, Фрейбургом и Парижем. 1926-1937 гг. внештатный плановый профессор кафедры социологии Высшего технического училища в Дрездене. 1931 – 1939 гг. – соредатор журнала "Новый град" (совместно с Г. Федотовым). В 1937 г. отстранен от преподавания нацистами. По окончании войны перебирается в Мюнхен, где в 1946 г. получает должность гонорарного профессора на философском факультете, которую занимал до 1959 г. (предмет – история русской мысли). [Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 490-491.]

Надо признать, что, вспыхнув на рубеже XIX-XX вв., социокультурный кризис не оказался локальным, узконациональным явлением, и вряд ли кто-то вправе ограничиваться национальными пределами в характеристике данного феномена (европейский ли, русский, западный или восточный). Кризис затронул разные страны и разные стороны общественной жизни, что случилось 269 неизбежно, в силу как географической близости, так и культурных, экономических, политических и прочих пересечений. Идет ли речь о кризисе культуры, кризисе цивилизации, кризисе традиционных общественных устоев, так или иначе, а надвигающаяся катастрофа ощущалась во всех культурно развитых странах. И

последствия не заставили себя ждать. Хотелось бы отметить: западные мыслители рассматривали случившееся как национальную, западноевропейскую трагедию; взаимопроникновение и социокультурные взаимодействия с сопредельными государствами до поры до времени почти не принимались в расчет. Поэтому особенно интересно рассмотреть, как воспринимали кризис, оценивали его русские философы, стоявшие как бы в стороне от происходившего (и оценивали опять же как бы не свое, а потустороннее), но в силу этого оказавшиеся способными оценить и понять явление более широко, в контексте российских реалий.

В этом смысле сложно говорить о приоритетах, определять роль западной или русской философии в осмыслении кризисной ситуации, исследовании причин и истоков социокультурного кризиса рубежа веков; этот вопрос обсуждается до сих пор. Скорее всего, спор о первенстве неразрешим. Тем не менее социально-философские работы многих русских мыслителей вполне могут претендовать на приоритет основополагающих суждений. Николай Данилевский: философия истории и культуры

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) окончил естественный факультет Петербургского университета. В 1848 г. был арестован по подозрению в принадлежности к группе Петрашевского и провел сто дней в Петропавловской крепости. После освобождения Данилевский сначала был выслан в Вологду, а затем в Самару. В 1853 г. Данилевский отправился в свою первую научную экспедицию под руководством знаменитого натуралиста Карла фон Бэра для исследования рыболовства на Волге и в Каспийском море. Таких путешествий он совершил множество, проведя на берегах рек, озер и морей России большую часть жизни (он 270 умер в одной из поездок). В своем незавершенном труде "Дарвинизм" (опубликованы два тома) Данилевский критиковал дарвиновский эволюционизм как теорию, "упрощающую" проблему видового многообразия жизненных форм. Самое известное сочинение Данилевского "Россия и Европа" произвело большое впечатление на известных деятелей отечественной культуры, в частности на Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева, К.Н. Бестужева-Рюмина (Сербиненко В.В. Русская философия XIX в. // Философия: Учебник для вузов. М., 2003).

В книге "Россия и Европа" (1871) Данилевский выдвинул и обосновал идею о том, что между формами органической жизни и культурой можно провести непосредственную аналогию. Данилевский писал, что цивилизации могут развиваться разными путями и в разном ритме. Он доказывал, что разные цивилизации представляют собой самобытные и целостные образования, которые развиваются по своей внутренней логике и во многом независимо друг от друга. Цивилизации рождаются, живут, дряхлеют и умирают, и эти процессы предстают не как этапы какого-то единого прогресса человечества; бывает так, что одна цивилизация уже клонится к закату, тогда как другая лишь начинает свое развитие.

Данилевский подверг критике общепринятую схему деления мировой истории на периоды древней, средней и новой истории. Мыслитель считал подобное деление имеющим лишь условное значение и совершенно неоправданно "привязывающим" к этапам европейской истории явления совсем иного рода. Сам принцип рассмотрения истории с точки зрения "степени развития" различных форм социальной и культурной жизни он полагал вполне правомерным. Но лишь тогда, когда этот принцип помогает, а не препятствует решению главной задачи культурно-исторического исследования – определению и изучению исторического многообразия "типов развития" [39]. "Главное, – писал Данилевский, – должно состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития" [40]. 39 Сербиненко В.В. Русская философия XIX в. // Философия: Учебник для вузов. М., 2002.

40 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1871. С. 88. 271 Понятие "культурно-исторические типы" – центральное в учении Данилевского. Согласно его собственному определению, самобытный культурно-исторический тип образует всякое племя или семейство народов, характеризующихся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и уже вышло из младенчества.

Русский философ разделяет все народы на три основных класса: на позитивных творцов истории, создавших великие цивилизации или культурно-исторические типы; негативных творцов истории, которые подобно гуннам, монголам и туркам не создавали великих цивилизаций, но способствовали гибели дряхлых, умирающих цивилизаций; и, наконец, народов, творческий дух которых по какой-то причине задерживается на ранней стадии. Вот почему они не могут стать ни созидательной, ни разрушительной силой в истории. Они представляют собой этнографический материал, используемый творческими народами для

обогащения своих цивилизаций [41].

41 Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1994. С. 233. По мнению Данилевского, лишь немногие народы смогли создать великие цивилизации и стать "культурно-историческими типами". Философ насчитывает десять таких цивилизаций: египетская, ассирийско-вавилонско-финикийско-халдейская, или древнесемитская, китайская, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, новосемитская, или аравийская, и германо-романская (европейская). Две цивилизации – мексиканская и перуанская – погибли насильственной смертью на ранней стадии развития.

Почему не Данилевский, а именно Шпенглер вошел в историю социальной мысли как первооткрыватель данной закономерности? Исследователи объясняют происшедшее тем, что вообще судьба философских идей складывается весьма прихотливо и неожиданно. При этом значение имеет все не то, кто впервые высказал некую гипотезу. Существует множество причин непризнания, большинство из которых случайны и незначительны [42]. 272 Данилевский пытается ответить на вопрос: почему Европа (Запад) враждебно относится к России. Данилевский писал: "Европа видит в России и славянстве не только чуждую, но и враждебную силу..." [43]. По мнению русского философа, эта враждебность сохраняется несмотря на большие жертвы и услуги, которые Россия оказывает Европе. Например, Россия никогда не нападала на Европу, Европа – неоднократно вторгалась в Россию, вынуждая ее защищаться и прогонять врага.

Данилевский не находит рациональной основы для враждебности Европы по отношению к России: "Причина явления гораздо глубже. Она лежит в неизвестных глубинах тех племенных симпатий и антипатий, которые составляют как бы исторический инстинкт народов, ведущий их (помимо, хотя и не против, их воли и сознания) к неведомой для них цели..." [44]. Реальную же причину возникновения антагонизма Данилевский обнаруживает в том, что Россия и Европа принадлежат к различным историко-культурным типам [45]. Кроме того, Данилевский указывает, что Европа уже вступила в период упадка, в то время как славянская цивилизация входит в период расцвета своих творческих сил, и это объясняет враждебность Европы. Если европейская цивилизация оказалась двусоставной, т.е. творческой в двух областях: политической и научной, то русско-славянская цивилизация будет трех- или даже четырехсоставной (творческой) в четырех областях: религиозной, научной, политико-экономической и эстетической. Причем, главным образом, творческого прогресса следует ожидать, по мысли Данилевского, в социально-экономической области путем создания нового и справедливого социально-экономического порядка... [46] 42 См.: Гуревич П.С. Указ. соч. С. 232.

43 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 52.

44 Там же. С. 53.

45 См.: Гуревич П.С. Указ. соч. С. 232.

46 Там же. С. 234-235. 273 Следует отметить, что, предсказывая ведущую историческую миссию России и славянства, Данилевский отнюдь не утверждал, что эта миссия должна осуществиться с какой-то фатальной необходимостью. Напротив, русско-славянский тип может как развиваться и достичь необычайно высоких результатов, так в равной мере и не реализовать себя, превратившись в простой "этнографический материал". Данилевский вообще не был склонен к фатализму, причем и в его детерминистско-материалистической, и в религиозной версии. Будучи глубоко религиозным человеком, он не ставил под сомнение роль Провидения, но и не пытался связать ее непосредственно с исторической деятельностью различных этносов [47]. Он настаивал на том, что "государство и народ суть явления преходящие и существуют только во времени, а следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности" [48]. Рассматривая понятие общечеловеческого прогресса как слишком отвлеченное, Данилевский практически исключал возможность непосредственной преемственности в культурно-историческом развитии: "Начала цивилизации не передаются от одного культурно-исторического типа другому". Речь шла именно о началах, составляющих основу своеобразия определенной культурной традиции и остающихся, по Данилевскому, всегда чуждыми иному типу культуры. Различные же формы воздействия одного культурного типа на другой не только возможны, но и фактически неизбежны. Намеченная Данилевским циклическая модель исторического процесса предвосхитила последующие подобные, весьма разнообразны опыты как на Западе (О. Шпенглер, А. Тойнби), так и на Востоке (наиболее яркий представитель культурологического циклизма – китайский мыслитель Лян Шумин (1893-1988) [49]. 47 Сербиненко В.В. Русская философия XIX в.

48 Данилевский Н.Я. Россия и Европа... С. 32.

49 См.; Сербиненко В.В. Русская философия XIX в. 274 Константин Леонтьев: кризис европейской культуры

К.Н. Леонтьев относится к числу тех редких мыслителей, чье творчество невозможно рассматривать в отрыве от их личной судьбы. Кризис европейской культуры оказал существенное влияние на жизнь и творчество этого замечательного русского мыслителя [50].

50 В этом разделе были использованы материалы из неопубликованного эссе Е.И. Блинова. Леонтьев Константин Николаевич (1831-1891) – философ, писатель и публицист. Он учился на медицинском факультете Московского университета (1850-1854), но во время Крымской войны, прервав обучение, принял в ней участие в качестве военного врача. Спустя четыре года Леонтьев оставляет медицину и приезжает в Петербург. К началу 1863 г. – он автор нескольких повестей и романов. Не видя для себя перспектив в литературе, Леонтьев определяется в департамент иностранных дел и направляется секретарем русского консульства на остров Крит. На протяжении десятилетия Леонтьев находится на дипломатической службе в Адрианополе, Янине, Тульче, Солониках, увлекается изучением и описанием своеобразного быта народов Средиземноморья. Восточной теме посвящен ряд его литературных произведений: "Из жизни христиан в Турции", "Камень Сизифа", "Египетский голубь" и др. В 1871 г. Леонтьев переживает глубокий духовный кризис. Он оставляет дипломатическую карьеру и принимает решение о пострижении в монахи. С тех пор он подолгу бывает на Афоне, в Оптиной пустыни, в Николо-Угрешском монастыре. Однако святые отцы "не советуют" ему отрешения от мира, ибо он "не готов" еще оставить без сожаления литературу и публицистику. Монахом он становится перед самой смертью, а до того заявляет о себе как об оригинальном мыслителе. За несколько месяцев до смерти Леонтьев принял тайный постриг. Основные воззрения Леонтьева содержатся в книге "Восток, Россия и славянство" (1885-1886). [См.: Сербиненко В.В. Русская философия XIX в. // философия: Учебник для вузов. М., 2003; Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 305.] 275 культурные фазы. Зарождение, расцвет и гибель. Научные интересы Леонтьева были сосредоточены в историко-философской, политической и литературной сферах. Исследователи творчества Леонтьева (в том числе Н.А. Бердяев, В.В. Розанов) отмечают, что он был "патологоанатом в мышлении". Леонтьева можно отнести к тем, кого Ж. Делез называл "клиницистами общества".

Основные свои историко-культурные идеи Леонтьев излагает в работе "Византизм и славянство", опубликованной в 1874 г. Концепция его такова: развитие можно понимать в двух смыслах, интенсивном и экстенсивном. Развитие в собственном смысле – это "постепенный переход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности" [51]. Леонтьев сформулировал закон "триединого процесса развития", рассматривая этот процесс как универсальный, имеющий место и в природе, и в обществе. Все этнические, государственные и культурные образования, согласно мыслителю, проходят в своем развитии три стадии: первоначальной, "младенческой" простоты, "цветущей сложности" зрелого возраста и, наконец, "вторичной простоты", характеризующейся всеобщим упрощением и уравниванием, завершающимися неизбежной смертью исторического организма ("космический закон разложения"). Эту триаду Леонтьев предлагает рассматривать как некий универсальный космический закон жизни. Он применяет закон "триединого процесса развития", чтобы определять, на какой исторической ступени развития находится та или иная нация, поскольку, согласно его концепции, признаки, сопровождающие переход от одного этапа к последующему, однотипны.

Центральная идея философии Леонтьева – обоснование несостоятельности идеи прогрессивного развития общества. Современное человечество, согласно мыслителю, подвержено распространенному заблуждению в ожидании построения справедливого, гуманного, свободного от насилия и страха общества, в котором возобладают нравственные ценности, идеи свободы, равенства и братства [52]. 51 Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 125.

52 См.: Русская философия: Малый энциклопедический словарь М., 1995. С. 306. 276 Что же позволяет человечеству быть столь "прогрессистски" настроенным, питать надежды на лучшее будущее? Человек, согласно Леонтьеву, должен помнить, что Земля лишь временное его пристанище, но и в земной своей жизни он не имеет права надеяться на лучшее, ибо этика со своими идеалами бесконечного совершенствования далека от истин бытия. Единственной положительной ценностью является жизнь как таковая и высшие ее проявления: напряженность, интенсивность, яркость, индивидуализированность. Они достигают своего максимума в период расцвета формы – носительницы жизненной идеи любого уровня сложности – от неорганического до социального – и ослабевают после того, как этот пик пройден и форма с роковой неизбежностью начинает распадаться. Момент ее наивысшей выразительности воспринимается человеком как совершенство, как прекрасное. Поэтому красота должна быть

признана всеобщим критерием оценки предметов и явлений окружающего мира. Другая ипостась прекрасного – разнообразие форм. По мысли Леонтьева, приоритетной ценностью социокультурного процесса является многообразие национальных культур, их несхожесть, которая и достигается во времена их наивысшего расцвета [53].

53 Там же. Таким образом, к теории культурно-исторических типов Данилевского Леонтьев делает существенное дополнение, имеющее эсхатологическую окраску: человечество живо до тех пор, пока способны к произрастанию и развитию самобытные национальные культуры; унификация человеческого бытия, появление сходных черт в социально-политической, эстетической, нравственной, бытовой и других сферах есть признак не только ослабления внутренних жизненных сил различных народов и свидетельство движения их к стадии разложения, но и приближения всего человечества к гибели. Каждое национальное образование, полагает философ, коль скоро оно достигло определенной степени развития, становится носителем "еще не практикованной" в прошлом идеи и осознает свое истинное предназначение, способно создать своеобразную культуру. Ни 277 один народ не является историческим эталоном и не может заявлять о своем превосходстве. Но ни одна нация не может создать уникальную цивилизацию дважды: народы, прошедшие период культурно-исторического цветения, навсегда исчерпывают потенции своего развития и закрывают для других возможность движения в этом направлении [54].

Восток и Запад. Славяне. Россия и Европа. С этих позиций Леонтьев рассматривает вопрос культурно-исторического развития России и Европы. Последняя представляется философу безнадежно устаревшим, разлагающимся организмом. С XVIII в. Европа, по Леонтьеву, вступила в последнюю стадию своего развития. В эпоху Просвещения и Великой Французской революции на Западе утвердилась идеология равенства, и начался "эгалитарный процесс", который "везде разрушителен". Леонтьев с тревогой думал и о будущем России, считая, что после Крымской войны и реформы 1861 г. эгалитарная буржуазность начала утверждаться и в российском обществе. В отличие от Данилевского, он с большим сомнением относился к идее объединения славянства, опасаясь, что более тесный союз с западными славянами, зараженными духом "эгалитаризма", может принести России больше вреда, чем пользы [55].

54 Там же. 55 См.: Сербиненко В.В. Русская философия XIX в. Леонтьев обращается к проблеме "славянства", демонстрируя скорее не "славянофилию", а некоторого рода "славянофобию". Он разбирает все славянские народы, и ни один из них особой симпатии у него не вызывает: болгары слишком "у себя на уме", сербы – анархисты, чехи и подавно ближе к немцам, а словаки – к венграм.

Объединения по принципу крови, что вполне согласуется с его концепцией развития, он не признает, усматривая в нем пресловутое "смешение". Поэтому его рецепт как дипломата-практика и как трезвого историка культуры в отношении славян таков: "Разумеется, бескорыстной политики нет и не должно быть. Государство не имеет права, как лицо, на самопожертвование... И чем ближе к нам нации по крови и языку, тем более мы должны держать их в мудром отдалении, не разрывая связи с ними. Идеалом надо ставить не слияние, а тяготение на расстоянии". 278 На конкретном историческом материале Леонтьев разбивает свою теорию генезиса государств. Так, по его подсчетам, все крупные государства древности существовали не более 1000–1200 лет. Европейская цивилизация как раз подошла к этому рубежу: "В самом же деле Запад, сознательно упрощаясь, систематически смешиваясь, бессознательно подчиняется космическому закону разложения" [56].

Предвещает он и неизбежные катаклизмы, которые порождает любой объединительный процесс. Свои рассуждения о "ви-зантизме" и "славянстве" он начинает с проклятия ненавистной "объединительской идеологии": "Идея всечеловеческого блага, религия всеобщей пользы – самая холодная, прозаическая и вдобавок самая невероятная из всех религий... В идее всеобщего блага реально нет ничего" [57].

Что же в таком случае остается России? В том, что касается возраста, Леонтьев категоричен – мы не моложе Европы. Величайшей ошибкой, с его точки зрения, было бы слияние с умирающей Европой. Поэтому он предлагает забыть Россию петровскую и в программной своей статье "Средний европеец как орудие и идол всемирного разрушения" восклицает: "Конец петровской Руси близок. И, слава Богу. Ей надо воздвигнуть памятник и еще скорее отойти от него, отрясая романо-герман-ский прах с наших азиатских подошв" [58]. 56 Там же. С. 151. 57 Там же. С. 107.

58 Там же. С. 431. ГЛАВА 2 Кризис европейской культуры в оценке русских философов XX в. А. Россия в контексте кризиса европейской культуры 2.1. Россия в начале века: обострение кризисного сознания С наступлением XX в. усилилось звучание трагической темы в творчестве русских мыслителей. После поражения первой русской революции романтические идеалы и надежды,

связанные с судьбами родины и народа, все больше сменялись скептицизмом, неверием и отчаянием, трезвым анализом русской действительности и национальной психологии, осознанием застойности русской жизни. Революционные события 1917 г. не оправдали ожиданий тех, кто верил в преобразующую силу революционных перемен. Первая мировая война и последовавшая за ней революция 1917 г. в России обострили вечный вопрос нашей истории: Россия и Европа. Географическая удаленность не спасла Россию от проблем западноевропейского кризиса. Русские философы все чаще обращаются к рассмотрению причин и природы этого феномена, постепенно переходя в своем анализе к собственно российским проблемам. Эсхатологические мотивы пронизывают творчество русских мыслителей первой четверти XX в. "Смысл истории", "конец истории" – центральные вопросы русской религиозной философии, русского религиозного ренессанса. Творчество Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка, Г. Федотова и других русских философов отражает идеи конца эпохи, кризиса культуры и цивилизации, конечности социального процесса. Русские философы размышляют о судьбе и предназначении России, возможности духовного возрождения, обращаются к поискам выхода из кризисной ситуации, оценке происходящих социальных перемен и т.д.

Русскую мысль отличает широта рассмотрения темы кризиса: от теоретического и историко-культурного анализа кризисной проблематики к острой социально-философской публицистике.

Эта тема разнообразно отражена в творчестве русских писателей. После поражения первой российской революции М. Горький, Л. Андреев, И. Бунин, А. Куприн, В. Вересаев, А. Толстой, Е. Замятин и другие писатели в поисках ответов на вопросы, связанные с дальнейшими судьбами страны и народа, обращались к углубленному художественному познанию России и русского национального характера. Эта проблематика волновала не только писателей-реалистов, но и представителей литературного модернизма, прежде всего символистов – Д. Мережковского, Вяч. Иванова, А. Блока и А. Белого. Уже в начале XX в. на страницах литературных изданий можно было встретить высказывания, констатирующие кризисное состояние российского общества, нестабильность общественного сознания, культуры, искусства. Художественные настроения крупнейших литераторов России питаются ощущением скуки жизни, томлением смерти, выражают раздвоенность нравственного сознания, замещение естественного отношения к жизни оккультно-мистическим символизмом [59].

59 См.: Солонин Ю.Н. Кризис культуры в контексте русского и западноевропейского менталитета // Вестник СПбГУ. Сер. 6. Вып. 3 (№ 20). СПб.. 1993. С. 9. При этом очевидна общность тенденций российского и европейского социального кризиса. Так, известный публицист того времени А. Гиляров в работе "Предсмертные мысли XIX века во Франции" пишет о ситуации в России, уточняя, что "положение это, впрочем, не только местного, но и общеевропейского значения" [60].

60 Гиляров А.Н. Предсмертные мысли XIX века во Франции. Киев, 1898 С. 643. 281 2.2. Николай Бердяев: сумерки Европы – начало культурного преображения Особое место анализ социокультурного кризиса занимает в творчестве Н.А. Бердяева. Его всегда отличало стремление к подведению итогов исторического процесса, определению окончательного смысла событий мировой истории. К проблеме кризиса философ обращается в таких работах, как "Судьба России" (1918), "Предсмертные мысли Фауста" (1922), "Смысл истории" (1923), "Опыт эсхатологической метафизики" (1947), "Царство духа и царство Кесаря" (1949) и др.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) – религиозный философ, публицист. Родился в Киеве в дворянской семье. Учился в кадетском корпусе, а затем на юридическом факультете Киевского университета. Увлечение марксизмом и связь с социал-демократами привели к аресту, исключению из университета, ссылке. "Марксистский" период в его духовной биографии был сравнительно недолгим и, что более важно, решающего влияния на формирование мировоззрения и личности Бердяева не оказал. Вполне обоснованной представляется точка зрения, что он, в сущности, никогда и не был марксистом – ни в общемировоззренческом и общепублицистическом плане (сколько-нибудь последовательный материализм), ни в смысле приверженности конкретным принципам и методологии марксизма (материалистическое истолкование истории, соответствующие гносеологические идеи, понимание общественного прогресса и революции и пр.), ни, наконец, в идеологии: бердяевская антибуржуазность с годами только усиливалась. Не прекращалась и критика современной индустриальной (капиталистической) цивилизации. Участие Бердяева в сборнике "Проблемы идеализма" (1902) показало, что марксистский этап фактически исчерпан. На путь религиозной метафизики Бердяев становится в значительной степени под влиянием философских идей Вл. Соловьева, Ф. Достоевского, немецких мистиков (Я. Беме и др.). В 1922 г. был выслан из России. В 1925–1940-х гг. издавал в Париже

религиозно-философский журнал "Путь". В эмиграции Бердяев поддерживал отношения с Ж. Мабриеном, Э. Мунье, К. Бартом, Г. Марселем, А. Моруа, Р. Ролланом и др. Христианский персонализм Бердяева оказал значительное влияние на философскую и социальную мысль Запада.

В центре внимания мыслителя – европейская культура, цивилизационные изменения в западном обществе, влияние и последствия Первой мировой войны. Особо Бердяев рассматривает кризисную ситуацию в России, судьбу и роль страны в мировом историческом процессе, значение социальных революций, проблему духовного возрождения и поиск выхода из социокультурного коллапса, возможность преодоления мировой катастрофы.

Обращаясь к теме конца "новой истории", кризиса европейской культуры, Бердяев исследует внутренние причины завершения ренессансного периода истории, трагедии европейского гуманизма, кризиса человека Нового времени. Оценивая культуру как реальный общезначимый результат исторического развития, философ приходит к выводу, что "культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача" [61]. Эта оценка определяла мироощущение философа на протяжении всей его жизни. С годами она становится все более драматической, чему, несомненно, способствовали события русской и мировой истории XX столетия, свидетелем и участником которых ему довелось быть.

61 Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1916. С. 34. Конец ренессансной эпохи

Бердяев остро и болезненно переживал катастрофизм социальной ситуации, неизбежность утраты ренессансных ценностей, разрушение нововременных реалий: "Начался роковой процесс внутренней порчи, раздвоения, нарастания катастрофы, вулканического извержения изнутри истории, и возврата к этому прекрасному гуманистическому царству уже нет. Невозможен возврат к гуманистической морали и искусству, к гуманистическому познанию. Произошла какая-то непоправимая катастрофа в судьбе человека, катастрофа надрыва его человеческого самочувствия, неизбежная катастрофа ухода от природной жизни, отрывания и отчуждения от природной жизни. Этот процесс есть страшная революция, происходящая на протяжении столетия, заканчивающая новую историю и открывающая новую эру" [62].

В трактовке Бердяева ренессансная эпоха прежде всего связана с раскрытием в человеке глубинного, творческого, сверхчеловеческого, Божественного начала. Только благодаря этим силам человек существует как целостное, креативное, подлинно индивидуальное существо. Когда человек отрывается от этого Божественного начала, он закрывает в себе доступ к нему и ему доступ к себе. Тогда он колеблет в себе человеческий образ, он делается все более и более бессодержательным, а воля его – беспредметной. По мнению Бердяева, это происходит, когда человек встает на путь исключительного самоутверждения, признания себя самодовлеющим существом. Стремясь к утверждению индивидуальности, человек "истребляет, отрицает себя", теряя образ высшей Божественной природы. Он начинает подчиняться низшим стихиям, что в конечном счете ведет не к утверждению индивидуальности, а разложению самой человеческой природы, обезличиванию, уничтожению. "Когда человеческая личность ничего не хочет знать, кроме себя, – пишет Бердяев, – она распыляется, допуская вторжение низших природных стихий, и сама исходит в этой стихии. Когда человек ничего не признает, кроме себя, он перестает ощущать себя, потому что для того, чтобы быть до конца индивидуальностью, нужно признавать не только другую человеческую личность и индивидуальность, нужно признать божественную личность. Это и дает ощущение человеческой индивидуальности, безграничное же самоутверждение, не желающее ничего знать над собой, которое оказалось пределом гуманистических путей, ведет к потере человека" [63]. 62 Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 130.

63 Там же. С. 119. 284 Стремление к самодовлеющему индивидуализму приводит к потере индивидуальности, утверждению антииндивидуальности и, следовательно, антигуманизма. Именно это, считает Бердяев, происходит в Европе и является неизбежным результатом "всего длинного пути безбожного гуманизма в новой истории".

Одно из последствий этих процессов – трагедия человеческой личности. Отрицание высшего Божественного образа, стремление к безграничной индивидуальности приводит человека к одиночеству, ощущению покинутости, оставленности. "В средние века человек жил в корпорациях, в органическом целом, в котором не чувствовал себя изолированным атомом, а был органической частью целого, с которым он чувствовал связанной свою судьбу. Все это прекращается в последний период новой истории. Новый человек изолируется. Когда он превращается в оторванный атом, его охватывает чувство невыразимого ужаса, и он ищет возможности выхода путем соединения в коллективы, для того чтобы преодолеть и прекратить это одиночество и покинутость, которые грозят гибелью духом, духовным и материальным голодом. На

этой почве, от этой атомизации и рождается процесс обращения к коллективизму, создание нового начала, в котором человек ищет исхода из своего одиночества" [64].

64 Там же. С. 124. Так, согласно Бердяеву, с неизбежностью завершается ренессансный период истории. Ренессансное самочувствие человека, его уверенность в беспредельности творческих сил, безграничной способности созидать жизнь с помощью искусства, безграничности познавательных возможностей с течением времени (с утратой Божественного образа, ростом индивидуализма) сменяется осознанием ограниченности человеческих сил, ограниченностью творческой мощи человека, раздвоенностью и рефлексией. Парадоксальное противоречие гуманизма новой истории, полагает Бердяев, состоит в том, что человек, начиная с утверждения своего могущества в познании и искусстве, в пересоздании общества и во всех других сферах, постепенно начинает сомневаться в безграничности собственных сил (что в целом является следствием погруженности человека исключительно в самого себя и закрытости от всего сверхчеловеческого, Божественного). 285 Кризис искусства

Русский философ отмечает наличие кризиса в различных областях человеческой деятельности. Он утверждает, что особенно ясно симптомы конца Ренессанса обнаруживаются в новейших течениях искусства. Черты кризиса прежде всего обозначились в импрессионизме, а окончательный разрыв с ренессансными традициями – в таком направлении искусства, как футуризм. "Для всех этих течений, – пишет Бердяев, – характерна... гибель целостного человеческого образа, разрыв с природой. Искание совершенной природы, совершенных человеческих форм было пафосом Ренессанса, в этом была его связь с античностью. В футуризме погибает человек как величайшая тема искусства. В футуристическом искусстве нет уже человека, человек разорван в клочья. Все начинает входить во все. Все реальности в мире сдвигаются со своего индивидуального места. В человека начинают входить предметы, лампы, диваны, улицы, нарушая целостность его существа, его образа, его неповторимого лика. Человек проваливается в окружающий его предметный мир. Начинают нарушаться строгие формы..." [65].

Проявление антигуманистических начал Бердяев видит и в других течениях культуры. Это относится к теософии, которая также имеет, по мысли Бердяева, антиренессансный и антигуманистический характер: "Человек перестает играть ту центральную и обособленную роль, которую он играл в ренессансный, гуманистический период истории, он вступает в иные космические планы, начинает чувствовать себя управляемым демонами и ангелами. Это ощущение подчиненности человека космическим иерархиям создает такую настроенность, такое понимание жизни, при которых ренессансная свободная, кипучая игра творческих сил делается невозможной, внутренне неоправдываемой и недопустимой" [66]. Человек превращается в орудие 286 космической эволюции, продукт действия разных космических сил, пересечения разных планетарных эволюций, в котором складываются осколки разных миров. 65 Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 135.

66 Там же. С. 136. Таким образом, согласно Бердяеву, кризис творчества и кризис культуры обнаруживают все больше симптомов: "Этот кризис творчества характеризуется дерзновенной жадной творчеством, быть может до сих пор небывалой, и вместе с тем творческим бессилием, творческой немощью и завистью к более целостным эпохам в истории человеческой культуры. Обнаруживаются внутренние противоречия, которые явились результатом ренессансного периода, в силу которых все результаты творчества оказываются неудовлетворительными, не соответствующими творческому заданию" [67]. Закономерный результат этих событий в том, что великие творения литературы, философии, искусства в XIX в. несут отпечаток внутренней неудовлетворенности. Ницше, Достоевский, Ибсен сознавали эту трагедию, они мучились внутренним кризисом творчества, невозможностью воплотить замыслы, рожденные творческой фантазией. По мнению Бердяева, все это – симптомы конца Ренессанса, обнаружение внутреннего противоречия, которое делает невозможной дальнейшую ренессансную свободную игру человеческих сил, творящих науки и искусства, творящих формы государства, нравов, законодательства и всего, что происходит в этот период. Причины исключительного успеха книги О. Шпенглера "Закат Европы" Бердяев видит в обращении к одной из самых волнующих тем – судьбе культурного человечества. "Ничто так не волнует человека, – полагает Бердяев, – как судьба его... На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур" [68].

67 Там же. С. 137-138. 68 Там же. С. 162. Культура как этап человеческой истории не развивается бесконечно. В ней самой заложены истоки последующих преобразований, как позитивных, так и способных привести к разрушению и

гибели. Согласно Бердяеву, на известной ступени развития всякой культуры начинают обнаруживаться начала, которые подрывают ее духовные основы. Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать ее динамически и проникать в ее роковую диалектику, поскольку культура есть живой процесс, живая судьба народов. И становится очевидным, что культура не может удерживаться на той высоте, которой она достигает в период своего цветения, ее устойчивость ограничена во времени. Во всяком исторически сложившемся типе культуры выявляется срыв, неотвратимый переход в такое состояние, которое не соответствует традиционному пониманию культуры: "Внутри культуры обнаруживается слишком большая воля к новой "жизни", к власти и мощи, к практике, к счастью и наслаждению, воля к могуществу, во что бы то ни стало..." [69].

Бердяев определяет этот процесс как цивилизационную тенденцию в культуре, которая с неизбежностью приведет к концу культуры. Обращаясь к мысли Шпенглера о том, что цивилизация – это рок всякой культуры, Бердяев отмечает, что эта идея особенно близка русской философии истории. Многие русские мыслители осознавали различие между типом культуры и типом цивилизации, их взаимообусловленность, неизбежность смены исторических типов, коренящуюся в недрах самой культуры. А.С. Хомяков, Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев преклонялись перед культурным прошлым Европы, ее "священными памятниками, старыми камнями", при этом европейская цивилизация, бездушная и безбожная, всегда воспринималась русской мыслью враждебно. Культура и цивилизация

Бердяев утверждает, что в культуре заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации: "Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия и небытия. Нужно осмыслить этот феномен, столь типичный для философии истории, для осмысления истории" [70]. 69 Бердяев Н А Указ соч С 166.

70 Там же. С 163. 288 В работе Шпенглера русский философ не находит объяснения этого феномена истории и предлагает свою характеристику системы цивилизации: приходя на смену культуре, охваченная мечтой о бесконечно возрастающем мировом могуществе цивилизация разрушает духовные основы предшествующей эпохи, духовные основы хозяйства, изменяет характер труда и т.д. Цивилизация пытается заменить духовные ценности культуры принципами индустриально-капиталистической системы. Однако разрушая духовные основы хозяйства, "индустриально-капиталистическая система цивилизации готовит себе гибель. Труд перестает быть духовно оправданным и восстает против всей системы. Капиталистическая цивилизация находит себе заслуженную кару в социализме. Но социализм также продолжает дело цивилизации, он есть другой образ той же "буржуазной" цивилизации, он пытается дальше развивать цивилизацию, не внося в нее нового духа. Индустриализм цивилизации, порожающей фикции и призраки, неизбежно подрывает духовную дисциплину и духовную мотивацию труда и этим готовит себе крах.

Цивилизация бессильна осуществить свою мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе. Вавилонская башня не будет достроена. В мировой войне мы видим уже падение европейской цивилизации, крушение индустриальной системы, изобличение фикций, которыми жил "буржуазный" мир. В цивилизации начинают обнаруживаться процессы варваризации, огрубления, утраты совершенных форм, выработанных культурой... Варварство, которое может возникнуть на вершине европейской и мировой цивилизации, – это... варварство от самой цивилизации, варварство с запахом машин, а не лесов, – варварство, заложенное в самой технике цивилизации. Такова диалектика самой цивилизации. В цивилизации иссякает духовная энергия, угашается дух – источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, сил варварских в благородном смысле этого слова, а магического царства машинности и механичности, подменяющей подлинное бытие" [71]. 71 там же. С. 172 289 Бердяева волнуют последствия такого развития общества. В цивилизации и в капитализме, и в социализме – коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрывается лишь в культуре. Воля к мощи жизни уничтожает личность.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой встает искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу, в жизнь человека вторгается технический прогресс. Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения и организованного управления ею. По мысли Бердяева, "организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не

духовную основу, а машинную основу. Она прежде всего технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер" [72].

Таким образом, согласно философу, цивилизация ведет к истреблению духовности. В эпоху индустриального общества даже отношение к религии становится утилитарно-прагматическим, что свидетельствует о духовной опустошенности человечества: "Бог полезный и действительно-нужный для успехов цивилизации, для индустриально-капиталистического развития не может быть истинным Богом" [73]. 72 Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 168.

73 Там же. С. 171. Цивилизация не спасла Европу. Катастрофы, предсказанные Шпенглером и другими западными и русскими мыслителями, не заставили долго ждать себя. Началась эпоха мировых войн и революций. 290 Последствия Первой мировой войны: "психологические опыты"

Бердяев обращается к анализу причин, характера и последствий Первой мировой войны. Прежде всего война развенчала "успехи" цивилизации, сменившей эпоху ренессансной культуры, доказала иллюзорный характер новых достижений. Война – логический результат цивилизационного развития; она пришла потому, что не могла не прийти, и последствия войны так же ожидаемы и предсказуемы, как и последствия цивилизации. Мировая война несет с собой человечеству глубокий духовный кризис. Последствия такой небывалой войны неисчислимы и не могут быть предвидены целиком: наряду с внешними (международными, политическими и экономическими) изменениями происходят внутренние, "неприметные", духовные изменения. Бердяев полагает, что духовные последствия войны не менее значимы, чем последствия экономического и политического.

Рассматривая проблему социализации жизни, философ пишет, что "в XIX в. мироощущение и мирознание передовых слоев человечества было окрашено в ярко социальный цвет. Не раз уже указывали на то, что социология заменила теологию, что религиозное чувство потерявшего веру человечества направилось на социальность. Ориентация жизни сделала социальную по преимуществу, ей были подчинены все другие оценки. Все ценности были поставлены в социальную перспективу. Человеческая общественность была выделена из жизни космической, из мирового целого и ощущалась как замкнутое и самодовлеющее целое. Человек окончательно был водворен на замкнутую социальную территорию, на ней захотел он быть господином, забыл обо всем остальном мире и об иных мирах, на которые не простирается его власть и господство. Завоевания человека на ограниченной, замкнутой социальной территории достигались ослаблением памяти, забвением бесконечности. Быть может, нужно было человеку пережить период этого ограниченного мироощущения, чтобы усилить и укрепить свою социальную энергию. Всякого рода ограничения бывают прагматически нужны 291 в известные периоды человеческой эволюции. Но ограниченность этого социологического мироощущения не могла продолжаться слишком долго. Эта ограниченность таила в себе возможность слишком неожиданных катастроф" [74].

Одной из таких катастроф явилась Первая мировая война. Бердяев сравнивает ее с девятым валом, который смёл все поверхностные иллюзии и показал всем, даже наиболее ослепленным, насколько поверхностны и недолговечны социальные утопии. Такова участь утопий гуманизма, пацифизма, международного социализма, международного анархизма и т.д. "Выясняется не теорией, а самой жизнью, – пишет Бердяев, – что социальный гуманизм имел слишком ограниченный и слишком поверхностный базис. Не было принято во внимание, что существуют глубокие недра земли и необъятная мировая ширь и звездные миры. Много темно иррационального, всегда приносящего неожиданность, лежит в этих недрах и в бесконечной шире... Слишком многое не принимается во внимание в социальных утопиях, всегда основанных на упрощении и искусственной изоляции" [75].

Война нанесла окончательный удар по "фаустовской" Европе (в трактовке Шпенглера), Европе Нового времени, она сняла налет цивилизации XIX и XX вв. и обнажила более глубокие пласты человеческой жизни, раскрепостила хаотически иррациональное в человеческой природе, лишь внешне прикрытое, но не претворенное в нового человека. В XX в. на место казавшихся вечными буржуазных и социалистических ценностей приходят "расовые и национальные инстинкты". Взлелеянный столетиями рационализм Западной Европы потерпел фиаско перед стихией иррационального: "Борьба рас, борьба национальных достоинств, борьба великих империй за могущество и владычество по существу сверхнациональна" [76]. 74 Бердяев Н.А. Космическое и социологическое мироощущение // Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 145.

75 Там же. С. 145.

76 Там же. С. 118. 292 Кризис интеллигентского сознания

Значительная часть человечества, согласно Бердяеву, оказалась духовно совершенно неподготовленной к катастрофе мировой войны, которая разразилась

внезапно, разбивая все укрепленные позиции: "Многие почувствовали себя выброшенными за борт истории" [77]. В огромной массе русской интеллигенции война породила глубокий кризис сознания, изменение основных оценок жизни. Большинство представителей российской интеллигенции были совершенно не подготовлены к столь грандиозным по своим масштабам и значимости событиям, как мировая война. Бердяев объясняет кризис интеллигентского сознания в России трансформацией двух его важных параметров: обращенности сознания к внутривластным и социальным проблемам, а также сформированной и устоявшейся в течение очень длительного времени системы ценностей и категорий. Вот эти-то ментальные конструкты и не выдержали проверки мировой войной, что соответственно вызвало кризисные ощущения выброшенности, несостоятельности, несвоевременности, неадекватности и пр. Итак, традиционное сознание представителей интеллигенции в России было целиком обращено на внутреннюю политику и рассмотрение внутренних же социальных проблем: "Мировая война неизбежно обращает сознание к политике международной и вызывает исключительный интерес к роли России в мировой жизни. Кругозор сознания делается мировым. Преодолевается провинциализм сознания, провинциализм интересов. Мы волею судьбы выводимся в ширь всемирной истории" [78]. По мысли Бердяева, традиционный русский интеллигент, привыкший все оценивать по своим отвлеченно-моралистическим категориям, растерялся, когда от него потребовалась живая реакция на события такого масштаба. Привычные проверенные доктрины и теории оказались бессильными перед "грозным лицом всемирно исторического фатума", неспособными объяснить

77 Там же. С. 148. 78 Там же. С. 43. 293 происходящее. Все это потребовало срочной перестройки, даже ломки сознания, привычных традиционных чувств. Многие переживали это трагически. Но одна из характерных черт социокультурного кризиса в том-то и состоит, что коренным образом меняются ценностные ориентации, не выдерживая гнета сметающей все социальной катастрофы. Западная Европа пережила разочарование в ценностях Нового времени разочарование постигло и Россию. Однако разочарование в традиционных интеллигентских ценностях, по мысли Бердяева, имело и благие последствия для России: "Широким кругам интеллигенции (русской. - Т.С.) война несет сознание ценности своей национальности, ценности всякой национальности, чего она была почти совершенно лишена. Для традиционного интеллигентского сознания существовала ценность добра, справедливости, блага народа, братства народов, но не существовало ценности национальности, занимающей совершенно особенное место в иерархии мировых ценностей. Национальность представлялась не самоценностью, а чем-то подчиненным другим отвлеченным ценностям блага. И это объясняется прежде всего тем, что традиционное сознание интеллигенции никогда не было обращено к исторически-конкретному, всегда жило отвлеченными категориями и оценками" [79]. Поэтому сущность кризиса философ формулирует как возникновение, рождение нового сознания, обращенного к историческому, конкретному, исключительному доктринерству и морализаторству, столь свойственные и характерные для мышления и оценок русского интеллигента.

Вместе с тем война продемонстрировала тенденции цивилизационного, индустриально-капиталистического пути развития. Природа войны не творческая, а отрицательная, разрушительная, считает мыслитель. Война отобразила смысл мировых событий, характер эпохи. Но при этом война может способствовать углублению жизни, пробудить творческие силы, продемонстрировать ошибочность, утопичность большинства социальных представлений. И нужно использовать этот опыт для выбора правильного пути к новой жизни. 79 Бердяев НА. Указ. соч. С. 44. 294

Триумфально-апокалиптическое шествие цивилизации не ограничилось жертвами, принесенными на ее алтарь Первой мировой войной. Этим жертв потребовалось значительно больше... Разрушения, вызванные Первой мировой войной, переросли в шквал социальных революций (и прежде всего революции в России), грозящих обрести глобальный характер и охватить все мировое пространство. Размышления о русской революции

История человечества знает множество социальных революций. Обращаясь к этой теме, Бердяев отмечает, что долгий исторический путь ведет к революциям, и в них открываются национальные особенности даже тогда, когда они наносят тяжелый удар национальной мощи и национальному достоинству. Каждый народ имеет и свой стиль революционный, и консервативный. Каждый народ делает революцию с тем духовным багажом, который накопил в своем прошлом, он вносит в революцию свои грехи и пороки, но также и свою способность к жертве и энтузиазму. Русская революция антинациональна по своему характеру, она превратила Россию в бездыханный труп.

"Революции, происходящие на поверхности жизни, - пишет философ, ничего существенного никогда не открывают, они лишь обнаруживают болезни,

таившиеся внутри народного организма...

С Россией произошла катастрофа. Она ниспала в темную бездну. И многим начинает казаться, что единая и великая Россия была лишь призраком, что не было в ней подлинной реальности. Не легко улавливается связь нашего настоящего с нашим прошлым. Слишком изменилось выражение лиц русских людей, за несколько месяцев оно сделалось неузнаваемым" [80].

80 Бердяев Н.А. Духи русской революции // Уриуна в СССР. 1991. № 1. С. 41 В работе "Новое Средневековье" (1924), объединяющей три этюда о судьбах России и Европы, Бердяев размышляет о русской революции, ее характере и последствиях: "Можно открыть неисчислимое количество причин русской революции, - страшная война, которой духовно и материально не мог выдержать русский народ, слабое правосознание русского народа и отсутствие в нем настоящей культуры, земельная неустроенность русского крестьянства, зараженность русской интеллигенции ложными идеями - все это, бесспорно, причины русской революции" [81].

Однако основной смысл и причины русской революции мыслитель связывает с религиозными и культурными особенностями русского народа. Согласно Бердяеву, русская культура была по преимуществу дворянской. Русский же народ никогда не мог не только социально, но и религиозно принять русский культурный слой и русское барство. В России всегда существовал раскол между верхними и нижними слоями общества. Народ не принял войны, не принял последовавшего за ней демократического правления. И революция прежде всего была predetermined этим духовным неприятием народа. Монархический принцип правления поддерживался религиозными верованиями народа. Однако это правление проклинали и способствовали разложению в течение столетия. "Когда религиозные верования разлагаются, авторитет власти колеблется и падает, пишет Бердяев. - Это и случилось в России. Религиозные верования народа изменились. В народ начало проникать полупросвещение, которое в России всегда принимает форму нигилизма... Когда рушатся духовные основы войны, она превращается в кровавую анархию, в войну всех против всех. И тогда оказывается возможной лишь грубая и кровавая диктатура. Рухнули все начала, охранявшие культурный слой в России. Этот культурный слой, эта тонкая культура возможны были лишь благодаря монархии, которая не допускала буйного разливания народной тьмы" [82]. 81 Бердяев Н.А. Новое Средневековье. Берлин, 1924. С. 84.

82 Там же. С. 73. С падением царской власти, полагает философ, была разбита вся социальная структура русского общества, уничтожен тонкий культурный слой, не имевший прочных социальных корней. В этих условиях на смену крепкой монархической власти должна была прийти столь же крепкая власть, каковой и предстала советская власть. Произошло страшное огрубление жизни, всеобщее бытие, воцарился солдатско-народный стиль. Большевики не столько создали эту грубую жизнь, жесткое властвование, сколько отразили и выразили совершавшееся огрубление народной жизни. Власть, которая пожелала бы быть более культурной, не могла бы существовать, не соответствовала бы состоянию народа.

Оценивая трагическую ситуацию в российском обществе, Бердяев признает, что как и всякая настоящая революция, революция в России при всех ее особенностях и предпосылках - это факт неизбежный, более того, факт свершившийся. С одной стороны, русская революция как событие социальное вполне логично вплетается в общий ход обострения европейского социально-культурного кризиса, с другой - это национальное событие. Революция произошла в России, когда либеральная демократия уже изжила себя, когда подошел к своему концу гуманизм новой европейской истории. Русская революция, считает Бердяев, продемонстрировала торжество крайне антигуманистического социализма. "Русский народ, - полагает философ, согласно особенностям своего духа, отдал себя в жертву небывалого исторического эксперимента. Он показал предельные результаты известных идей. Русский народ, как народ апокалиптический, не может осуществлять серединного гуманистического царства, он может осуществлять или братство во Христе, или товарищество в антихристе. Если нет братства во Христе, то пусть будет товарищество в антихристе. Эту дилемму с необычайной остротой поставил русский народ перед всем миром" [83].

83 Там же. С. 141 - 142. Бердяев полагает, что русскую революцию нужно пережить духовно и углубленно. Должен наступить катарсис, внутреннее очищение. Духовное и углубленное переживание революции проясняет серьезность социального кризиса, русского и мирового. Нельзя продолжать делать вид, что ничего особенного не случилось. Нет ничего более жалкого, как самоутешение людей, выбитых из первых рядов жизни, выражающееся в отрицании самого факта революции, в желании назвать ее смутой и бунтом. "Я думаю, - пишет Бердяев, - что не только произошла революция в России, но происходит и мировая революция. Произошел мировой кризис, подобный

падению античного мира. И желать возвращения к тому состоянию мира, которое было до катастрофы мировой войны, значит совершенно не отдавать себе отчета в том, что происходит, не иметь исторической перспективы. Изжиты основы целой исторической эпохи. Все основы жизни потрясены, обнаружилась ложь и гнилость тех основ, на которых покоилось цивилизационное общество XIX и XX веков. И эти основы, которые в гниении своем породили страшные войны и революции, хотя реставрировать... И в России и в Европе нет возврата к довоенной и дореволюционной жизни и не должно быть" [84].

Итак, революция не создает новой, лучшей жизни, она лишь окончательно завершает разрушение того, что уже практически разрушено и погибает. Духовно пережитый опыт войны и революции должен привести к новой жизни. И каждому человеку нужно найти в себе возможность духовного переживания этой ситуации и обретения новой, лучшей жизни, поскольку, считает Бердяев, лучшая жизнь это прежде всего духовная жизнь. И революция подводит человека к этому переживанию и пониманию переоценки, переосмысления жизни. Бердяев видит, что в России прерывается культурная традиция, понижается уровень культуры, качество культуры. На передний план выходит класс цивилизованного крестьянства. Новая русская буржуазия не будет нуждаться в высшей культуре, а прежде всего предъявит спрос на техническую цивилизацию. Россию ждет неотвратимая "варваризация". Бердяев считает этот процесс общим и для Европы в целом. Революция ускорила конец существования такого социального феномена, как русская интеллигенция. "Интеллигенция столетие мечтала о революции и готовила ее, - пишет Бердяев, - но революция стала ее гибелью, собственным концом. Одна часть интеллигенции стала властью, другая ее часть выброшена за борт жизни... Должна народиться новая интеллигенция, но она будет очень понижена в своем культурном уровне, ей не свойственны будут высшие запросы духа" [85]. 84 Бердяев Н.А. Новое Средневековье. С. 90-91.

85 Там же. С. 96. 298 Перспективы культурного преображения

При всей критичности оценки послевоенных и послереволюционных событий Бердяев убежден, что будущее России предопределено и зависит оно от религиозных верований русского народа. Он верит в спасение России, и это спасение будет послано Богом: "Нельзя ждать спасения от Европы, которой нет дела до нас и которая сама агонизирует. Нельзя изнашивать русский народ, нужно способствовать его перерождению изнутри. Революция должна сама себя изжить, истребить себя. И то, что большевики так долго существует, что он не был внешне и насильственно свергнут, имеет и хорошую сторону. Коммунистическая идея сама себя опозорила, она не может уже иметь никакого ореола, яд не может войти внутрь. Процесс выздоровления есть медленный, но органический процесс. Это есть прежде всего искупление от духа лжи, выход из царства призраков и фантазмов к реальностям. Сейчас более всего необходимо утверждать примат духовной активности над политической... Свободный дух должен действовать независимо от того, какие силы преобладают и торжествуют. Христианство... должно вновь завоевывать мир" [86].

86 Там же. С. 104-105. Возвращаясь к тезису Бердяева о том, что культура есть великая неудача, мы хотели бы отметить, что подобная позиция отнюдь не означает для мыслителя отрицания смысла в историческом опыте человечества. "Поражение" культурного творчества человека в историческом процессе не дает оснований считать его бессмысленным - это именно "великая неудача"; исторический опыт должен быть понят со всеми его трагическими противоречиями. Бердяев убежден, что даже неизбежность конца истории вовсе не обесценивает значения исторического творчества: "Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, осознав, что отсутствие трансцендентальной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира" [87]. 299 Критическое рассмотрение социокультурного кризиса в Европе и России приводит Бердяева к осмыслению вопроса о возможности альтернативного исторического развития. Он выделяет четыре формы существования человечества: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти состояния не обязательно должны быть связаны строгой временной последовательностью: они могут сосуществовать, это - разные направленности человеческого духа, хотя возможно и преобладание той или иной формы.

Один из путей, ведущих от культуры к новой фазе развития общества цивилизации, определяется индустриально-техническим преобразованием жизни. Этот путь - попытка осуществления мечты о бесконечно возрастающем могуществе человека. "Цивилизация родилась из воли человека к реальной "жизни", к реальному могуществу, к счастью в противоположность символическому и созерцательному характеру культуры. Человек должен... раскрыть до конца все технические силы. Но на этом пути (пути варваризации, огрубления, утраты совершенных форм, выработанных культурой. - Т. С.) не

достигается подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека" [88]. Однако внутри самой культуры, по мысли Бердяева, может возгореться и иная воля – к жизни, к ее преображению. В этом смысле цивилизация не является единственным, неизбежным концом культуры. Бердяев пишет о возможности религиозного преображения жизни как пути достижения подлинного бытия [89]. Веря в возможность религиозного преображения, он пишет, что в эпоху цивилизации должна явиться "верующая воля в чудо преображения жизни, не механико-технического преображения, а органически-духовного, должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой "жизни", не тот, который испробован цивилизацией" [90]. 300 87 Бердяев НА. Смысл творчества... С. 10.

88 Бердяев НА. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории.... С. 173.

89 См.: Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX век). М., 1996 С. 59–81

90 Бердяев НА. Воля к жизни и воля к культуре... С. 173. Конец Европы – расширение культурных границ

Интересно, что пророческое высказывание Шпенглера о "закате Европы" Бердяев трактует и в ином контексте, избегая пораженческих настроений знаменитой книги. В конце Европы он видит конец европейской монополии на культуру. Европа на протяжении столетий определяла пути культурного развития, "как замкнутая провинция... претендующая быть вселенной". Мировая война, по мысли Бердяева, нарушила этот, казалось бы, неизменный порядок, сведя бок о бок Восток и Запад, народы и культурные традиции. Все смешалось и переплавилось в огне войны, и встал вопрос о "выходе в мировые пространства, о распространении культуры по всей поверхности земного шара". При всем эсхатологизме русской философской традиции, собственном эсхатологизме и естественном трагизме восприятия социокультурного кризиса рубежа веков Бердяев в своих работах разводит понятия глобального кризиса, возможного конца истории и кризиса европейской культуры. Философ четко понимает, что этот кризис локален, что он не ведет к гибели цивилизации, а, возможно, дает начало ее широкому распространению.

Бердяев говорит о назревшей необходимости изменений: Европа слишком долго ощущала себя культурным Олимпом. Нынешнее отношение современного европейца к древним расам и древним культурам, по мнению философа, скорее кощунственное. При этом самомнение европейского сознания, охватившее все культурные области, может быть оценено как "симптом наступающего конца Европы – монополиста всемирной цивилизации". По мнению Бердяева, сумерки Европы – это начало всемирного шествия цивилизации: "вся поверхность земного шара неизбежно должна быть цивилизована, все части света, все расы должны быть вовлечены в поток всемирной истории. Эта мировая задача ныне острее стоит перед человечеством, чем задачи внутренней жизни кристаллизованных европейских государств и культур... 301 Перед XX в. мировая война поставила задачу выхода культуры из Европы в мировые пространства всей поверхности земного шара. Через ужас войны и зло колониальной политики, через борьбу рас и национальностей совершается объединение человечества и цивилизование всего земного шара. Перед этой мировой задачей на некоторое время отступают на второй план вопросы провинциально европейские. Раньше или позже должно ведь начаться движение культуры к своим древним истокам, к древним расам, на Восток. В Азию, в Африку... Закат чисто европейской культуры будет восходом солнца на Востоке" [91].

Философ рисует возможные перспективы культурного развития человечества, пережившего и преодолевшего кризис европейской культуры, мировую войну, разочарование в жизни, жаждущего новой веры и новой мудрости. Он полагает, что центр тяжести из Западной Европы должен переместиться на Запад, в Америку. Восток и Америка представляются Бердяеву полюсами концентрации здоровых сил человечества, направлениями выхода за пределы европейской культуры. При всем трагизме кризиса Европа прежде всего виновата в случившемся: в своем "олимпийском" спокойствии она не смогла предощутить последствий грядущей войны. Основная тема всемирной истории – соединение Востока и Запада. При этом, по мысли Бердяева, задача состоит в том, чтобы "конец Европы и перелом истории были пережиты человечеством в духовном углублении и с религиозным светом" [92]. 91 Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 122–124.

92 Там же. С. 125. Конец провинциально замкнутой жизни Европы Бердяев связывает и с перспективами развития России, для которой это означает конец ее провинциально замкнутой жизни: "Россия должна выйти в мировую ширь. Конец Европы будет выступлением России и славянской расы на арену всемирной истории, как определяющей духовной силы. Сильный космический ве302 тер колеблет все страны, народы и культуры. Чтобы устоять от этого ветра, нужна

большая духовная сосредоточенность и углубленность, нужно религиозное переживание исторических катастроф" [93]. 2.3. Семен Франк: крушение кумиров

Глубокий анализ причин и характера социокультурного кризиса представлен в работах С.Л. Франка. Прежде всего, на наш взгляд надо обратиться к его статье "Кризис западной культуры", опубликованной в сборнике "Освальд Шпенглер и Закат Европы" (1922). Как и другие авторы этого сборника (Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан и Ф.А. Степун), Франк высоко оценивает книгу Шпенглера, считая, что "она есть бесспорно самая блестящая и замечательная в буквальном смысле этого слова – книга европейской литературы со времен Ницше" [94], и в то же время, называет ее "самым замечательным и ярким симптомом кризиса" [95].

93 Там же. С. 126. 94 Франк С.Л. Кризис западной культуры // Бердяев Н.А. и др. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 34.

95 Там же. С. 54. Франк Семен Людвигович (1877–1950) родился в Москве. Сын врача. Учился на юридическом факультете Московского университета, степень кандидата получил в 1901 г. в Казани. Франк – философ многогранный, он занимался проблемами бытия, познания, личности, философского осмысления религии, проблемами философской антропологии и социальной философии. В его наследии можно выделить три основные направления исследований: человек и культура (кризис современной культуры и поиски выхода из него), человек и бытие, человек и Бог (вера, смысл жизни и поиски путей спасения).

В 1922 г. Франк выслан из России. До 1937 г. с семьей жил в Германии, принимал активное участие в Русском научном институте и Религиозно-философской академии, основанной Н. Бердяевым. В 1924 г. Академия переехала в Париж, но Франк продолжал еще 308 несколько лет читать лекции в Берлине. В 1937 г. нацисты изгнали Франка из Германии. В течение ряда лет скрывался во Франции. В 1945 г. переехал с женой в Англию и соединился с детьми. В Англии продолжал творчески плодотворно работать. Статья состоит из двух частей. В первой части Франк анализирует концепцию Шпенглера, выделяя ее сильные и слабые стороны, во второй предлагает собственное понимание природы и причин кризиса западноевропейской культуры, которую философ определяет как последнюю из пережитых человечеством великих культур.

Отмечая спорность шпенглеровской теории, Франк признает, что "само уловление момента умирания западной культуры в явлениях "цивилизации" XIX в. должно быть признано бесспорным" [96]. Наряду с другими авторами сборника Франк показывает, что для русской философской традиции идея Шпенглера (неслыханная по новизне и смелости для западной философской мысли) далеко не нова – эти тенденции давно ощущали и предчувствовали русские философы-славянофилы (Киреевский, Достоевский, Леонтьев), что, впрочем, не умаляет значения этой теории, а скорее свидетельствует о созвучии настроений, близости мировосприятия русской и западноевропейской философии. Однако принимая тезис Шпенглера об умирании западной культуры, Франк задается вопросом, какая именно западная культура умирает. Понятие "западная культура" у Шпенглера русский мыслитель считает своеобразным, не совпадающим ни "с общепринятым пониманием западной культуры как вырастающей на обломках античной, впитывающей в себя ее дух вместе с духом христианства, и объемлющей весь период времени от падения античности вплоть до наших дней, ни с более узким понятием "новой" западной культуры, основанной на преодолении "средневековья" и исторически исходящей из великих духовных движений ренессанса и реформации" [97]. 96 Франк С.Л. Указ. соч. С. 49.

97 Там же. С. 50. 304 Не принимая концепции истории западной культуры Шпенглера, исключаяющей, например, все первое тысячелетие христианской эры, Франк предлагает собственное понимание природы западноевропейского кризиса. За исходную точку Франк принимает XII–XIII вв., когда в европейской культуре, по его мнению, начался великий духовный сдвиг, во многом определивший все дальнейшее культурное развитие. В это время "возникает великий замысел и великое влечение к оправданию, религиозному осмыслению и озарению конкретных "земных" начал жизни живой человеческой личности со всем богатством ее душевного мира, природы, рационального научного знания" [98]. Франк оценивает это как попытку средневековых мыслителей преодолеть замкнутость духовного центра, распространить, не нарушая его целостности, на все проявления и сферы реальной жизни. Франк называет имена Франциска Ассизского, Фра Анжелико, Джотто, Данте, Николая Кузанского (XV в.), которые в живописи, литературе, научном творчестве смогли выразить, совместить, сделать целостным и глубоко органичным истинное видение жизни, представление о том, какой могла бы быть настоящая жизнь с традиционно религиозно-духовным мирозерцанием.

Однако, по мнению Франка, это сочетание длилось недолго. Великая попытка не

удалась. Русский философ не находит ответа на вопрос, что помешало реализации столь благородной и плодотворной идеи. "Случилось что-то роковое и непоправимое, - пишет он. - ...В глубинах духа совершается какой-то надлом; он отрывается от корней, прикрепляющих его к его духовной почве, связывающих его с объединяющим центром духовного света" [99]. Начинается эпоха Возрождения, Ренессанс, однако все великолепие, вся свобода и величие духа ренессансной культуры, согласно Франку, не являются естественным продолжением начинаний Данте и Кузанского. 98 Там же. С. 51.

99 Там же. С. 52. Франк говорит, что духовная свобода Ренессанса куплена какой-то очень дорогой ценой, подобно той, которую уплатил Фауст, отчаявшийся "в возможности изведать всю жизнь, слиться со всей вселенной" силой своего целостного духа, внутренне 305 связанного с Богом, и вынужденный продать душу дьяволу. Так и в ренессансную эпоху, пишет философ, "жизнь расцветает пышным цветом, развивается свободная наука, овладевающая миром, свободная личность начинает перестраивать весь мир по-своему, - но корни этого роскошного цветка засыхают и понемногу отмирают" [100]. Отсюда следуют, по мнению философа, "фаустовская тоска", томление духа, которые сопровождают европейское развитие в период "новой истории". Нарастание обездушивания жизни, усугубившееся благодаря философии XVIII в., ведет к реакции против духа "новой истории", которой необычайно способствовала Великая французская революция и произведенное ею потрясение в обществе и с которой, как полагает Франк, начинается кризис реакции против духа "новой истории" [101]. Он видит реакцию против обездушивания жизни в поэзии Байрона, философии немецкого идеализма, что символизирует для русского мыслителя начало воскрешения духа. Но этот процесс труден и длителен, и по сей день трагизм переживаемой эпохи состоит, согласно Франку, в том, "что поверхность исторической жизни залита бушующими волнами движения, руководимого духовно-отмирающими силами Ренессанса, а в глубинах жизни, еще совершенно бездейственно и уединенно, назревают истоки нового движения, которому, может быть, суждено сотворить новую культуру, искупив основное грехопадение Ренессанса" [102]. 100 Франк С.Л. Указ. соч. С. 52. 101 Следует отметить, что критическое отношение к временному восприятию западной культуры у Шпенглера не мешает Франку заметить, что "началом умирания западной культуры" немецкий мыслитель также считает рубеж XVIII-XIX вв.

102 Там же. С. 53. Это рассуждение Франк выстраивает не столько с целью критики и опровержения Шпенглера, сколько в обоснование того, что "гибель западной культуры" - это гибель лишь одного ее направления, хотя и существовавшего и определявшего умонастроения на протяжении нескольких столетий. В понимании философа, конец, завершение, отмирание данного течения (при 306 всем трагизме, сопутствующем вообще процессу умирания) должны восприниматься скорее позитивно, поскольку они знаменуют собой начало нового периода в истории, нового периода в жизни и самой новой жизни. Западная культура должна была прийти к своему концу, она была обречена на этот конец изначально, возможно по причине роковой исторической ошибки, возможно из-за слабости преемников Данте и Николая Кузанского. "Старое "возрождение" изжито и умирает, уступая место новому возрождению, - заканчивает статью Франк. То, что переживает в духовном смысле Европа, есть не гибель западной культуры, а глубочайший ее кризис, в котором одни великие силы отмирают, а другие нарождаются" [103].

103 Там же. С. 54. Несколько позже Франк пишет работы "Крушение кумиров" (1923) и "Духовные основы общества" (1930), вышедшие соответственно в Германии и Франции, в которых он обращается к социально-философскому анализу современной ему эпохи, отмечая столь характерное для первой четверти XX в. крушение традиционных, незыблемых в общественном мировосприятии кумиров: революции, политики, культуры и прогресса, нравственного идеализма.

Франк прежде всего обращается к характеристике современного исторического периода: "Исключительно трагический характер современной эпохи, неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм и жизненных устоев предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну либо отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе неверия, либо с угрюмым упорством вцепиться в обломки гибнущего старого здания жизни и с холодной ненавистью отвернуться от всего мира и замкнуться в себе. Все старые - или, вернее, недавние прежние - устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, избывая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он 307 хочет продолжать верить в них, потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, - а если он ограничивается их отрицанием -

духовно развратиться и быть унесенным мутным потоком всеобщей подлости и бесчестности. Время таково, что умные и живые люди склонны поддаться и отречься от всякого духовного содержания, а честные и духовно глубокие натуры склонны глупеть и терять живое отношение к действительности" [104]. 104 Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 115 105 Там же. С. 133. Согласно Франку, все это последствия духовного, религиозного, культурного кризиса, охватившего человечество на рубеже веков. Разоблачению традиционных кумиров во многом способствовал опыт русской революции.

Философ пишет о разочаровании, овладевшем душами в результате крушения идеалов революции, того, что самоотверженная политическая борьба за осуществление царства Божия на земле привела реально к торжеству "царства смерти и сатаны". Многие увидели в судьбе русской революции крушение политического фанатизма вообще.

Особое внимание в работе уделяется мифу культуры и прогресса. Франк видит в крушении этого кумира наиболее явный признак трагического состояния эпохи в целом, "всевропейского послевоенного духовного и общественного состояния". Именно эту проблему он считает центральной в оценке духовного кризиса современного общества. "Еще недавно, - пишет философ, - в довоенное время, все мы верили в "культуру" и культурное развитие человечества... Нам казалось, что в мире царит "прогресс", постепенное и непрерывное нравственное и умственное совершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же совершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки "культуры": в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка, в уважении власти к правам граждан, в жизненном 308 комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и в чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни - и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать" [105].

Между тем Франк обращает внимание и на то, что в недрах европейской культуры коренились и развивались такие социальные пороки, как эгоизм, мелочность, мещанская пошлость и ограниченность, обилие буржуазных предрассудков, жестокость репрессий в отношении нарушителей буржуазного права и морали, слепой национализм. Некоторое время все это казалось наследием прошлого и не предвещало грядущих кризисов. Казалось, что гуманитарное развитие навсегда оставило позади эпоху войн, нищеты и бесправия.

Россия мечтала на равных правах войти в семью культурных народов Европы. Семью, как представлялось, мирную, духовно и материально благоустроенную. Поэтому, согласно Франку, Первая мировая война оказалась для большинства русских образованных людей совершенной неожиданностью: за несколько дней до ее начала, когда все ее симптомы были уже налицо, почти никто не верил в ее возможность. Когда же война стала совершившимся фактом, она продолжала казаться каким-то великим недоразумением, несчастной случайностью, результатом преступной воли кучки милитаристски настроенных правителей Германии. Никто еще не мог поверить в длительность, жестокость и разрушительный характер этой войны; она казалась не естественным результатом и выражением духовно-общественного состояния Европы и не великим историческим событием, знаменующим новую эпоху, а случайным эпизодом, болезненным, но кратким перерывом нормального культурного развития. (Эта трактовка восприятия войны сближает Франка с Бердяевым, утверждавшим, что для большинства людей война не вписывалась в представление о перспективах социального развития.) 309 Осознав чудовищность происходящего, и Европа, и Россия пришли к выводу, что вернуться к утраченной культурной жизни можно, только окончательно устранив самый источник войны. "Война была объявлена последней войной, направленной на прекращение всяких войн, на окончательное установление мирных и честных демократически-правовых начал и в отношениях между народами" [106]. Но последовавшие одна за другой революции - сначала в России, а затем в Германии - убедили многих, что эти надежды не только не оправдались, а, что значительно печальнее, пишет Франк, "многие сразу же, хотя и смутно, почувствовали, что - при всем различии и внешнего, и внутреннего политического положения России и Германии - их постигла какая-то общая судьба, что мировая война завершается какой-то мировой смутой" [107]. 106 Франк С.Л. Указ. соч. С. 135.

107 Там же. В результате войны и революций многое из того, что раньше представлялось наследием прошлого, которое само по себе будет устранено дальнейшим развитием культуры: взаимная ненависть, озлобление, страх перед

врагом, беспощадная эксплуатация слабых – не только не были устранены, а превратились в нормальное, естественное состояние европейской жизни. Франк исследует социальную ситуацию в европейском и российском обществе, отмечая общие тенденции в послевоенном его состоянии: "Все державы, хотя и не в одинаковой мере, истощены и ослаблены, все подавлены и внутренними раздорами, и неупорядоченностью внешних отношений; большинство победителей не знают, что начать "делать" с своей победой, и стараются тщетно – сами заглаживать ее печальные последствия; другие в ослеплении губят сами себя и становятся предметом общей ненависти своим желанием во что бы то ни стало добить побежденных. Во внутренней политике на очередь дня становятся злобно-бессмысленные политические убийства – по большей части честных людей, отдающих себе отчет в ужасе положения и старающихся найти выход из него. В частной хозяйственной жизни господствует всеобщий упадок трудолюбия и 310 производительности труда, жажда легкой наживы, спекуляция на народном бедствии; пресловутая немецкая честность и деловитость, казалось, глубоко укорененные многовековым культурным развитием, сметены вихрем, точно внешние одеяния, не имеющие никакой собственной опоры в личности" [108]. Пытаясь систематизировать свое восприятие послевоенной и послереволюционной эпохи, подвести итог происходящим событиям, Франк отмечает: "Мы потеряли веру в "прогресс" и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, – вовсе не непрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без определенного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается. И, в частности, тот переход от "средневековья" к нашему времени, то "новое" время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и общедуховной тьмы и узости прошлого, расширением внешнего и внутреннего кругозора его жизни, увеличением его могущества, освобождением личности, накоплением не только материальных, но и духовных богатств и ценностей, повышением нравственного уровня его жизни, – это "новое время" изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства" [109].

108 Там же. С. 136.

109 Там же. С. 141. Сегодня ясно, что не существует заранее заданного пути развития человечества, человеческой истории. Результатом событий первой четверти XX в. явилось крушение привычных представлений о мире, истории, прогрессе. Согласно Франку, все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к традиционной культуре, подлежат, по меньшей мере, пересмотру и проверке: "Во всей извне окружающей нас общественной и человеческой жизни мы не находим больше твердой почвы, на которую мы можем с доверием опереться. Мы висим в воздухе среди какой-то пустоты и среди тумана, в котором мы не сможем разобрататься, отличить зыбкое польхание стихий, грозящих утопить нас, от твердого берега, на котором мы могли бы найти приют. Мы должны искать мужества и веры в себе самих..." [110]. В этих словах русского философа, написанных в 1923 г., можно заметить параллели с более поздними оценками эпохи многих выдающихся западных мыслителей: Ясперса, Мунье, Гвардини, Хейзинги и др. 2.4. Евгений Трубецкой: смысл жизни и катастрофа современной культуры

Русский религиозный философ, правовед и общественный деятель Е.Н. Трубецкой обращается к теме кризиса культуры в работе "Смысл жизни", которая с полным основанием признается "наиболее значительным философским трудом" мыслителя [111], а также в ряде других работ, например "Умозрение в красках" (1915), "два мира в древнерусской иконописи" (1916).) 110 Франк С.Л. Указ. соч. С. 144.

111 См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 107; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли Франкфурт-на-Майне, 1981. Т. II. С. 11. (цит. по: Сапов В.В. Князь Е.Н. Трубецкой: Очерк жизни и творчества // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1995 С. 443. Князь Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) – правовед, профессор Московского университета, видный представитель религиозно-философской мысли, один из организаторов издательства "Путь" и Религиозно-философского общества памяти 312 В.С. Соловьева. К религиозной метафизике Е.Н. Трубецкой, так же как и его брат С.Н. Трубецкой, пришел под непосредственным и значительным влиянием Соловьева, с которым поддерживал дружеские отношения на протяжении многих лет. Среди философских сочинений

Е.Н. Трубецкого - "Философия Ницше" (1904), "История философии права" (1907), "Мирозерцание Вл. С. Соловьева" (1913), "Метафизические предположения познания" (1917), "Смысл жизни" (1918) и др. Во время гражданской войны Е.Н. Трубецкой участвовал в белом движении. Умер в Новороссийске при эвакуации Добровольческой армии. [Философия / Под ред. В.Д. Губина. М., 2003.]

Работа "Смысл жизни" выходит в свет в 1918 г., когда катастрофизм переживаемых Россией событий проявляется во всей полноте. С очевидностью обнаруживается и взаимосвязь, взаимообусловленность кризиса европейской культуры и трагической судьбы России. Трубецкой воспринимает все происшедшее и происходящее в России в контексте европейского кризиса и пишет об этом в предисловии к работе: "Внешним поводом настоящего труда являются мучительные переживания мировой бессмыслицы, достигшие в наши дни необычайного напряжения. Когда была написана его первая глава, катастрофа, ныне постигшая Россию, только надвигалась и была мучительным предчувствием. Слышались отдаленные раскаты грома приближающейся грозы, но оставалась надежда, что она минует, и все еще казалось целым. Потом труд был прерван в самом его начале революционной бурей. Он возобновился под гром пушек московского октябрьского расстрела 1917 г. Теперь, когда он кончен, Россия лежит в развалинах; она стала очагом мирового пожара, угрожающего гибелью всемирной культуры" [112].

112 Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1995 С. 7. Ученик и последователь Вл. Соловьева, Трубецкой многое критически воспринимал в его учении, в том числе концепцию вселенской теократии и др. Современную ему общественную и культурную ситуацию Трубецкой квалифицирует в терминах апокалиптики, именуя общество "звериным царством". "На наших глазах, - пишет философ, - апокалиптическое видение зверя, выходящего из бездны, облекается в плоть и кровь; господствующая в современной жизни тенденция выражается именно в превращении человеческого общежития в усвоенное животное зверя, попирающего всякий закон божеский и человеческий; к этому результату ведут головокружительные успехи современной техники, с одной стороны, и столь же головокружительно быстрое падение человека и человечества, с другой стороны. Звериное начало утверждает себя как безусловное начало поведения, которому должно быть подчинено все в человеческой жизни. В особенности современное государство, с его аморализмом, с его стремлением использовать всю культуру как средство для осуществления животных целей коллективного эгоизма, являет собою как бы конкретное воплощение начала зверочеловеческого" [113]. И, как следствие, перспектива человеческой истории вовсе не Божье царство, но ад. "На наших глазах, - продолжает мыслитель, - ад утверждает себя как исчерпывающее содержание всей человеческой жизни, а стало быть, и всей человеческой культуры" [114]. Этот мотив присутствует и в более ранних работах философа. Так, в "Умозрении в красках" он сравнивает жизнь человечества с борьбой за выживание на дне аквариума, замечая при этом, что "в мирное время это роковое сходство скрыто, замазано культурой; напротив, в дни вооруженной борьбы народов оно выступает с цинической откровенностью; более того, оно не затемняется, а, наоборот, подчеркивается культурой, ибо в дни войны самая культура становится орудием злой, хищной жизни, утилизируется по преимуществу для той же роли, как челюсть в жизни водяного жука" [115]. 113 Трубецкой Е.Н. Указ. соч.

114 Там же. С. 258. 115 Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1995. С. 325. Возможно, Трубецкой одним из первых обращает внимание на широту распространения кризисной ситуации, всеохватность ее проявлений. Полагаем, что так и началось прорастать глобальное мировосприятие, осознание всеобщности происходящего в мире, глобальности последствий возникающих глобальных же проблем. Трубецкой обращается к проблеме войны, акцентируя внимание прежде всего на всеобщих ее последствиях: "На наших глазах зло торжествует одну из величайших своих побед над человечеством: всюду свирепствует адский вихрь всеобщего разрушения - весь мир охвачен зловещим заревом пожара" [116].

Зло, торжествующее в мире, согласно Трубецкому, приняло форму "всеобщей войны между людьми". И если война вообще - явление древнее, то в XX в. она приобретает характер мировой, "распространяется на все части света". Впервые война является как безусловное и всеобщее начало, определяющее все человеческие отношения. Состояние российского общества Трубецкой определяет также как "войну всех против всех". Философ замечает, что "все общество у нас живет в состоянии войны - классы, партии и даже отдельные лица. Распались все общественные связи, рухнул весь государственный порядок и внутренний мир. И словно самой родины нет больше - есть только враждующие между собой классы. А временами кажется, что нет больше и классов. Есть только хищные волки, которые рвут друг друга на части или собираются в

стаи, чтобы вместе нападать на одиноких" [117]. 116 Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 258.

117 Там же. С. 259. Трубецкой рассматривает войну как культурный феномен, который со всей очевидностью демонстрирует и гибель культуры, и предзаданность, неизбежность этого конца, изначально заложенного в ней самой. "Война родила анархию!" восклицает философ. И эта анархия, охватив, как эпидемия, все страны и сферы человеческой жизни, и есть символ конца. Предвосхищая историко-культурный анализ Д. Мережковского, Трубецкой проводит эсхатологические параллели, сопоставляя современные ему события с катастрофами, происходившими в разные исторические эпохи: Пелопоннесская война, падение Римской империи, татарское нашествие – эти и многие другие примеры, согласно Трубецкому, "свидетельствуют об одном и том же – о положительном значении катастрофического 315 кого в мире, о связи глубочайших откровений с крушением человеческого благополучия. Вот почему второму пришествию Спасителя должна предшествовать такая скорбь, которой не было от начала мира" [118].

Так, при всей трагической оценке называемых событий, Трубецкой видит в них особое предназначение, особый смысл и обосновывает свою мысль следующим образом: например, именно в дни Пелопоннесской войны или после нее, под влиянием переживаний, ею вызванных, родились те духовные ценности, которые составляют величайший вклад Эллады в сокровищницу всемирной культуры. И не будь этих переживаний, считает философ, не было бы и многих великих творений греческих трагиков, комедий Аристофана, философии Сократа и Платона.

Вопрос сводится к оценке происходящего. Действительно, характерное для русской религиозно-философской традиции христианское восприятие истории позволяет увидеть в самых трагических событиях как современности, так и прошлого благое искупление, условие обретения новой жизни. "Совершается суд над миром, – пишет Трубецкой, – и все те духовные силы, которые таятся в человечестве, должны обнаружиться в этом огненном испытании. Самое разрушение мирского порядка доказывает, что царство Божие нас коснулось: оно близко, при дверях. Все то, что его не вмещает, подлежит разрушающему действию огня, разгоревшегося в мире. Но для тех народов, которые сумеют осознать и вместить его откровения, наступает эпоха великих духовных подвигов и высшего творчества" [119].

Обращаясь к теме европейской культуры, Трубецкой (что также характерно для русской религиозной философии) рассматривает проблему в широком контексте, отвлекаясь от конкретного культурно-исторического события, пытаясь осознать и проанализировать истоки и смысл происходящего [120]. 118 Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 285.

119 Там же.

120 Интересно, что оценка Трубецким культурной ситуации совпадает с диагнозом Бердяева: "культура всегда бывала великой неудачей жизни". 316 Философ ставит вопрос о смысле человеческой культуры. Отмечая, что дать однозначный ответ на этот вопрос невозможно, он предлагает подлинно христианскую трактовку феномена культуры (в традициях философии всеединства). Основную задачу культуры Трубецкой видит в том, что культура призвана нести в жизнь "мысль о Христе, пришедшем во плоти". В этом ее положительная задача и оправдание. Следуя концепции Вл. Соловьева, Трубецкой говорит о том, что "человек призван быть на земле сотрудником в строительстве дома Божия; и этой задаче должна служить вся человеческая культура, наука, искусство и общественная деятельность" [121]. Христианская философия, религиозное искусство (церковная архитектура, скульптура, музыка, религиозная живопись), христианская общественность являются для Трубецкого носителями "положительной ценности". "Отрицательная ценность" присуща антирелигиозной культуре, "которая стремится утвердить на земле царство безбожного человека".

Говоря о кризисе современной культуры (при этом не разделяя культуру европейскую и русскую), философ замечает, что разрушается, агонизирует именно эта антирелигиозная культура; именно она "гибнет в разгоревшемся на наших глазах мировом пожаре. В катастрофических событиях всемирной истории мы читаем ей суд и осуждение" [122]. 121 Там же. С. 286.

122 Там же. С. 287. Выделяя положительные и отрицательные элементы культуры, Трубецкой отмечает наличие "смешанной" или "средней" области человеческой жизни: есть безусловное добро и зло, но есть и средняя область относительного, религиозная оценка которого представляет значительные затруднения. Так, в числе спорных вопросов Трубецкой называет вопрос о светской культуре. Можно ли признавать за ней какую-либо положительную или относительную ценность? Или она должна быть оценена отрицательно? Если цели божественного домостроительства осуществляются через крушение мирского порядка и мирского строения, задается вопросом Трубецкой, не значит ли это,

что 317 мы должны смотреть на весь мирской порядок, а с ним вместе и на всю светскую культуру как на ценность отрицательную?

Трубецкой полагает, что решение этого вопроса очень важно, поскольку фактически это вопрос об отношении человека к миру. Должны ли люди быть деятельны, активны, бороться, спасти гибнущее общественное устройство или предоставить все естественному ходу истории, заняв позицию стороннего наблюдателя: "Должны ли мы тушить мировой пожар или, сложа руки, ждать того Божьего суда над миром, который предвозвещается этой картиной всеобщего разрушения?" [123]

Выбор пассивного решения, т.е. отказ от борьбы за мирской порядок, с религиозной точки зрения может показаться более привлекательным, особенно в России, где традиционна склонность к пассивной религиозности. И есть немало примеров, когда в религиозных сектах проповедуется настроение бездействия в ожидании предстоящего конца мира и скорого пришествия Иисуса Христа. Трубецкой обращает внимание и на другой уклон религиозной мысли (или, как он пишет, "религиозного мироощущения"), ведущий к отождествлению мирского порядка с "царством антихриста", который вследствие этого неизбежно должен погибнуть. Последнее философ оценивает как крайне опасную тенденцию, поскольку, "признавая мирской порядок "царством антихриста", мы отдаем его во власть антихриста. А отказ от борьбы за мир есть недостойная человека, и в особенности христианина, капитуляция перед господствующим в мире злом" [124]. 123 Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 287.

124 Там же. С. 288. В основе этих пассивных, эсхатологически окрашенных настроений, по мысли Трубецкого, лежит пренебрежение к "относительным" ценностям, в числе которых он называет и мирской порядок, и светскую культуру. Философ говорит об относительной и временной ценности мирского порядка, ибо конечная цель Царствие Божие, и мирской порядок лишь этап на пути к нему. Но "пока мир не созрел для окончательного самоопределения, пока он не вмещает в себе полностью божественной жизни, он остается внебожественной областью. В качестве таковой он временно остается за порогом Царства Божия; но отсюда, разумеется, не следует, чтобы он должен был быть отдан во владычество бесу. В этом заключается оправдание мирского порядка – минского общества, государства, хозяйства и всей вообще светской культуры" [125].

Трубецкой считает, что совершенное Богоявление как максимум, действительный конец мирового процесса, оправдывает собой весь процесс: и его начало, и отдельные этапы, которые можно квалифицировать как относительные, но необходимые этапы пути, ступени лестницы, ведущей к цели божественного строительства, божественного процесса. "Христианство высоко ценит отречение от мира и уход из него, – пишет философ, – но этот уход святых и преподобных, который признается одним из высших человеческих подвигов, есть отказ от мирских благ, отказ от эгоистического наслаждения и пользования миром, а отнюдь не отречение от борьбы с царствующим в мире злом..." [126]

125 Там же. С. 289.

126 Там же. С. 291. 2.5. Михаил Гершензон: "банкротство" культуры
Падение старого мира, смерть культуры – центральные темы в творчестве историка русской духовной культуры, философа, публициста М.О. Гершензона. Свое восприятие кризиса культуры и его последствий мыслитель выражает в работах "Кризис современной культуры" [127] (1917), "Тройственный образ совершенства" (1918), "Переписка из двух углов" (1921, совместно с Вяч. Ивановым) и др.

127 Публичная лекция, прочитанная М.О. Гершензоном в Киеве 29 марта 1917 г. Текст хранится в ОР ГБЛ. Ф 746. К. 10. Ед. хр. 22. Публикация: Гершензон М.О. Кризис современной культуры // Минувшее: Исторический альманах. М. СПб., 1992 с. 232–248. 319 Гершензон Михаил Осипович (1869–1925) – историк русской духовной культуры и общественной мысли, философ, публицист, переводчик. Родился в Кишиневе. С золотой медалью закончил гимназию. Провел два года (1887–1889) в Германии (учеба в политехникуме и слушание лекций по истории и философии в университете Берлина). С осени 1889 г. – студент историко-филологического факультета Московского университета. Ученик профессора П.Г. Виноградова. Будучи студентом, написал работы ("Афинская полития" Аристотеля и "Жизнеописание" Плутарха" и "Аристотель и Эфор"), удостоенные наград. Важным этапом в духовном развитии Гершензона становится сборник "Вехи". К концу 1910-х гг. отчетливо обозначился перелом в духовном развитии Гершензона. Одна из центральных тем этого времени – "падение старого мира", смерть культуры. [Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 123–124.]

Гершензон критически оценивает современное состояние человечества, попавшего ("добровольно и бескорыстно") в силки бездуховности. Философ рисует картину широкомасштабного обезличивания человека. Религия и культура, которые взрастили человека, способного создавать и творить, сами

заложили основы своей будущей гибели. "И настал срок, - пишет Гершензон, - когда вскормленные ею (религией. - Т.С.) наука и техника окрепли сами, укоренившись в обезличенном духе; тогда религия стала, казалось, не нужна" [128].

Жизнь человека сегодня определяется новыми ценностями. Власть и деньги, наука и техника пришли на смену ценностям Нового времени и, "словно облако", окутали современного человека. Гершензон называет науку и технику "вампиром", способным погубить человечество [129].

В понимании Гершензона современная культура есть не что иное, как беспредельная рационализация жизни: "Разум признал себя единственным органом верного знания и на этом основании требует себе единовластия во всех сферах человеческой деятельности" [130]. Философ задается вопросом, как возник128 Гершензон М.О. Тройственный образ совершенства. Томск, 1994. С. 39. (Цит. по: Алешин А.И. Гершензон // Русская философия Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 124.)

129 См.: Там же. С. 58.

130 Гершензон М.О. Кризис современной культуры. - С. 234. 320 ло такое ослепление, и сам отвечает, что порождено оно громадными открытиями естественных наук и блестящим подтверждением, которые дает этим открытиям техника. Идея прогресса, вера в прогрессивное развитие человечества, успехи и достижения цивилизации обрели статус религии (которая окончательно окрепла в середине XIX в. и с тех пор царит полновластно), один из основных догматов которой - "вне знания нет прогресса". В этой религии, вере в могущество научного знания как единственной силы, способной усмирить, упорядочить хаос реальности, "искали утешение души, чувствительные к неправдам мира", да и не только они. Европейский человек, человек "фаустовской культуры", с его потребностью в активном, внешне целесообразном действии, по мысли философа, "больше всех материальных благ дорожит единством сознания, как твердой почвой для деятельности, он не может допустить, что в мире царят два разных закона - рациональный и иррациональный, и так как его обуревают жажда творчества, а творчество возможно только на основании предварительного расчета, то он склонен игнорировать все силы, все явления, которые не поддаются предусмотрению и расчету" [131].

Гершензон говорит о трех влиятельных силах, определяющих мировосприятие современной эпохи. Это "тройственный культ нашего времени" - чистой науки ("накопление знания"), научной популяризации ("распространение знания") и, наконец, научной техники. "Вне этого тройственного союза, полагает философ, - нет пути, и этот путь безошибочен: он один может вывести человечество из дебрей на светлый простор, в чаемое царство всеобщего благоденствия" [132]. 131 Там же. С. 234.

132 Там же. С. 236 Казалось бы, ничто не предвещало катастрофы; все было рассчитано, разумно, рационально, все сферы духовной и общественной жизни безусловно подчинились разуму и уверовали в его всемогущество: школа, право, суд и т.д. Рационализированный мир совсем уже стал походить на совершенный механизм, на "колоссальную фабрику, где миллионы людей в 321 необходимом разделении труда работали усердно и ловко, веря, что направление и распорядок их труда основаны на принципах строго-обдуманых, непогрешимых" и ведут этот труд и этот порядок к единой цели - всеобщему благоденствию человечества.

Первая мировая война разрушила эту "фабрику современной культуры". Но мало этого, "война принесла... потрясающие откровения о человеческом духе" [133]. Война показала истинное лицо человека, проявила его истинную природу - кровопролития, насилия, убийства Первой мировой войны затмили "самые темные века варварства". Чего стоят романтика, идеализм всех веков нововременного культурного европейства на фоне ужасов человеческой бойни! Однако, развеяв миф об утонченной культурности европейца, война в тоже время явила свидетельства неистраченной силы, героизма, бесстрашия, самоотверженности современного европейского человека - будь то бывший лавочник, журналист, адвокат, профессор философии - война сравняла всех. "Чему же учат нас эти наблюдения? - спрашивает философ. - Они говорят о неподатливости, о консерватизме человеческого духа; они свидетельствуют о том, как мало повлияла на него культурная выучка и в сторону добра, и в сторону зла" [134]. Война показала, что религия научного прогресса основана на неправильном расчете. Оказалось, что и на саму науку, и на все подчиненное ей воздействуют силы, которые могут направить все достижения науки и техники на самое злое дело, на разрушение всего, что создано прогрессом. Охваченный религией прогресса, наукой, рациональной упорядоченностью человек оставил без внимания, в небрежении, пишет Гершензон, иные стороны своей природы, могучие и тайные силы человеческой воли, пока они, как "забытый порох в подвалах, не вспыхнули самовозгоранием

и не взорвали здания". 133 Гершензон М.О. Указ соч. С. 238.

134 Там же. С. 240. 322 Война, согласно мыслителю, вышла из недр человеческого духа. Наука и техника – лишь орудия, инструменты, а вовсе не атрибуты и символы веры и поклонения. Ценность их строго служебная. Непонимание этого, как и непонимание необходимости упорядочения воли в человеке, привело современное общество к мировой катастрофе. "Кризис начался тогда, – полагает Гершензон, – когда целостный дух, так сказать, принципиально... восстал против узурпации разума" [135]. Доверие к научности и к разуму вообще, приобретя характер "панического суеверия", заслонило на время иные не менее серьезные факторы человеческой природы, которые, оставшись без внимания, развивались и действовали слепо и хаотически, что в конечном счете и привело, по мнению Гершензона, европейскую культуру к катастрофе.

Европейская культура, отнюдь не желая того, сама подготовила собственный кризис, создала условия мировой войны, слепо доверившись законам рациональности, предписаниям "культурного разума".

Гершензон отмечает, что кризис культуры, который со всей отчетливостью проявился в годы Первой мировой войны, назревал давно и был зафиксирован не только философами, поэтами и другими представителями мира искусства, но и вообще трезвомыслящими людьми. Хотя внешне все оставалось по-прежнему, брожение уже началось, захватывая все более широкие пространства. "Культура обанкротилась, – пишет философ, – основав свое дело на неправильном расчете, потому что она все время учитывала только один ряд данных, и менее важный, не видя, что данные второго ряда все время на малую величину меняли значимость первых; в результате получилась колоссальная ошибка и внешний крах. А ошибки культуры – это частью ошибки отдельных людей, каждого из нас; мы все виноваты тем, что считаем только видимое и осязаемое, и на этом счете строим наши решения. За эту близорукость мы не только терпим лично, но и страдаем каждый через бедствия всенародные" [136]. 135 Там же. С. 242.

136 Там же. С. 247. При всем критическом восприятии происходящего Гершензон надеется на возрождение. В самой революции философ усматривает симптом надвигающихся перемен (что свойственно было в разное время многим русским мыслителям), призывая внимательнее вглядываться в ее подлинное лицо [137].

"Что мы сейчас видим в революции, – пишет философ, ничего не говорит о далеком расчете и замысле" [138]. События октября подтвердили убежденность Гершензона в исторической близости краха старого и возникновения нового мира: "Эти дни – вы запомните; в них разделяется наша история на две эпохи: и близится новая эра для мира" [139]. 2.6. Дмитрий Мережковский:

эсхатологические и культурные параллели

Тема Апокалипсиса становится основной в творчестве русского мыслителя, писателя-символиста Д.С. Мережковского. Человек глубокой культуры, Мережковский во многом следует заветам Вл. Соловьева – предвестника "нового религиозного сознания". В творчестве Соловьева Мережковский прежде всего выделяет "Краткую повесть об антихристе" – "апокалиптическую" часть "Трех разговоров", один из главных источников "апокалиптики" начала XX в. К апокалиптической теме Мережковский обращается неслучайно: как никто другой из русских религиозных мыслителей, он переживал обреченность и тупиковость исторического пути человечества. Он всегда жил в предчувствии кризиса, грозящего фатальной вселенской катастрофой – в начале века, в преддверии Первой мировой войны, в период между двумя мировыми войнами [140]. 137 См.: Алешин А.И. Гершензон // Русская философия. С. 124.

138 Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов // Наше наследие. 1989. №3. С. 129.

139 Белый А. Михаил Осипович Гершензон: (Некролог) // Россия. 1925. С. 251.

140 Сербиненко В.В. Русская философия // Философия: Учебник для вузов. М., 2000. С. 242. 324 Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941) родился в Петербурге в семье чиновника, учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Как поэт и исследователь литературы он стоял у истоков поэзии русского символизма. Известность Мережковскому принесли его историко-литературные труды: "Л. Толстой и Достоевский" (1901), "Вечные спутники" (1899) и др. Своеобразный символизм пронизывает творчество Мережковского-романиста, прежде всего трилогию "Христос и Антихрист" (1896–1905). Значительный период его литературной деятельности пришелся на время эмиграции (Мережковский эмигрировал в 1920 г.). За рубежом созданы такие произведения, как "Тайна трех" (Прага, 1925), "Рождение богов" (Прага, 1925), "Атлантида – Европа" (Белград, 1930) и др. Умер Мережковский в Париже 9 декабря 1941 г. [Философия / Под ред. В.Д. Губина. М., 2003.] Книга "Атлантида – Европа" написана в Белграде в 1930 г. Это характерный временной рубеж, как бы европейский экватор между двумя мировыми войнами.

По определению автора книга написана "после первой мировой войны и, может быть, накануне второй, когда о конце никто еще не думает, но чувство Конца уже в крови у всех, как медленный яд заразы" [141].

141 Мережковский Д.С. Атлантида - Европа: Тайна Запада. М., 1992. С. 394. Позиция Мережковского и подход к построению книги вызывают определенные ассоциации с "Закатом Европы" О. Шпенглера. Словно в преддверии новой мировой катастрофы, в предчувствии новой мировой войны, еще более ужасной и разрушительной, Мережковский готовит второй "Закат Европы" - свою "Атлантиду - Европу". Это центральное произведение его знаменитой триады: "Тайна Трех", "Атлантида - Европа", "Иисус неизвестный".

Мережковский предпринимает попытку на основе глубокого философского, религиозного, культурологического, этнографического анализа провести параллели, найти аналогии между мифологической историей некогда затонувшей Атлантиды и современной мировой ситуацией. Мережковский пытается раскрыть тайну современной западной цивилизации в глубинах затонувшей некогда Атлантиды. 325 Восприятие ситуации у Мережковского явно обострено длительной эмиграцией, оторванностью от России, ощущением катастрофизма собственной судьбы изгнанника. И здесь не только трагедия погибающей Европы, но и трагедия погибающей России, которая издали представляется еще более отчетливо: "Русские изгнанники, крайние жертвы войны, люди с содранной кожей - чувствительнейшие барометры европейской военной погоды, лучшие оценщики европейских слов о мире" [142].

Согласно Мережковскому, путь цивилизаций - это путь катастроф, вечных апокалипсисов, позади и впереди [143]. Подобно Шпенглеру, он тщательно анализирует широкие исторические и культурные пласты, сопоставляя религиозные и литературные источники. Рок Атлантиды довлеет над человеческой историей. Для Мережковского Атлантида - это не миф, а таинственное предупреждение о грядущей гибели человечества [144]. Как отмечает исследователь творчества Мережковского В. Цыбин, "Мережковский пишет не столько исторический роман, сколько глубокое исследование тайны человечества, утратившего мир. История - это погружение человека в катастрофу" [145]. 142 Мережковский Д.С. Указ. соч. С. 15-16.

143 См.: Цыбин В.Д. Атлантида - на заклании истории // Мережковский Д.С. Атлантида - Европа... С. 4.

144 Там же. С. 9.

145 Там же. С. 6. Мережковский уверен, что войны сопутствуют истории человечества, они неизбежно сопровождают его развитие, спокойствие сменяется напряженностью, мир - войной. "Хочет ли человечество жить, как "бессмертное животное"? задается вопросом Мережковский. - Хочет, но не всегда. Вдруг начинает томиться, сходить с ума от "дурной бесконечности" и, чтобы вырваться из нее, готово разбить себе голову об стену. Первый припадок такого безумия мы только что видели в мировой войне; может быть, скоро увидим и второй. "Все будут убивать друг друга". - "Те, кто угнетает и нападает, воюет и убивает, и разрушает все на земле... обратились на людей, чтобы их пожирать"... А потом - и на самих себя: "и ели плоть свою, пили кровь 326 свою". - "Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе... бросались друг на друга, кололи и резались, кусали и ели друг друга. Все и всё погибало".

Только сейчас, после первой всемирной войны и накануне второй, мы начинаем понимать, что возможная цель бесконечного прогресса - бесконечная война - самоистребление человечества" [146].

Катастрофизм восприятия усиливается у Мережковского и предчувствием неотвратимого приближения второй мировой войны: "Только что Европа едва не погибла в Первой мировой войне и вот уже готова начать вторую. Ничто не изменилось после войны или изменилось к худшему" [147]. Мережковский видит, что все перемены, направленные в Европе на преодоление последствий Первой мировой войны, сводятся, по его словам, к стабилизации. Однако, в понимании Мережковского, европейская стабилизация "означает восстановление нарушенного войной равновесия, укрепление расшатанного, починка сломанного, но отнюдь не в духовном, внутреннем, а только в материальном, внешнем строении послевоенной Европы, и притом с необходимой предпосылкой, что внешнее достижимо без внутреннего, материальное - без духовного: как бы ни шатался, ни распался дух, - только бы тело было крепко..." [148].

Европейская стабилизация, для Мережковского, существует только на поверхности, как он выражается, в "дневной душе" послевоенной Европы, на деле же "ночная ее душа" охвачена притяжением второй мировой войны: "В нижнем этаже - пороховой погреб фашизма; в верхнем - советская лаборатория взрывчатых веществ, а в среднем - Европа, в муках родов: мир хочет родить, а рождает войну" [149]. 146 Мережковский Д.С. Атлантида - Европа... С. 157.

147 Там же. С. 14.

148 Там же.

149 Там же. С. 15. Почему Мережковский обращается к мифу об Атлантиде? Согласно легенде, некогда прекрасная, благословенная и благодатная Атлантида и населявшие ее атланты были наказаны божествами и стерты с лица земли. Атлантида навсегда исчезла в пучине океана и не найдена до сих пор. До нас дошли лишь мифы, легенды, мистерии. Платоновская Атлантида – миф-мистерия – одно из первых в истории законченных описаний и напоминаний об Апокалипсисе. Но почему мы должны сравнивать происшедшее тысячелетия назад и современность, искать в столь далеком прошлом предвестия будущих трагедий или побед? "Старые глупые сказки! Какое нам дело до них – до всех Содомов и Гоморр, погибших великих культур – малых Атлантид? Разве мы такие?" говорит об этих язычниках наша "христианская", об этих грешниках наша "святая" Европа, – провоцирует подобные вопросы Мережковский. – Будем же помнить, прежде чем сделаться адом, земля была или казалась раем. Сколько тысячелетий, прежде чем начать войну, Атлантида хранила мир, сколько золотых веков озаряло солнце мира! Люди пали так низко, потому что были на такой высоте. Так ли мы уверены, что наша высота большая и что нам с нее труднее упасть?" [150].

Сопоставляя историю Атлантиды и картины происходящего в предвоенной Европе, мыслитель подводит нас к выводу о неизбежности грядущей мировой катастрофы, мировой войны, конца, гибели "новой Атлантиды" – Европы. "Мы не такие, как атланты? – спрашивает себя и читателей Мережковский. – Нет, такие же... Если же есть разница, то едва ли в нашу пользу... атланты приносили в жертву только врагов своих – военнопленных; мы же и врагов и друзей, чужих и своих, потому что наша вторая всемирная война, международная, тотчас же обернется гражданской, убийство – братоубийством... И еще разница: те приносили человеческие жертвы богу-дьяволу, а мы – себе, потому что каждый из нас – сам себе бог" [151]. 150 Мережковский Д.С. Указ. соч. С. 127.

151 Там же. С. 130-131. Современная Европа, как некогда Атлантида, переживает испытание изобилием, благосостоянием. Убаюкивая, успокаивая, располагая к благодуществу, изобилие затягивает людей в трясину безразличия, скуки, пресыщенности, проявляясь, в конце концов, своей оборотной стороной – безбожием, вседозволенностью, распущенностью, насилием, бойней, войной. Сопоставляя предвоенную Европу с библейским Содомом и его судьбой, Мережковский обращается к древнему Талмуду: "За что казнил Господь содомлян?" – спрашивает Талмуд и отвечает: вечный мир и согласие царили у них, земля их была плодородна, стада многочисленны, и были они всеблаженны и всепрекрасны, но так пресытились этим блаженством, что забыли Бога; за это он их и казнил".

По мнению Мережковского, гибель великих цивилизаций от войны и разврата – общее место всемирной истории... Во времена Атлантиды, так же как и в наши, война и разврат делаются небывальными по качеству – крайним, кромешным, уже не человеческим, а сатанинским злом [152].

Атлантида не только миф, не только история. Люди должны понимать, что Атлантида вечна; это земля, человечество во все века и тысячелетия. Человечество, как и Атлантида, в плену у истории. И смысл Атлантиды в том, что человечество должно помнить историю и бояться само себя [153].

"Атлантида – Европа" Мережковского органично вписывается в контекст русской философии начала – середины XX столетия прежде всего в силу широты понимания происходивших исторических процессов. Для Мережковского кризис западноевропейской культуры отнюдь не камерное, узконациональное явление; поэтому он и проследживает столь широкие параллели. "Атлантида – Европа" миф о странствиях человечества, вечное предупреждение о конце, который, хоть и сбылся, будет еще много раз сбываться [154]. Социокультурный кризис, кризис западноевропейской культуры – это не изолированная, из ряда вон выходящая проблема, а очередной этап, следующая ступенька к неизбежному концу истории. 152 Там же. С. 171.

153 См.: Цыбин В.Д. Атлантида – на заклании истории. С. 8.

154 Там же. С. 5. Другая характерная черта произведений русских мыслителей, обращавшихся к рассмотрению кризиса западной культуры, это анализ путей и возможностей преодоления кризисной ситуации. 329 Человечество и его культура, по Мережковскому, заболевают неизбежно, и кардинальное излечение невозможно: "историческая церковь" не может сыграть роль врача потому, что, с одной стороны, в своей "правде о небе" изолирована от мира, чужда ему, а с другой – в своей исторической практике сама является лишь частью исторического тела человечества и соответственно подвержена тем же болезням [155].

Тем не менее история или мифология уже имели опыт спасения, и параллели, проводимые Мережковским, позволяют обратиться к некоторым аналогиям: "первое, что надо бы сделать, – соединиться всем, кто слышит приближающийся шум потопа, и сделать так, чтобы все услышали: вторая война конец

человечества... Ветер потопа свистит во все щели нашей европейской хижины - будем же строить ковчег" [156].

Вопрос о спасении Мережковский также соотносит с историей Атлантиды: "Что погубило Атлантиду, мы знаем; но мы должны знать и что ее спасет. Может ли спастись Атлантида как будто безумный вопрос, но вот он поставлен Божественной мудростью: тварь с надеждой ожидает откровение сынов Божьих... ибо вся тварь совокупно стенает и мучится донне."

...Христос... находящимся в темнице духам, сошедши, проповедовал, некогда покорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие... спаслись от воды. Это и значит: погибшим братьям нашим, атлантам, проповедовал Господь спасение, так же, как нам, погибающим" [157]. 155 Сербиненко В.В. Русская философия // Философия. С. 242.

156 Мережковский Д.С. Атлантида - Европа... С.27.

157 Там же. С. 154. Спасая Атлантиду (обращаясь к ней, сохраняя память о ней. - Т.С.), спасаем себя. Их гибелью мы спасаемся, - пишет мыслитель. Иными словами, обращаясь к истории Атлантиды, восстанавливая ее, проводя исторические, культурные, религиозные параллели, мы можем понять причины наших катастроф, нащупать пути выхода и спасения. 330 В трактатке В.В. Сербиненко, спасти современное человечество, по Мережковскому, может только трансцендентный источник - второе пришествие. Иначе история, уже исчерпавшая себя в своем рутинном, профанном развитии, ведет лишь к торжеству "грядущего Хама" - вырождающейся бездуховной мещанской цивилизации. В этом смысле "новое религиозное сознание", провозглашаемое Мережковским вслед за Вл. Соловьевым, не только апокалиптическое, ожидающее конца времен и "религии Третьего Завета", но и революционное, готовое к прорыву в чаемое катастрофическое будущее, готовое к тому, чтобы самым радикальным и бесповоротным образом отрясти "прах старого мира". Мережковский не развил своей идеи "мистической, религиозной революции" в сколько-нибудь целостную историософскую концепцию, но о катастрофичности, прерывности истории, ее революционных разрывах писал постоянно и с огромным пафосом. "Мы отплыли от всех берегов", "лишь постольку мы люди, поскольку бунтуем", "наступил век революции: политическая и социальная - только предвестие последней, завершающей, религиозной" - эти и им подобные утверждения в решающей степени определяют суть мировоззренческой позиции Мережковского, которая предвосхитила многие революционно-бунтарские направления в западной философской и религиозной мысли XX в. [158]

158 Сербиненко В.В. Русская философия... С. 242. И, наконец, что характерно для представителя русской религиозной философии, Мережковский неизбежно обращается к русской теме, вопросу о судьбе и предназначении России: "Запад исчезает, все рушится... И когда над этим громадным крушением мы видим всплывающую святым ковчегом Россию, еще более громадную, то кто дерзнет сомневаться в ее призвании?" Глядя сейчас на Россию, Запад мог бы посмеяться над этим пророчеством Тютчева ("Россия и революция"). Но если русский потоп, со второй всемирной войной, дойдет, схлынув с России, до Запада, - а вероятно дойдет, - то, может быть, "смешное" пророчество страшно исполнится" [159]. 331 2.7. Георгий Федотов: критерий культурного регресса

Одним из признаков нарушения устойчивого, стабильного существования в обществе является нарастание темпа жизни. Этот критерий культурного регресса был предложен Г.П. Федотовым. Считается, что для истинной культуры характерен четко выраженный темп, с которым сообразованы все ее компоненты. В этом состоянии она - ансамбль с гармоничной конфигурацией компонентов. Федотов Георгий Петрович (1886-1951) - религиозный мыслитель, ученый-историк, публицист. Родился в Саратове. В 1908 г. окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. В молодости Федотов участвовал в революционном движении, был связан с социал-демократами. Однако в дальнейшем теряет интерес к политике. С 1916 г. Федотов - приват-доцент Петербургского университета. После Октябрьской революции Федотов преподает историю в Саратовском университете, работает переводчиком, участвует в деятельности религиозно-философского кружка. С 1925 г. Федотов в эмиграции (в Берлине, в Париже). В 1931 - 1939 гг. редактирует журнал "Новый град". В 1940 г. эмигрирует в США. До конца жизни Федотов преподавал в Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке. Проблемам русского религиозного сознания и специфике национальной духовной традиции посвящены работы Г. Федотова: "Святые Древней Руси" (1931); "Стихи духовные" (1935); "Русская религиозность. Киевское христианство X-XIII вв.". (1946).

Иная же культура - вырождающаяся - складывается и трансформируется по другому принципу. У нее сбивающийся ритм, неустойчивая компоновка элементов. Ускоряющийся темп изменений порождает чувство неизбежного краха,

катастрофы, поскольку это не может длиться долго. 332 В статье "Завтрашний день (письма о русской культуре)" в книге "Русские записки" (1938) Федотов обращается к вопросу о том, что должно считать истинной или достойной целью культуры. Согласно философу, многие из его современников верны понятию "цивилизация", господствовавшему в России 1860-х гг. Для многих учителей по-прежнему остается Бокль [160], в трактовке которого цивилизация формируется из роста технических и научных знаний плюс прогресс социальных и политических форм. Федотов отмечает, что в основе этого понимания культуры лежит завещанная утилитаризмом идея счастья или, вернее, удовлетворения потребностей: "Человеческая жизнь не имеет другого смысла, и комфорт, материальный и моральный, остается последним критерием цивилизации" [161]. Однако такая идея цивилизации далеко не всеми была принята и в Европе, и в России. "С легкой руки немцев, - пишет Федотов, - мы теперь противопоставляем культуру цивилизации, понимая первую как иерархию духовных ценностей. Цивилизация, конечно, включается в культуру, но в ее низших этажах. Культура имеет отношение не к счастью человека, а к его достоинству или призванию. Не в удовлетворении потребностей, а в творчестве, в познании, в служении высшему творится культура. В дисгармонии она рождается, протекает нередко в трагических противоречиях, и ее конечное стремление к гармонии остается вечно неудовлетворенным. Но высшее напряжение творчества народа (или эпохи), воплощенное в его созданиях или актах, одно оправдывает его историческое существование" [162]. 159

Мережковский Д.С. Атлантида - Европа... С. 22.

160 Бокль Генри Томас (1821 -1862) - английский историк, представитель географической школы в социологии.

161 Федотов Г.П. Завтрашний день (письма о русской культуре) // Культурология. 1997. № 2-3. С. 83. 162 Там же. С. 84. Что же касается России, то, по мнению философа, в начале XX в. здесь духовное и качественное понимание культуры преобладало над утилитарным и количественным. С тех пор мир пережил страшную реакцию. В войне, революциях, экономических кризисах и катастрофах снова, с необычайной мощью, заявив о себе низшие, "элементарные" стихии культуры. "Вопрос об оружии и вопрос о хлебе, - пишет Федотов, - вытеснили сейчас все запросы духа" [163]. Даже социальные проблемы, переживаемые с большой остротой, решаются не в терминах свободы или справедливости, а в терминах хлеба и оружия, т.е. национальной экономики и мощи. В то же время Первая мировая война, по мысли Федотова, вскрыла глубокий кризис в идее гуманистической культуры: "Тупики, к которым она пришла во многих своих областях - нагляднее всего в искусстве, - вызвали глубокое разочарование в самом смысле культуры. Умы, самые утонченные и передовые, возжаждали грубости и простоты. В спорте, в технике, в политике ищут спасения от вопросов духа (курсив мой. - Т.С.). Сплось и рядом эти жизненные установки совмещаются с религиозной - в религии авторитарной и искусственно примитивной, в которой вытравлено все гуманистическое и культурное содержание. Современный фашизм и коммунизм именно поэтому оказывается соблазнительным для многих тонких умов, ренегатов гуманистической культуры" [164].

Вернемся к мысли Федотова о том, что сохранению культурной традиции постоянно угрожают социальные катастрофы и прежде всего - войны и революции. "Каждая нация проходит через глубокие кризисы, которые радикально меняют ее лицо" [165]. Революции создают острую социальную ситуацию - это всегда кризис, разрыв традиции, результатом чего становятся неисчислимые человеческие жертвы и социальная и культурная деградация. ""Великих" революций не так много в новой истории, - писал Федотов в статье "Сталинокрапия" (1936). - В сущности, русская революция стоит третьей в ряду - после Англии и Франции... Всякая "великая", т.е. отличающаяся жестокостью классово-борьбы, революция заканчивается личной тиранией" [166]. За революционное 163 Федотов Г.П. Указ. соч. С. 84.

164 Там же. С. 84-85.

165 Федотов Г.П. Русский человек // Федотов Г.П. Новый град. Нью-Йорк, 1952. С. 65.

166 Федотов Г.П. Полы. собр. соч. Париж, 1982. т. 3. С. 263. 334 "величие" триходится платить тяжким трудом последующих поколений, явнужденных продолжать дело культурного строительства на революционном пепелище [167]. В идеализации революции, создании революционного мифа Федотов видит один из самых опасных идеологических соблазнов. Не отрицая нравственного смысла лозунгов Великой французской революции, в которой, по его словам, действовали и "силы добра и сатанинские силы", он был убежден, что последние в ней все-таки возобладали, результатом чего стал невероятный террор, "столетие смут", "сломленный дух" нации, упадок моральной и культурной жизни [168]. 167 См. об этом: Сербиненко В.В. Оправдание культуры. Творческий выбор Федотова // Сербиненко В.В. Русская религиозная

метафизика (XX век): VI., 1996 С. 82-102.

168 См.: Федотов Г. П. Правда побежденных // Федотов Г.П. Полн, собр. соч. Т. 3. С 65-67. Анализируя состояние современной ему эпохи, Федотов отмечает постепенное выветривание национального своеобразия почти у всех великих западных наций как результат социальных бурь, пронесшихся над Европой на рубеже веков. Согласно Федотову, все новейшие революции создают один и тот же психологический тип человека: военно-спортивный, волевой и антиинтеллектуальный, технически ориентированный, строящий иерархию ценностей на примате власти. Этот тип человека есть последний продукт западной цивилизации, продукт перерождения западного индивидуализма. В нем нет ничего русского, немецкого или итальянского. Многообразие европейских типов современная культура сливает в один - европейский.

Самым важным и мучительным для Федотова всегда оставался вопрос о причинах и судьбах русской революции. На протяжении всей жизни неизменным было его убеждение в том, что революционная трагедия 1917 г. явилась не следствием простого стечения случайных факторов, а имела глубокие корни в русской истории. В то же время Федотов совершенно не разделял позиции тех, кто был склонен видеть в революции неизбежный фатальный итог истории. 335 Оценивая характер и причины русской революции, Федотов полагал, что, ввергнутая в пучину мирового военного конфликта, резко обострившего внутренние противоречия, Россия пережила в конечном счете крушение всей социальной, политической и культурной жизни. Для Федотова всякая революция была прежде всего тягчайшим потрясением, ведущим к разрыву культурных связей. В русской революции, по его мнению, это проявилось исключительно сильно и имело свои особенности. "В России жестокость революционного обвала связана к тому же с сознательным истреблением старого культурного класса и заменой его новой, из низов поднявшейся интеллигенцией, - писал он в 1932 г. - Второй источник катастрофы... заключается в чрезвычайно быстром процессе приобщения масс к цивилизации, - в ее интернациональных и очень поверхностных слоях: марксизм, дарвинизм, техника" [169].

169 Федотов Г.Л. Указ. соч. С. 63-64. Размышляя о социальных последствиях и особенностях революции в России, Федотов утверждает, что в 1917 г. Россия пережила глубочайшее потрясение, во многом схожее с тем, что она испытала в эпоху петровских реформ, только в еще более глобальных масштабах и в формах, несравненно более жестоких. При этом одним из самых важных для мыслителя был вопрос о том, сможет ли Россия и в этот раз, как она уже сделала однажды, не только восстать после революционной ломки всего общественного и культурного уклада, но и сохранить, пусть в новых формах, историческое своеобразие, преемственность культурной традиции.

Свое восприятие социальной ситуации, можно сказать посткризисной в контексте западноевропейского социокультурного кризиса и его последствий, Федотов выразил в статье "Об антихристовом добре", опубликованной в 1926 г. парижским журналом "Путь". Обращаясь к анализу "Трех разговоров" Вл. Соловьева и в первую очередь "Краткой повести об антихристе", Федотов утверждает, что враждебная христианству цивилизация в своих самых разнообразных проявлениях становится антигуманистической, бесчеловечной. Бесчеловечны: техника, давно отказавшаяся служить комфорту ради идеи самодовлеющей производительности, пожирающей производителя; искусство, изгнавшее человека из своего созерцания и упоенное творчеством чистых, абстрактных форм; бесчеловечно и государство, явившее свой звериный лик в мировой войне и топчущее святыни личной свободы и права в половине европейских стран. Б. Кризис культуры - конец истории?

2.8. Николай Устрялов: прогресс как стремление к совершенству Своеобразную теорию общественного прогресса и развития культуры предлагает Н.В. Устрялов в работе "Проблема прогресса" (Харбин, 1931).

Имя профессора юридического факультета Харбинского университета Николая Васильевича Устрялова (1890-1937) прочно связано с идеологическим течением, которое он сам называл национал-большевизмом. Устрялов как мыслитель в разное время испытал влияние славянофильства, евразийства и в конце концов пришел к неославянофильству, что, безусловно, отразилось на его концепции исторического и культурного развития.

Определяя современную ему эпоху как эру больших исторических противоречий, перемен, катастроф, Устрялов говорит о необходимости разобраться, уяснить, что представляет собой понятие прогресса, на чем основаны теории прогресса, превратившиеся в последние годы в религию, снабженную мифологией, нередко и собственной своей магией. История человечества долгое время рисовалась непрерывно восходящей линией, бегущей кверху лестницей. Вера в человеческий разум, его могущество и благую активность служила основой повышенного социологического оптимизма. "Бодрая самоуверенность века Просвещения, - пишет Устрялов, - и, пожалуй, еще глубже, позднего Ренессанса, светилась в системе этих идей и настроений" [170]. 337 Теория прогресса сегодня

достигла своего "качественного заката" "догмат линейного победоносного прогресса подвергается атакам и жизни, и мысли". Однако завоевывающий жизненные пространства новый человек - "человек массы" - защищен от понимания природы социокультурных трансформаций, охвативших бывшие нововременные европейские (и не только) пространства, и готов верить и следовать прежним догматам и кумирам. Тем самым, проигрывая в качественном отношении, теория прогресса выигрывает количественно, даже расширяет сферу своего действия, "завоевывая психику нового человеческого материала, хлынувшего в историю и поддающегося общедоступному просвещению" [171]. Устрялов определяет прогресс как "развитие к лучшему, совершенствование. Но для того, чтобы знать, что такое совершенствование, нужно знать, что такое совершенство. Прогресс по самой природе своей есть понятие телеологическое: он имманентен идеалу, он обусловлен целью. "Развиваться" свойственно не только "добру", но и "злу". Следовательно, без осознания этих основных этических категорий, теория прогресса обойтись не может. Без них она была бы лишена существенного критерия" [172]. 170 Устрялов Н.В. Проблема прогресса. М. 1998. С. 4.

171 Там же. С. 4. 172 Там же. С. 5. Устрялов обращается к разным теориям прогресса, анализирует концепции О. Шпенглера, Н. Федорова и других мыслителей, пытается выявить прогрессивные тенденции и результаты в разных областях человеческой деятельности и духа. Задавшись вопросами, побеждает ли прогресс в истории и совершается ли он в истории вообще, философ говорит об экономическом, интеллектуальном, моральном, социальном прогрессе как видах общего понятия культурный прогресс. Отдельно Устрялов выделяет понятие технического прогресса - столь значимое в XX в. В итоге философ приходит к выводу, что "двадцатый век не ближе к "идеалу", нежели пятнадцатый, пятый или первый. И не 338 менее связан некой изначальной, общей повинностью, круговой порукою жертвы... Каждая эпоха имеет свою душу. Каждая эпоха знает свой прогресс и свой регресс" [173].

Согласно Устрялову, прогресс не в беспрестанном линейном "подъеме", а в "нарастающей бытийственности", в растущем богатстве мотивов. Теория прогресса - в понимании приближения, стремления, тяготения к идеалу. Философ сравнивает историю с музыкой. "Идея, "идеал" музыкальной симфонии не в ее финале, а в целокупности ее, всеединстве. Ни одна ее деталь не выступает изолированно, все ее тоны и аккорды сращены и взаимопроникнуты, все такты сочтены в идеальном внутреннем единстве. Восприятие мелодии слитно соединяет и перерабатывает все ее последовательности, снимает раздельность звуков, вдвигаемых один в другой. Отсюда утверждение, что в музыкальном времени нет прошлого" [174].

И мировая история, считает философ, также тяготеет к идеалу, стремится к нему, но "бесплодно искать его торжества в начале ее, середине или в конце. Он всю ее проникает собою, он - везде и во всем, он - в ее логике, в ее динамике, диалектике, в ее нарастающих и спадающих ритмах" [175]. 173 Там же. С. 24-25.

174 Там же. С. 44. Здесь Устрялов ссылается на работу А.Ф. Лосева "Музыка как предмет логики" (М., 1927. С. 23).

175 Там же. С. 44. Каждый исторический момент наполнен идеальным смыслом, несет на себе отпечаток идеала. Однако реальность далеко не всегда воплощает внутренний идеал, заложенный в ней изначалью. Философ объясняет это на примере музыканта, способного ошибиться и сорвать выступление, композитора, чья ошибка также чревата провалом и соответственно неосуществлением, нереализацией идеала. Устрялов называет их провалами эмпирического плана. Но если существует лишь один этот план, то будущее неизбежно трагично: неизбежна победа зла, трагедия зла неразрешима, история не удалась. 339 Однако есть и другой план - идеальный по отношению к эмпирической наличности, но вместе с тем наделенный реальностью высшего порядка. И в этом плане, по мысли философа, преодолеваются ошибки и срывы "двусмысленной, хаотической эмпирии": "Композитор не смог адекватно воплотить открывшуюся ему симфонию, - но "идея" ее реальна в царстве музыкального бытия. Оркестр оказался неудачен - музыкальное открытие само по себе от этого не терпит убыли в своей качественной завершенности. Эмпирическая история не удаётся, срывается в катастрофах, растет рожденная в тварной свободе сила зла, - идеальный смысл мирового процесса пребывает незыблемым в безмерной реальности всеединства.

"Прогресс" - не в смене одного эмпирического состояния другим, а в преобразованном сохранении, выполнении их всех; в устремленности их к совершенству, всевременному бытию" [176].

Устрялов полагает, что тяжкие испытания исторической судьбы, горести и беды даны человечеству для того, чтобы вскрыть иллюзорность преходящего благополучия, сокрушить мнимое самодовольство, обличить мираж суетного лжепрогресса и обратить мысль к поиску нерушимой, негибнущей жизни. По его

мнению, совершенство лишь в полноте бытия. Трагедия мира в основе своей это проклятие раздробленности, разделенности, неотвратимой неполноты. Отсюда и страдание, отсюда и тоска – символы смысла в бессмыслице, залогов вечности в потоке времен.

176 Устрялов Н.В. Указ. соч. С. 45. 2.9. Александр Кожев: конец истории В своей философии истории, в работах 1940–1950-х гг. А. Кожев, исследуя конфликты эпохи "с дистанции, в перспективе "конца истории"" [177], предлагает одну из завершённых концепций конца европейского человека, как бы свидетельствуя о печальном, но неизбежном завершении антропологического кризиса европейского человечества.

177 В предисловии к одной из немногих публикаций А. Кожева в России, статье "Тирания и мудрость", А.М. Руткевич замечает, что благодаря Кожеву во французскую философию вошли темы "конца истории" и "конца человека". См.: Руткевич А.М. А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 84. Кожев Александр (наст. имя А.В. Кожевников) (1902, Москва – 1968, Брюссель) – французский философ русского происхождения, получивший признание благодаря своей оригинальной интерпретации учения Гегеля, представитель неогегельянства. Родился в Москве, в январе 1920 г. уехал из России. Образование Кожев получил в Германии, обучаясь в университетах Гейдельберга (где под руководством К. Ясперса подготовил диссертацию о Вл. Соловьеве) и Берлина. С 1928 г. во Франции, был близок евразийскому движению. Занимался в Высшей школе практических исследований у другого выходца из России, известного специалиста в области философии науки А. Коюре, который предложил ему вести занятия по философии Гегеля. Свои знаменитые "Лекции по феноменологии духа Гегеля" Кожев читал в период с 1933 по 1939 гг. Слушателями этих лекций были Р. Кено, Арон, Батай, П. Клоссовский, Лакан, Мерло-Понти, Сартр, Валь и др. В качестве книги под названием "Введение в чтение Гегеля" эти лекции увидели свет в 1947 г. [Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Послесловие переводчика. М., 1998. С. 203.]

Для Кожева человеческая история начинается с борьбы за признание, в которой победители делают себя господами, а побежденные попадают в рабство. В работе "Идея смерти в философии Гегеля" он обосновывает положение, что история – это хроника труда и борьбы, которая движется к своему закономерному концу "вместе с полным контролем над природой и прекращением схваток за ресурсы, жизненные шансы, господство одних над другими" [178]. Для философа, по мысли Кожева, история имеет смысл только как тотальность, у которой есть начало и конец; все абсолюты содержатся в истории и принадлежат свободному человеку, но свобода его есть свобода отрицания и самоотрицания свобода выбора, в том числе и выбора жизни или смерти в борьбе.

178 Цит. по: Вопросы философии. 1998. № 6 С. 84. Кожев утверждает, что, начавшись с борьбы за признание, утверждение отношения господства и рабства, история с необходимостью снимает это отношение. Господин готов мужественно умереть, доказывая этим свою свободу, т.е. свою человечность, но он не в состоянии жить как человек. Раба он не воспринимает, не признает человеком. Человеческая свобода, полагает философ, есть свобода отрицания сущего, а поэтому она может быть реализована в становлении, тогда как господин самодостаточен и недвижим. В покоряющем природные процессы труде и в борьбе раб реализует свободу и в конце концов свергает господина.

Наступает царство гражданина, буржуазное гражданское общество, которое, в свою очередь, раздирается классовыми и национальными противоречиями.

"Как бы там ни было, – пишет Кожев, – конечной целью человеческого развития является, согласно Гегелю, синтез воинственного существования Господина и трудовой жизни Раба. Человеком, который полностью удовлетворен своим существованием и который, таким образом, завершает собой историческую эволюцию человечества, является Гражданин универсального и гомогенного Государства, то есть, по Гегелю, рабочий-солдат революционных армий Наполеона. Только война (за Признание) завершает историю и ведет человека к совершенству (= удовлетворению)...

Разумеется, когда универсальная и гомогенная Империя создана, не остается больше места ни для войн, ни для революций. Отныне человек может жить спокойно, не подвергая свою жизнь риску. В этом смысле подлинно человеческим существованием оказывается жизнь Мудреца, который только понимает, что никогда ничего не отрицает и не изменяет (разве что переводит "сущности" из реальности в дискурс)" [179].

179 Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 182–183. Конец истории, по Кожеву, означает достижение той точки, когда прекращается борьба индивидов и групп, наций и империй. Человечество обретает полный контроль над природными явлениями. Но то существо, которому уже нет нужды воевать, конкурировать, стремиться к признанию другими, перестает быть человеком, поскольку все его желания чуть ли не автоматически

удовлетворяются. Свобода рождается из нехватки и 342 стремления, отрицания наличного бытия, тогда как "последнему человеку" уже нечего отрицать. Поэтому конец истории означает, в понимании Кожева, и конец человека, так как некое самодостаточное существо будет принципиально отличаться от тех, кто жаждал, страдал и умирал в борьбе.

Анализируя творчество Кожева, А.М. Руткевич отмечает, что у него меняется восприятие исторического процесса: "Какое-то время он видел признаки "конца истории" в социализме и американской культуре. Прекратив борьбу, человек возвращается в "животное царство"; советские коммунисты стремятся к тем же целям, что и американские капиталисты, с той разницей, что первые бедны, а вторые богаты, а потому прибегают к разным средствам для достижения тех же целей массового потребления" [180].

Пессимизм рассуждений философа проявился в одном из писем Л. Штраусу, в котором Кожев прямо указывает на возможность того, что конец истории может оказаться не царством мудреца, а сообществом машиноподобных людей, которых философ называет удовлетворенными автоматами.

180 Вопросы философии. 1998. № 6. С. 84. В. Будущее современного искусства 2.10. Иван Ильин: кризис и разложение современного искусства Творчество русского философа И.А. Ильина с неожиданной стороны раскрывается в работе "Кризис современного искусства", которая была опубликована в "Журнале волевой идеи" в 1927 г. (Берлин).

Ильин Иван Александрович (1883-1954) – правовед и религиозный философ, автор глубоких историко-философских сочинений ("Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" и др.), трудов по философии права, нравственной философии, философии религии ("Аксиомы религиозного опыта" и др.), эстетике. Родился в Москве в семье присяжного поверенного. Закончил гимназию с золотой медалью в 1901 г. В 1906 г. окончил юридический факультет Московского университета с дипломом первой степени. Был оставлен на факультете для подготовки к профессорскому званию. В 1910-1912 гг. жил за границей (Германия, Италия, Франция), где продолжал свою научную деятельность в университетах Гейдельберга, Фрейбурга, Геттингена, Парижа, Берлина; занимался в семинарах Г. Риккерта, Г. Зиммеля, Э. Гуссерля; собирал материалы и готовил диссертацию. После возвращения в Россию преподавал в Московском университете и в ряде высших учебных заведений Москвы. В 1918 г. защитил диссертацию "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека", за которую сразу получил две степени – магистра и доктора наук. В 1921 г. стал председателем Московского Психологического общества. После 1917 г. неоднократно арестовывался и в 1922 г. вместе с женой был выслан в Германию. В Берлине принял участие в создании центра русской культуры. Был одним из организаторов, профессором и деканом Русского Научного института. Издавал журнал "Русский колокол" (1926-1930), читал лекции по русской культуре, был идеологом Белого движения. Его деятельность не нашла одобрения у нацистской власти в Германии, в 1934 г. Ильин потерял работу, а в 1938 г. был вынужден бежать в Швейцарию, где обосновался в пригороде Цюриха Цолликоне. Швейцарские власти запретили ему всякую политическую деятельность под страхом возвращения в Германию. В эти годы он писал в основном философско-художественные работы, завершал главные труды своей жизни, но не оставил и политическую философию, хотя вынужден был издавать свои политические статьи анонимно. Частые болезни не позволили ему закончить и издать все задуманное. Многие его работы вышли в свет только после его смерти усилиями жены, учеников и друзей. Похоронен в Цолликоне. [Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 214-215.]

В центре внимания философа состояние современного искусства, кризис последнего как явное выражение общего кризиса культуры, который в данной статье представляется Ильиным как вненациональное явление (без соотнесения с теми или иными национальными традициями, русской идеей). Ильин рассматривает искусство как источник жизненного духа и света, как силу, способную помочь человеку разобраться, определить344 ся в бессознательном, глубинах инстинкта и страстей. По мнению Ильина, сам человек не может "оформить, взрастить и одухотворить..." переполняющие его бессознательные силы, и часто становится их слепым орудием и жертвой. Искусство же создает творческий исход для этих сил, определяющих "содержание человеческой жизни", "прожигая их зрелым духом и облакая их в верную форму" [181]. В высоком и праведном деле одухотворения бессознательного, деле его обращения к Божественному, его преображения Ильин поднимает искусство до религиозных высот, соединяя искусство и религию, поскольку, как полагает мыслитель, "именно религия и только религия может окончательно вывести человека из этой беспомощности и этого рабства, вручая ему через молитву подлинную и благодатную власть над этими (бессознательными. – Т.С.) силами" [182].

Однако в отличие от искусства религия, согласно Ильину, не останавливается "на извлечении и одухотворении отдельных, бременящих душу содержаний; и воплощение в звуке, в слове, в жесте и в материи не составляет ее высшей задачи" [183]. Задача религии – завладеть истоками бессознательной жизни, ее первоначальными силами, наделить их одухотворенностью и вывести человека на новые пути жизни.

Нынешнее состояние общества, период его исторического развития (европейского или российского) Ильин склонен рассматривать с позиций прежде всего религиозного кризиса. В его понимании в истории были периоды, когда религии не удавалось достичь означенных целей: "инстинкт и его страстные порывы перестают отзываться на религиозные зовы, образы и знаки (молитвы, догматы и обряды), бессознательное упорно утверждает себя в безбожии и противодуховности" [184]. Результатом подобных кризисов с неизбежностью становится вырождение 345 всей жизни людей, во всех ее проявлениях, и, безусловно, обнаруживается бессилие и вырождение искусства, также потерявшего связь с религией ("одинокое безрелигиозное искусство"). Такой кризис религии, по мнению Ильина, настиг Европу во второй половине XIX в., а соответственно и кризис искусства. Кризис этот – один из серьезнейших в истории человечества тянется и до сих пор. Поэтому статью (напомним, 1927 г.) Ильин начинает словами: "Современное искусство переживает глубокий и длительный кризис" [185]. 181 Ильин И.А. Кризис современного искусства // ЭОН: Альманах старой и новой культуры. М., 1996. С. 9-10.

182 Там же.

183 Там же.

184 Там же. С. 11. Иван Ильин не ищет причин кризиса, в первую очередь он отмечает широту его распространения (можно сказать универсальность): "Атмосфера кризиса (европейского искусства. – Т.С.) и разложения захватила и русское искусство (преимущественно поэзию и музыку) четверть века тому назад" [186].

Истинное искусство для Ильина – это искусство, которое "прожжено молнией духа": только тогда это художественное, а не больное искусство, только тогда оно наполнено творческим порывом и содержательной мощью. В противном случае имеет место "мнимое искусство", бегущее от напряжения, труда и мук творчества, в поисках наслаждения по линии наименьшего сопротивления. Искусство, пишет Ильин, "которое выбрасывается из недр бездуховной души, есть ничтожное, пошлое, мнимое искусство: это – пестрые и безвкусовые, праздные обрывки несостоявшегося творения; это больные выкрики, несущиеся из разлагающегося бессознательного; это нечистые следы нечистого опьянения, явные знаки духовного безволия, немощи и распущенности... И сквозь всю эту, обычно напыщенную и самодовольную, претенциозную смуту лишь там и сям всплывают безобразные обломки безобразных замыслов: какие-то безначальные чудовища, бесстыдные уроды, неестественные выверты и противоестественные химеры, еще неродившиеся или полураздавленные слизняки..." [187]. 185 Ильин И.А. Указ. соч. С. 9.

186 Там же. С. 11.

187 Там же. С. 12. 346 Ильин сравнивает такое искусство, характерное, в его понимании, для первой четверти XX в., с душевной болезнью. И прежде всего это касается современной музыки, живописи и поэзии, отказавшихся от классических канонов и гармонии, но так и не обретших новых плодотворных, одухотворяющих очертаний, способных привнести новое содержание и оформить так ищущих этого бессознательных интенций современного человека, особенно в ситуации "религиозной мертвости", как ее называет философ.

Ильин ставит диагноз современному обществу, констатируя, что утрата религиозности привела к оскудению духовности в "бессознательной глубине современного человека". Как следствие – бессилие его в творчестве, отсутствие вдохновения. Однако люди нуждаются в искусстве, хотя бы и в его псевдопроявлениях. Тогда на место вдохновения приходит, согласно Ильину, или "нечистое опьянение, создающее помешанное "искусство", или рассудочная выдумка, создающая мертвое, трупное "искусство". Вот почему, когда современное "искусство" "насыщено", то оно насыщено больно нечистью, тою самой нечистью, которая в политике создала большевизм; а когда оно пусто то эта пустота проникнута запахом тления и гнили, явным свидетельством того творческого бессилия, над которым так легко торжествует мировая смута. Это уже не язык озарения и богов, но или язык нестыдящейся животности, или язык произвольно изобретающего и безвдохновенно выдумывающего рассудка; или вопли и судороги больших страстей, или пустой треск изошренной и сознательно, нарочито бьющей на эффект выдумки" [188].

Определяя современное искусство как "помешанное", "художественно сумасшедшее", созданное для возбуждения и раздражения, развлечения пресыщенной публики, растлевающее современного человека, Ильин обращает внимание на характерных, в его понимании, представителей такого

"художественно бессовестного" и "духовно безответственного" искусства [189]. Это 347 композиторы Р. Штраус и Н. Скрябин; русские предреволюционные поэты А. Блок, А. Белый, Вяч. Иванов. "Мучительное разложение живописного образа" началось, согласно философу, 50 лет назад во Франции, достигло своего апогея в работах Пикассо и медленно отравляло молодое поколение русских живописцев. 188 Там же. С 14

189 Ильин высказывается даже более жестко, называя современное ему искусство духовно растленным и потому растлевающим (см.: С. 14) Безусловно, приводимые Ильиным примеры у многих сегодня могут вызвать недоумение, скорее даже возмущение и протест. В конце XX в., а реально в начале нового столетия и даже тысячелетия мы уже привыкли к новым очертаниям современного искусства, его неклассическим формам и проявлениям, какофонии и диссонансам современной музыки, абстрактной живописи, аритмичности, нарочитой угловатости и грубости современного танца. Многие даже находят в этом свою прелесть и высоты духовности. Русского же философа Ивана Ильина совершенно искренне возмущает "модернистская живопись, французские романы, поэзия Северянина, беллетристика Белого, новая архитектура южногерманских городов, подавляющее большинство кинематографических пьес, музыка Стравинского и Прокофьева" [190]. Здесь можно было бы спорить о вкусах, тем более что Ильин считает необходимым ввести понятие вкус. "В этой атмосфере беспредметного "дерзания" и беспринципной вседозволенности (подлинная стихия мировой смуты!), - пишет он, - слабеет и угасает великое начало художественного Вкуса. Не того "вкуса", который присущ каждому обывателю, когда он для себя безапелляционно решает вопрос о том, что ему сегодня, сейчас и здесь нравится, и что ему вдруг почему-то разонравилось... Но того Вкуса, который равносителен в искусстве голосу совести; который ответственно ищет совершенного, и именно поэтому властно отмечает случайное и несовершенное, как бы "приятно", льстиво и эффектно оно ни было; того Вкуса, который ищет во что бы то ни стало точного и прекрасного воплощения для духовно значительной темы; который есть сам по себе явление живой религиозности в человеке; который, как властелин, стоит на страже поднимающихся снизу воспарений, отдаваясь одним и отсылая другие назад в темную глубину...

190 Ильин И.А. Кризис современного искусства. - С. 16. 348 Этот Вкус и есть сам по себе и трибунал бессознательной духовности, и религиозное вдохновение, и напряженно-требовательная воля, и творчески выбирающая цензура, и побуждающая сила, и художественная прозорливость, и чувство прекрасного" [191].

191 Там же. С. 15. Конечно, в конце XX столетия многое в искусстве воспринимается иначе, нежели в его начале, когда еще не были растрачены идеалы, ориентиры и ценности Нового времени. Многие поколения выросли и воспитаны на произведениях искусства XX в., давно поняты и раскрыты смыслы и содержательная нагруженность современной музыки, живописи, скульптуры. Поэтому рассуждения русского философа могут восприниматься как сетования человека, невосприимчивого к веяниям нового. Прокофьев, Скрябин, Пикассо ныне классики музыки и живописи, но все-таки классики XX в. И это важно, поскольку, утратив нововременные ценности, XX в. так и не сформировал новой системы ценностей, так и остался вне времени, средоточием кризисного напряжения. Современное искусство в своих метаниях от модерна к постмодерну не сформировало канонов новой культуры. Так или иначе - это попытка преодолеть кризис, создать новое искусство на обломках старого. Но насколько это возможно? Культура в ее нововременном понимании создавалась при определенных и хорошо известных условиях: Новое время уходит, человечество остается, но остается в иных условиях, само становясь иным... Что возникнет в этих новых условиях - культура, цивилизация или нечто, еще не имеющее названия? Иван Ильин говорит о безвременье в культуре и искусстве. Пришла эпоха перемен, но перемены эти так и не наступили. Моделируя новую, посяшвовременную культуру, XX в. без опоры на религиозные ценности так и не сумел сформировать новую культурную парадигму, способную одухотворить бессозна349 тельные порывы и инстинкты человека. Современный человек, пережив все катастрофические испытания столетия, утратив религиозные, национальные, культурные основания, продолжает терзаться приступами кризисного сознания, облекая его в формы экономического, политического, экологического и прочего - даже не кризиса, а, скорее, отчуждения. При всей своей нынешней привычности и светской принятости, проявления "культуры" и "искусства" XX в. есть не что иное, как попытка преодолеть это кризисное сознание, найти новые формы одухотворенности. Но их, видимо, найти и не удастся, поскольку следует в конце концов понять, что кризис культуры, это не предсказание "сказочника" Шпенглера, а переход в новое существование, без культуры, без науки в нововременном понимании, без философии, без искусства. Нововременное человечество агонизирует, долго

и болезненно, но должны проявиться новые существования, новые фундаментальные аксиомы. Нельзя придумать новую музыку вне традиционных божественных канонов; без Бога музыка не существует, как не могут существовать и живопись, и поэзия, и другие формы искусства. Искусство – это голос Божий; посредством искусства Бог говорил и говорит с человеком, но только посредством порожденного им же Божественного искусства, которое умерло на рубеже XIX–XX вв. И мы либо продолжаем общаться с Богом на этом его языке, который открывает нам общение с ним, либо должны найти новые каналы и возможности духовного существования, возможно, без Бога или с новым Богом и "новым заветом". Причем неизвестно, насколько это возможно. Тем не менее новые формы искусства (и Ильин предвосхитил это, интуитивно не приняв нововведений и трансформаций в искусстве) не смогли заменить уходящих канонов и традиции. Никакой эстетизм модерна не смог восполнить одухотворенности и обожественности предшествующего искусства. Для Ильина мерилom подлинного искусства был и остается А.С. Пушкин. Ильин как подлинный русский патриот, как философ-идеалист все-таки верит в возрождение русской духовности и возрождение России, пострадавшей, но и очистившейся в принятых ею испытаниях: "Умудрится же и научится! России нужен дух чистый и сильный, огненный и зоркий. Пушкиным определяется он в нашем великом искусстве; и его заветами Россия будет строиться и дальше" [192].

192 Ильин И.А. Указ. соч. С. 19. 2.11. Владимир Вейдле: культурная катастрофа

Тема кризиса европейского искусства, столь трепетно, даже, скорее, болезненно патетически затронутая И.А. Ильиным в его одноименной статье 1927 г., органично перекликается и как бы находит продолжение в работах русского философа, искусствоведа и культуролога В.В. Вейдле.

Вейдле Владимир Васильевич (1895–1979) – один из блистательных представителей младшего поколения русского культурно-религиозного ренессанса начала XX в., культурфилософ, искусствовед, историк церкви. Окончил реальное отделение Петербургского реформатского училища, выпускник (1916) исторического факультета Петербургского университета. В 1918–1920 гг. профессор Пермского университета, в 1920–1924 гг. – преподаватель истории искусства в Петрограде. Эмигрировал в июле 1924 г. С 1924 г. творческая деятельность Вейдле протекала в эмиграции. В 1930–е гг. интересовался экumenизмом. Пришел к церкви под влиянием о. С. Булгакова. С 1925 г. Вейдле преподавал в Парижском богословском институте, в 1932–1952 гг. – профессор христианского искусства. [Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 85–86.]

В книге "Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества" (1937) философ со всем размахом эстетического обобщения выносит приговор современному искусству. Вейдле обращается к анализу кризисного состояния разных видов и ракурсов художественного творчества: романистики (глава "Над вымыслом слезами обольюсь"), лирики (глава "Чистая поэзия"), изображения человека (глава "Механический герой"), а также пути воскрешения искусства через веру (глава "Возрождение чудесного") [193]. 351 Четвертую главу, как книгу в целом, Вейдле также называет "Умирание искусства". Он начинает её с типологии исторических катаклизмов, определяя посредством их отношение к искусству. Прежде всего философ называет наиболее простую, "грубую", очевидную в своих проявлениях ступень: войны, революции, иноземные нашествия и т.д. Переходя от ступени к ступени, он подводит читателя к самой последней из них, на которой, по мнению автора, становится возможной подлинная, последняя историческая катастрофа. Причем она совпадает с катастрофой самого искусства, сопряжена собственной трагедией искусства. Коренной разлад в обществе, по мысли философа, это "разлад, проникающий в самую сердцевину художественного творчества, разрушающий вечные его основы, разлад личности и таланта в жизни..." [194].

Вейдле не ищет первопричины подобной катастрофы, он констатирует взаимосвязь и взаимозависимость кризиса общественной жизни и кризиса искусства. Обращаясь к анализу современного состояния европейского искусства, он намечает основные черты искусства XIX столетия, его историю, определившие нынешнее состояние искусства. По Вейдле, в основе трагедии современного искусства – "разрыв и раздвоение, стремление восстановить утраченное единство, все умножающиеся препятствия на пути к нему, непрочные победы, резкие падения, неутоленная внутренняя борьба" [195]. В центре внимания философа – романтизм, определяемый в книге не как художественный стиль, который можно противопоставлять како352 му-либо иному стилю, а как нечто противоположное всякому стилю вообще. Романтизм – визитная карточка искусства XIX в. Романтизм определил характер искусства XIX в., и он же подготовил почву для окончательного его падения, умирания. Понятие

романтизма, согласно Вейдле, распространяется на все искусства и покрывает все национальные различия. "Верное определение его, рядом с которым все, предлагавшиеся до сих пор, окажутся односторонними и частичными, должно исходить из этой его всеобщности и сосредоточиваться не на отдельных особенностях романтического искусства, а на новых условиях, в которых это искусство творилось и которые как раз и знаменуют собой изменение самой основы художественного творчества" [196]. 193 Идеи В. Вейдле оказали влияние на развитие философской эстетики XX в., в том числе на творчество австрийского искусствоведа Г. Зедльмайра, автора основополагающего сочинения по философии современного искусства "Утрата середины" (Sedlmayr H. Verlust der Mitte. Salzburg, 1948).

194 Вейдле В.В. Умирание искусства // Вейдле В.В. Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. Париж, 1937. С. 21.

195 Там же. С. 21. Философа волнует проблема стиля, наличие которого соответствует нормальному состоянию искусства: стиль - это "внешнее обнаружение внутренней согласованности душ, сверхразумного, духовного их единства; он - воплощенная в искусстве соборность творчества. Когда потухает соборность, гаснет стиль, и не разжечь его вновь никакой жадой, никакими заклятиями" [197].

Вейдле считает, что в эпоху романтизма стиль как таковой перестает существовать. Художник волен избирать любой из стилей предшествующих эпох, творить в соответствии с канонами данного стиля, но это не будет стилем романтизма: "Романтизм есть одиночество, все равно - бунтующее или примиренное; романтизм есть утрата стиля" [198]. По мнению философа, "угасание стиля повлекло за собой неисчислимы последствия... Первым и важнейшим было настоящее осознание и оценка того, что ощущалось уже утраченным, т.е. именно стиля, органической культуры, иррациональной основы художественного творчества, религиозной и национальной укорененности искусства. Одновременно пришло возмрастание в течение всего XIX в. чувство собственной наготы, покинутости, страшного одиночества 353 творческой души. По мере того как последствия эти накапливались, романтизм менялся, углублялся, но исчезнуть не мог, не может и сейчас, потому что не исчезли породившие его условия..." [199]. Однако по мысли автора книги, и время романтизма уходит, наступает период бессилия искусства, хотя и не сразу для всех его видов: раньше всего кризис искусства, его умирание проявились в архитектуре и прикладных искусствах, позднее - в музыке. 196 Там же.

197 Там же. С. 22.

198 Там же.

199 Вейдле В.В. Указ. соч. С. 23. Продолжая тему стиля в искусстве, Вейдле обращает внимание на то, что стиль имеет отношение не только к форме. Он также касается и содержания, но не в смысле сюжета, а духовного содержания, духовной сущности, которая не может быть высказана на отвлеченном языке. Для Вейдле стиль есть некая предустановленность связи формы и содержания, и в этом смысле гарантия их цельности. При отсутствии стиля форма постепенно превращается в формулу, а содержание - в мертвый материал.

Трагедию искусства Вейдле прежде всего видит как трагедию художника. Искусство умирает и - первым наказан талантливый человек, творец. Он не может определиться, он утратил ориентиры, кажущаяся самостоятельность творения вне стиля оборачивается пагубной вседозволенностью и творческим бесплодием - художника окутывает "кромешная мгла развоплощенного разлагающегося искусства".

Вейдле сравнивает гибель современного искусства с гибелью Рима, которая произошла, по его мнению, не из-за варваров, а из-за ослабленности духовных основ империи и античной культуры. Так и современное искусство обессилело, в нем образовалась пустота. Человек создал машины, он проклинает их и вместе с тем восхищается ими, как ребенок, отдавая взамен все ценности многовековой культуры. Практицизм, механизация уже давно проникли в архитектуру и прикладные искусства, отравили их, обездушили. Вейдле пишет, что человек принес в жертву машинам наибольшее свое состояние - душу, оставив своим вниманием искусство, отказавшись от него как от нефунк354 ционального, разрушив целостность, соборность самого искусства и единства собственной души и искусства. Оторвавшись от его духовных высот, человек обрек себя, свое общество, свою историю на трагедию.

Вейдле обращается к рассмотрению современного искусства, его трансформаций, отмечая в качестве характерных тенденций схематизм, замену стиля стилизацией, изъятие, "выкачивание" человеческого образа из произведений искусства (живопись, скульптура), "выветривание" духовного содержания. Яркое выражение подобных тенденций в искусстве Вейдле видит в конструктивизме, определяя его как "искание такого сочетания форм, которое в отличие от всех, самых, казалось бы, математических и отвлеченных

построений, известных до сих пор из истории искусства, ничего человеческого не выражало бы и по самому своему замыслу не только предмета, но и духовного содержания было бы лишено" [200].

Особое внимание Вейдле уделяет музыке, которая, как он считает, позднее других искусств испытала рассудочное разложение. Для Вейдле мелодия как образ и символ музыкального бытия – это в то же время образ и символ непрерывности, неделимости, неразложимости. Философ солидарен с Гёте, который возмущался термином "композиция", применявшимся в отношении музыкального произведения и искажающим суть музыки. Композитор, согласно философу, не складывает музыку из отдельных звуков или нотных знаков, а создает ее "как нерасторжимое, во времени протекающее единство, воспроизводящее собственную его духовную целостность. Сверхразумное единство мелодии, чудо мелоса есть образ совершенства не только музыки, но и всех искусств, и в этом смысле верны слова Шопенгауэра о том, что к состоянию музыки стремятся все искусства. Умаление чуда, аналитическое разъяснение его само по себе есть уже гибель творчества" [201]. 200 Там же. С. 35.

201 Там же. С. 44. 355 И вновь обращение к Гёте: "В музыке явлено всего полнее достоинство искусства, ибо в ней нет материала, который приходилось бы вычитать. Она вся целиком – форма и содержание, она возвышает и облагораживает все, что выражает". Современное искусство в лице формалистов, сторонников химически чистой музыки, согласно Вейдле, нарушило эту гармонию, подменило "форму рассудочной формулой и вследствие этого разрушило рассудку недоступную музыкальную непрерывность" [202].

Как и Ильин, Вейдле фиксирует предсмертные симптомы угасающего искусства. Присущие музыке целостность и единство, по мнению философа, уже у Дебюсси и его учеников заменяются дроблением временного потока, "вместо расплавленной тягучей массы, членения которой не преграждают русла, где она течет, у них – твердо очерченные звучащие островки, в совокупности составляющие музыкальное произведение... и для Равеля музыкальное произведение есть лишь сумма звучаний, целостность которой только и заключается в общей окраске, "настроении" и "впечатлении"" [203]. Философ пишет о воцарившемся музыкальном чревоугодии (в том числе пряных ритмах раннего Стравинского), которое обращено не к душе человека, и даже не к слуху его, а к "несравненно более низменным восприятиям... исподним, массовым инстинктам" слушателя. Современную музыку, в трактовке Вейдле, отличает насильственное упрощение музыкальной ткани. Неизбежные последствия этих процессов – падение музыкального воспитания, вкуса, понимания значимости и благотворного влияния музыки на душу человека. Музыка с духовных высот искусства низвергается во все перемалывающую, утилизирующую бездну массовой культуры, превращается в "обслуживающую рестораны, танцульки, кинематографы и мещанские квартиры увеселительную промышленность, изготавливающую уже не музыку, а мюзик... Истинной музыке, бессильной заткнуть рупор всесветного громкоговорителя, остается уйти в самоотверженное служение вечному своему естеству, чтобы обрести голос целомудрия, веры и молитвы" [204]. 202 Вейдле В.В. Указ. соч. С. 45.

203 Там же. С. 46.

204 Там же. 356 Вейдле выносит трагический и жесткий вердикт современному искусству: оно свелось к голой целесообразности, механическому удовлетворению абстрактных, установленных рассудком нужд человека. Здания превратились в машины для жилья. Музыка заставляют содействовать пищеварению и "трудовому энтузиазму". В живописи торжествуют документальность и эксперимент, стремящиеся угодить не более как нашему праздному любопытству. Искусство постепенно утрачивает свое предназначение, свою человечность, тайны, которые возвышали его, заставляли стремиться к духовным высотам. Оно перестало быть выражением духовности. Не боясь быть безжалостным, философ заключает, что в современную эпоху с человеком произошло следующее: он занят исключительно собой, оглядывается ежеминутно на себя, забыл о Творце, его творении, о том высшем, чем живет душа, живет сам человек, и что живет в нем. Таков суровый диагноз Вейдле умирающему искусству.

Для Вейдле судьба современного искусства – это судьба современного мира. Кризис искусства во всей полноте отразил кризис современного человечества: "Там и там бездуховная сплоченность всего утилитарного, массового, управляемого вычисляющим рассудком, противопоставляется распыленности личного начала, еще не изменившего духу, но в одиночестве, в заблуждении своем – в заблуждении не разума только, а всего существа – уже теряющего пути к целостному его воплощению" [205]. Но, как представитель отечественной философской традиции, Вейдле не может завершить работу, не задумавшись о возможности возрождения. Казалось бы, вся его работа свидетельство конца, причем однозначного и бесповоротного. Однако в

заклучение Вейдле вспоминает удивительно содержательное и путеводное для русской философской традиции высказывание Бодлера: "Первое условие для создания здорового искусства – есть вера во всеединство (курсив мой. Т.С.)". Так вот, по мысли Вейдле, именно эта вера распалась, и ее-то и нужно собрать: "Искусство и культуру может сейчас спасти лишь сила, способная служебное и массовое одухотворить, а разобщенным личностям дать новое, вмещающее их в себе, осмысляющее их творческие усилия единство" [206].

205 Там же. С. 52. 357 2.12. Василий Розанов: Апокалипсис нашего времени Пути и особенности развития эсхатологической проблематики в русской литературе и искусстве (и, несомненно, философии) во многом определяются творчеством писателя, публициста, литературоведа и мыслителя В.В. Розанова. Сильное воздействие идей Розанова, как отмечают исследователи, ощущается в сочинениях и символиста А. Белого, и футуристов В. Каменского и А. Крученых, и даже таких идейно далеких от него писателей, как В. Маяковский и лидеры обэриутов Д. Хармс и А. Введенский [207]. Даже на фоне общей литературной одаренности деятелей русской культуры "серебряного века" творчество Василия Васильевича Розанова (1856–1919) явление яркое. Как бы критически ни оценивали многие современники его личность и идеи, но в признании литературного дара Розанова они были на редкость единодушны. Так, Н.А. Бердяев писал, что "Розанов один из величайших русских прозаических писателей, настоящий маг слова". З.Н. Гиппиус видела в Розанове "одного из гениальных наших писателей". Аналогичный отзыв принадлежит П.Б. Струве – "один из первых наших писателей". А. Блок писал о "духе глубины и пылкости", пронизывающем творчество Розанова. Но оценок, подобных блоковской, не так уж и много. Розанова-писателя признавали почти все, Розанова-мыслителя – очень немногие. Среди этих немногих был, например, В. Зеньковский, характеризовавший Розанова как "одного из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов" ("История русской философии"). [Философия. Учебник для вузов. М., 2003.] 206 Вейдле В.В. Указ. соч. С. 52.

207 См.: Кацис Л. Апокалиптика "серебряного века" // Русская эсхатология и русская литература М., 2000. С. 28. 358 Розанов критически воспринимает процессы, происходящие в западноевропейской культуре, связывая трансформацию искусства и литературы с общим кризисом западного общества. Блестящий литературный критик, Розанов с тревогой отмечает опасность поэтизации индивидуализма, которая захлестывала современную ему литературу, причем опасность не только для искусства, но и всего человечества в целом. В статье "Декаденты" (1904) он, обращаясь к творчеству Мопассана и Ницше, предупреждает о пагубных для человечества последствиях "подогревания" культа собственного "я": "На этом новом в своем роде *nesus Formativs'e* (формирующее усилие (лат.)). – Т.С.) человеческой культуры мы должны ожидать увидеть великие странности, великое уродство, быть может, великие бедствия и опасности" [208]. Розанов крайне негативно оценивает декадентство и символизм в искусстве. Он отказывает им в новизне, определяя как некое уродливое завершение ультрареализма, последовавшего в европейской литературе за ультраидеализмом. "Декадентство, – пишет Розанов, – это *ultra* без того, к чему оно относилось бы; это – утрировка без утрируемого; вычурность в форме при исчезнувшем содержании: без рифм, без размера, однако же и без смысла "поэзии" – вот *decadence*" [209]. 208 Розанов В.В. Декаденты // Розанов В.В. Сочинения. – М., 1990. – С. 441.

209 Там же. С. 438. Мыслитель глубоко и серьезно рассматривает трагедию западной культуры, соотнося происходящие в Европе кризисные процессы с российскими реалиями. Согласно Розанову, русские славянофилы, представители российского консерватизма (Н.Я. Данилевский, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев) еще задолго до кризисных трансформаций на Западе почувствовали их приближение и описали. Однако потребовались долгие годы, чтобы их предсказания были услышаны. В статье "Европейская культура и наше к ней отношение" (1891) Розанов пишет: "Недоедание к западному прогрессу, слова о "гниении" Запада действительно уже много десятилетий не сходят с уст славянофилов. Но одно указание на недостаток в Европе некоторых свежих и здоровых чувств, какие сохранились у нашего народа, или даже указание на резкую ложность и несправедливость многих распространенных там понятий и учреждений, конечно, не было бы еще подтверждением столь общей мысли, что западная культура, в ее целом, падает или что прогресс вообще есть зло. Истинный взгляд на все подобные указания должен быть тот, что они выражали бессильное желание чем-нибудь подтвердить смутное и, однако, очень сильное предвидение, чувство. Это были вопли Кассандры, совершенно лишенной каких-нибудь средств убедить тех, кто над нею смеялся. Но вот прошли десятилетия, и вопли оправдываются, а из смеявшихся еще смеется только тот, кто уже совершенно

ничего не понимает и ничего не способен видеть" [210].

В понимании надвигающейся катастрофы Розанову очень созвучен К.Н. Леонтьев, в переписке с которым Розанов состоял почти год [211]. Как пишет А.Л. Налепин, "Леонтьев пророчествовал о вещах мрачных и никак не созвучных эпохе - "наклонной плоскости европейского либерализма", о тупике эгалитаризма, и даже в своей давней славянофильской мечте усомнился как-то вопреки логике: "Да! Царьград будет скоро, очень скоро наш! Но что мы туда принесем? Это ужасно! Можно от стыда лицо закрыть руками... 7-этажные дома, европейские (мещанские буржуазные моды) кэпи! Господство капитала и реальную науку, панталоны, эти деревянные крахмальные рубашки, сюртуки! Карикатура, карикатура! О, холопство ума и вкуса! О, позор! Либерализм! А что такое идея свободы личности? Это хуже социализма. В социализме есть идеи серьезные: пища и 360 здоровых. А свобода! нельзя грабить кого-нибудь. Нет, нет, вывести насилие из исторической жизни то же, что претендовать выбросить один из основных цветов радуги из жизни космической"" [212]. 210 Розанов В.В. Европейская культура и наше к ней отношение // Розанов В.В. Сочинения. С. 148.

211 По оценкам специалистов, Розанов был одним из немногих, кто в "то время, как просвещенная Европа ликовала по поводу триумфального прогресса", полностью и целиком принял теорию исторического прогресса и упадка К.Н. Леонтьева, во многом предвосхитившую "Закат Европы" О. Шпенглера. (См.: Налепин А.Л. "Книга - это быть вместе" // Розанов В.В. Сочинения. С. 9.) К идеям Леонтьева Розанов обращается часто. В статье "Европейская культура и наше к ней отношение" мыслитель отсылает читателя к оценке Леонтьевым Великой французской революции и ее влияния на всю последующую историю Западной Европы: "Европа конца XIX века не имеет ничего общего с той, в которой готова была разыгаться французская революция. К. Леонтьев первый указал истинную и самую общую точку зрения на эту революцию... он усмотрел впервые тот окончательный результат, к которому со времени этой революции направляются все дела Европы: уравнивание и слияние этих государств в компактную массу европейского человечества - с ослаблением и потом уничтожением какой-либо организации внутри. Личность и человечество, как некогда атом и вселенная, остаются единственными целями исторического процесса, который уже открылся. С достижением их человечество будет так же дезорганизовано, так же стихийно и первобытно, как и тогда, когда история только еще готовилась зародиться, - с той разницей, однако, что тогда оно носило в себе задатки для такового зарождения, теперь же оно будет пусто от них" [213]. 212 Памяти К.Н. Леонтьева: Лит. сборник. СПб., 1911. С. 274-275. Цит. по: Налепин А.Л. "Книга - это быть вместе" // Розанов В.В. Сочинения. С. 9

213 Розанов В.В. Европейская культура... С. 150. Вслед за Леонтьевым, оценивавшим изменения, которые претерпела Западная Европа со времен французской революции как свидетельства умирания, Розанов задается вопросом: "Что же мы можем возразить против этого? Но если так, то все наше отношение к прогрессу меняется, и отношение к западной культуре делается невольным исполненным опасений... Колоссальный организм, загнивая, дает только более душливые миазмы, и все живое должно, избегая смерти через заражение, сторониться от него. Повторяем: только прочитав многочисленные статьи К.Леонтьева, освещающие с разных сторон, на разных 361 частных предметах, все одну и ту же истину - одну и главную в наше время, - впервые начинаешь понимать грозный смысл всех мелких, не тревожащих никого, микроскопических явлений действительности: там вскроется пузырек, там ослабеет ткань, и, кажется, колосс всемирной культуры еще подвиген, а между тем с ним совершается самое важное, что когда-либо совершалось" [214]. Рассуждая подобным образом, Розанов тем не менее не высказывает враждебности к Западной Европе, отмечая, что Европа переживает закономерный этап в своем развитии. Те достижения ("технические выдумки", "усовершенствования"), которые восхищали и изумляли в течение последних предкризисных десятилетий, несоизмеримы с культурными высотами пятнадцатилетней европейской истории. При всем своем неприятии современного состояния Европы, Розанов настаивает на уважении к ее культурному наследию и негодует в недоумении от всего происходящего: "Странные минуты, в самом деле, переживает она (Европа. - Т.С.): столько создать, столько накопить, так долго и страстно любить это накопленное и на исходе пятнадцатого века своего существования - вдруг забыть цену всего и начать разбивать столь бережно сохранный" [215]. В контексте сказанного Розанов призывает еще раз задуматься о судьбе и предназначении русского народа, о его месте в истории. "Что же, - спрашивает мыслитель, - будет ли проявлением любви и уважения, если мы, вслед за ослепнувшим безумцем, будем раздирать на части его сокровище, поджигать его ветхий дом и плясать скверный танец на развалинах прошлого счастья и величия? Так мог бы

поступить раб, но не друг" [216]. И истинное уважение к Европе, по мнению философа, выразится именно в том, что, воспитываясь и развиваясь на ее неоцененных сокровищах, чтобы стать со временем хоть сколько-нибудь достойным преемником ее в истории, Россия по достоинству оценит все происходящее, сумеет разделить доброе и дурное и, насколько будет возможно, смягчить те удары, которые Европа "порывается, по-видимому, наносить себе самой".

214 Розанов В.В. Указ. соч. С. 152. 215 Там же. С. 153.

216 Там же. 362 На рубеже веков предостережения Розанова о грядущей дегуманизации, пагубности прогресса не находили понимания в среде российской интеллигенции. Однако последующие десятилетия во многом подтвердили опасения мыслителя. В 1917 г., пережив апокалиптическую череду войн и революций в России, ощущая себя в центре нынешних и грядущих потрясений, Розанов пишет "Апокалипсис нашего времени". Он размышляет об истинных причинах кризиса и передает свойственное ему в это время ожидание Конца Света. "Нет сомнения, - пишет Розанов, - что глубокий фундамент всего теперь происходящего - заключается в том, что в европейском человечестве (всем, - и в том числе русском) образовались колоссальные пустоты от былого христианства; в эти пустоты проваливаются все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания" [217]. Одну из основных причин социокультурного кризиса, который охватил все европейское человечество (в данном случае Розанов и русский народ причисляет к европейским), может быть, определяющую, Розанов видит в кризисе христианства. "Ужасно апокалипсично ("сокровенно"), ужасно странно: что люди, народы, человечество - переживают апокалипсический кризис. Но что само христианство кризиса не переживает... Евангелие - человеческая история, нам рассказанная; история Бога и человека; "богочеловеческий процесс" и "союз"... Апокалипсис как бы кидает этот "богочеловеческий союз" - как негодное, - как изношенную вещь... В образах до такой степени чрезмерных... Конец мира и человечества будет таков, потому что Евангелие есть книга изнеможений... И образ Христа, начертанный на Евангелии, - вот именно так, как там сказано, со всею подробностью, с чудесами и прочее, с явлениями и т.п., не являет ничего, однако, кроме немощи, изнеможения..." [218]. 217 Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М., 1990. С. 3.

218 Там же. С. 13. 363 Розанов переживает крушение России (как он пишет, Царства), ее падение, как крушение, падение христианства. Через христианство и библейские сюжеты мыслитель пытается не только выразить свое ощущение Конца и оправдать его заблуждениями столь любимой им религии, но и найти пути преодоления, "переживания" кризиса. Человечество переживет кризис, это христианство не переживет его. Для христианства этот кризис смертелен. И смертью христианства насыщается страшный Зверь Апокалипсиса, оставляя человечеству жизнь.

В своей критике христианства Розанов необычайно выразителен. Он называет современную цивилизацию стонущей и обвиняет в этом её свойстве пришествие Христа: "Ведь Он проповедывал "лето благоприятное". Вот в этом, по крайней мере, - Он ошибся: никакого "лета благоприятного" не получилось, а вышла цивилизация со стоном" [219]. Грустно читать такие рассуждения Розанова, которые, впрочем, во многом перекликаются с "Антихристианином" Ф. Ницше. Но в этом весь Розанов бросается из крайности в крайность. При всей гениальной прозорливости афористических рассуждений мыслителя его фактическое предательство Христа, хотя и вполне объяснимое, в чем-то сходно с предательством героев романа Дж. Оруэлла "1984".

Между тем прогнозы и предсказания Розанова действительно воспринимаются как пророчества. Книга писалась по следам революции, ее недавних переживаний, но уже в 1918-1919 гг. Розанов сумел увидеть перспективу "светлого" будущего: "С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русской Историей железный занавес. - Представление закончилось.

Публика встала.

- Пора одевать шубы и возвращаться домой.

Оглянулись.

Но ни шуб, ни домов не оказалось" [220]. 219 Розанов В.В. Указ. соч. С. 54.

220 Там же. С. 12. 364 В одном из своих высказываний А.Л. Налепин, очень точно передает тот, хоть и слабый, оттенок надежды, которая освещает трагизм последних розановских сочинений: "Все предсмертное, апокалиптическое творчество Розанова, полное огненных, порою страшных слов, было проникнуто все же светлыми мотивами воскрешения. Ведь пророчествовал человек, для которого иной родины, чем Россия, не существовало. Это было не злорадство, не глумление, но крик боли - он жаждал не мщения, но любви, всего того, что он так хотел внушить всем людям: "Может быть, народ наш и

плох: но он – наш народ, и это решает все"" [221]. 2.13. Эсхатологические мотивы в русской литературе и искусстве

Вячеслав Иванов: кризис гуманизма Поэта и мыслителя Вяч. Иванова называют олицетворением универсализма эпохи "серебряного века", выразителем сущности этого времени, средоточием волеий русского символизма и русской культуры, одним из ведущих теоретиков нового религиозного сознания [222]. 221 Налепин А.Л. "Книга – это быть вместе" // Розанов В.В. Сочинения. С. 22.

222 См.: Толмачев В.М. Саламандра в огне: О творчестве Вяч. Иванова // Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М., 1994 Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949) – поэт, мыслитель. Окончив два курса историко-филологического факультета в 1886 г., Иванов для продолжения образования уехал в Берлин, где под руководством Т. Моммзена писал диссертацию о системе откупов в Древнем Риме. Окончательно вернулся на родину весной 1905 г. Жил вначале в Санкт-Петербурге, с осени 1913 г. – в Москве. В 1921–1924 гг. – профессор Бакинского университета. 28 августа 1924 г. всей семьей эмигрировал и до конца жизни безвыездно жил в Италии. 17 марта 1926 г. стал восточным католиком православного обряда. В 1936–1949 гг. – профессор русского языка и литературы в папском восточном институте. [Русская философия: Краткий энциклопедический словарь. М., 1995. С. 208]. 365 широко образованный человек, Вяч. Иванов свободно ориентировался в самых разных областях культуры. Исследователь творчества Иванова В.М.Толмачев отмечает, что, "подобно другим русским религиозным мыслителям первой трети века, он описал кризис поствозрожденческого индивидуализма..."

Необходимость преодоления кризиса индивидуализма Иванов видел на путях религиозно понимаемой соборности" [223].

Свое понимание кризиса Иванов выражает в таких работах, как "Кризис индивидуализма" (1905), "Кручи" (1919), "Переписка из двух углов" (1921, совместно с М.О. Гершензоном) и др.

Вяч. Иванов сравнивает современную ему эпоху с рекой, "свергающейся бурными порогами, над которыми, как дым над костром, стоит зыбучая водяная пыль, обернувшаяся для глаза облаком... В плане же психологическом она, эта самая нами переживаемая жизнь, – продолжает Иванов, – исполненная противоречий и провозвестий, восторженная и ожесточенная, порывистая и недоуменная, является духу видением оледенелого города, объятого в ночи алым пожаром, где клубы призрачного огня лижут, но не растапливают сталактиты нависших льдин и стелются с яростью, но тщетно алчностью по недвижимым сугробам" [224]. 223 толмачев В.М. указ. соч. С. 13.

224 Вяч. Иванов. Кручи. О кризисе гуманизма // Вяч. Иванов. Родное и вселенское. М., 1994 С. 103. Иванов ощущает внутренние причины происходящих событий, предполагая, что социальные перемены явились в чем-то следствием внутренних, духовных перемен в обществе: "Общий сдвиг внешних (политических, общественных, хозяйственных) отношений ответственности еще более глубоко, быть может, и ранее начавшемуся сдвигу отношений внутреннего порядка. В существе и основе этого душевного сдвига лежит, думается, некая загадочная переменная в самом образе мира, в нас глядящегося; эту проблематическую переменную я отваживаюсь назвать кризисом явлений. Люди внимательные и прозорливые могли уследить признаки этого психологического перелома раньше, чем наступил исторический переворот, выразившийся в войне и революции" [225].

Кризис явления, по мысли Иванова, состоял в том, что прежняя внутренняя форма вещей в человеке обветшала и омертвела. На смену ей должна прийти новая, но сложный процесс этого перерождения совершается в поколениях медленным влиянием скрытых исторических сил, и пока он не закончился, пока путем органического роста не выработана новая внутренняя форма восприятия мира, до тех пор личность будет пассивна.

"Человечество линяет, – пишет Иванов, – как змея, сбрасывая старую шкуру, и потому болеет... Еще никогда, быть может, не сочеталось в человеке столько готовности на отречение от всего и принятие всего, на всякое новое изведение и новый опыт – и столько душевной усталости, недоверчивости, равнодушия; никогда не был человек, казалось бы, столь расплавлен и текуч и никогда не был он одновременно столь замкнут и замурован в своей самости, столь сердцем хладен, как нынче..." [226].

Для Иванова, как и для других представителей русского символизма, характерно понимание взаимосвязи социальных, политических, экономических перемен и перемен в сфере искусства. Иванов пишет, что социальному кризису предшествовал кризис искусства: "Искусство, предчувственно отмечающее процессы жизни, отметило и эту переменную: то было кризисом искусства. Состояние современного художника таково: он страдает. Кризис искусства, это – действительный кризис, т.е. такая решительная минута, после которой данное искусство, быть может, вовсе перестанет существовать, – тут поистине возможен смертельный исход болезни, – или же выздоровеет и как будто

возродится к иному бытию" [227]. 225 Там же. С. 104.

226 Там же. С. 105

227 Там же. С. 104–105. Согласно Иванову, кризис затронул все виды искусства: поэзию, живопись, скульптуру, архитектуру, музыку и др. Художник не может видеть прежнего пейзажа, прежнего лица, утрачивает ощущение внутренней формы наблюдаемого. В архитектуре "бесплодие внешнего строительства бездушных форм". Кризис искусства в сфере музыки выразился в поисках новых гармоний, новых форм, погоней за символами – переносе внимания от мелодии к форме, лишь отдаленно, символически связанной с первой. В поэзии же, по мысли Иванова, царит желание вовсе освободиться от слова с его преданиями и законами.

Вяч. Иванов не видит возможности преодолеть этот общий кризис искусства. Художник бессильен перед терзающим его противоречием: веление времени в вихре нарастающего всемирного динамизма отрывает его от Земли, от образов реального мира. Искусство в прежнем его понимании умирает – и невозможно его спасти; умирает и гуманизм. Но, по мысли философа, так и должно быть. Чтобы возродиться, обрести новую жизнь, человечество должно освободиться от пережившего свой век наследия прошлого, тесного и узкого, мешающего дальнейшему развитию. Старые ценности отжили свое время, старый гуманизм "должен умереть", и не следует мешать этому.

Иванова называют предтечей грядущей соборности культуры. Как и большинство русских мыслителей, он верит в возможность преображения, обретения новой жизни, рождения "нового Мифа". "Но невозможное для людей возможно для Бога, – пишет он, – и может свершиться чудо узнавания Земли ее поздними чадами... Из трещин износившейся шкуры сквозит новый свежий узор тех же деревьев и вод и небесной тверди, проникнутых веянием Духа жива. Новое чувство богоприсутствия, богоисполненности и всеоживления создаст иное мировосприятие, которое я не боюсь назвать по-новому мифологическим. Но для этого нового зачатия человек должен так раздвинуть грани своего сознания в целое, что прежняя мера человеческого будет казаться ему тесным коконом, как вылетевшей из колыбельного плена бабочке" [228].

228 Вяч. Иванов. Кручи: кризис искусства // Вяч. Иванов. Родное и вселенское. С. 106. 368 Николай Метнер: "пропасть" в истории музыки Кризис современного искусства не мог не коснуться такой его сферы, как музыка [229]. Кризису современной музыки посвящен искусствоведческий трактат "Муза и мода: защита основ музыкального искусства" (1935) выдающегося русского композитора, пианиста, интерпретатора классической музыки Н.К. Метнера.

229 Хотя, как писал В. Вейдле, "рассудочное разложение (свойственное современному искусству. – Т.С.) сказалося на ней (музыке. – Т.С.) позже, но, может быть, и резче, чем в других искусствах". См.: Вейдле В.В. Умирание искусства. С. 43. Метнер Николай Карлович (1879/1880–1951) – русский композитор, пианист, музыковед. В 1900 г. окончил Московскую консерваторию по классу фортепиано В.И. Сафонова (теоретические предметы изучал под руководством С.И. Танеева и А.С. Аренского). В 1909–1910, 1915–1921 гг. профессор Московской консерватории (класс фортепиано). В конце 1921 г. уехал за границу, с 1936 г. жил в Великобритании.

Наряду с рассмотрением собственно музыковедческих проблем Метнер в этой работе большое внимание уделяет состоянию современной музыки и искусства в целом. Музыкант-мыслитель напрямую не пишет о кризисе культуры, искусства, музыкального творчества. Как умудренный опытом внимательный и заботливый педагог, он словно разбирает с учеником ключевые принципы творчества музыканта и композитора, выявляя при этом особенности нынешней ситуации в музыкальном искусстве.

Метнера заботит воцарение "модернистских" тенденций в современном искусстве. В самом понятии "модернизм" он прежде всего выделяет коренное понятие "мода", полагая это основой разложения и деградации современного искусства. "Что такое "модернизм"? – задается вопросом музыкант и мыслитель, – мода на моду. Модернизм есть молчаливое соглашение целого поколения – изгнать музу, прежнюю вдохновительницу и учи369 тельницу поэтов и музыкантов, и вместо нее признать моду, как неограниченную владычицу и верховного судью. Но так как из моды выходит лишь то, что ею же порождено, модернисты оказываются вечными жертвами ее капризов и измен, жертвами, постоянно обреченными на эпигонство. Боязнь этого эпигонства заставляет трусливого художника бежать за модой, а она, коварная, не останавливаясь на бегу своем, оставляет его всегда позади себя" [230].

Согласно Метнеру, нет и не может быть современной или несовременной музыки. У нее совершенно иное предназначение и существование: музыка вечна.

Истинные музыкальные шедевры не могут устареть, к ним даже неприемлемо такое понятие. Эволюция в музыке "означает и "вперед" и "назад", и "вверх", и "вниз", и наконец (вопреки мнению тех, кто понимает под ней прогресс и

любит ею оправдывать свое непрерывное удаление от центра), она равно означает и лучше, и хуже" [231]. Продолжая эту мысль, Метнер замечает, что никакая мода в музыке, никакое увлечение изобретательством, новыми техниками не могут упразднить или отменить того, что уже раньше было достигнуто - "Шопен не упразднил же Моцарта так же, как и Вагнер - Бетховена!". 230 Метнер Н.К. Муза и мода: Дополнительные мысли // Метнер Н.К. Муза и мода: Защита основ музыкального искусства. Париж, 1935. С. 60. 231 Там же. С. 68. Метнер отнюдь не против нового в музыке: новых имен, новых форм, новых веяний. В его понимании поиски нового не должны инициироваться и сводиться лишь к новому как таковому. Музыка менее всего предназначена для развлечения скучающей публики, жаждущей новых впечатлений, новых ощущений и пр. Музыка это искусство, обращенное к душе, освященное Божественным предназначением. "Из всех существующих в жизни развлечений музыкальное искусство является самым неудачным, недейственным, скучным. Истинное призвание музыки не развлекать, не рассеивать, а привлекать, собирать, гипнотически сосредотачивать чувства и мысли слушателя... Она (муза музыкального искусства. - Т.С.) отворачивается от тех, кто по природе своей не имеет влечения к ней. Она наказывает жестокой скукой для тех, кто ища в ней лишь "праздной мысли раздражения", рассеянно блуждает своей "праздной мыслью", своим слуховым оком мимо ее чела, мимо ее тем" [232]. Р. Гальцева в предисловии к произведению Метнера справедливо обращает внимание на его активную позицию в отношении критики процессов, происходящих в современном искусстве. Распространено мнение, что неприятие нового свидетельствует о косном устройстве человеческого восприятия, которое-де не способно принять новое и встречает его поначалу в штыки. Этот аргумент так называемых прогрессистов базируется "на прецедентах" резкой критики в адрес "гениальных нововведений". Однако, по мнению Гальцевой, автор трактата видит в подобном критическом настрое не косность по отношению к новаторству, а спасительную предусмотрительность, некий предохранительный клапан, препятствующий вторжению в искусство разрушительных феноменов и подмен [233]. Часто за критикой стоит очевидная и естественная потребность в "понимании" (которое далеко не всегда сопутствует нововведениям современного искусства). "Мы, современники, - пишет Метнер, - должны раз и навсегда избавиться от того трусливого самолюбия, которое заставляет нас скрывать наше искреннее непонимание или даже убежденное отрицание современных нам художественных явлений. Мы боимся промахов наших предков, критиковавших современных им гениев. Но мы забываем, что эта отрицательная критика, не лишив нас наследия этих гениев, была в то же время необходимым ингредиентом воспитания целого поколения. Всякое открытое признание в непонимании чего-нибудь есть несомненный признак потребности понимать вообще" [234]. Подобное трусливое самолюбие и ложная скромность, по мнению музыканта, лишь множит ложных кумиров и "раздробляет общую художественную веру на бесчисленные секты" [235]. 232 Там же. С. 91.

233 См.: Гальцева Р. От редакции // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. М" 1996. С. 6.

234 Метнер Н.К. Муза и мода. С. 57. 371 Метнер в своей работе обращает читателя к таким основным понятиям музыкального искусства, как творчество, труд, восприятие, содержание, талант, внимание, опыт, мастерство, чувство, музыкальный язык, тема и пр. При этом, выделяя и рассматривая все эти аспекты музыкального творчества, Метнер противопоставляет им их антиподы, выявляя тем самым характеристики современного состояния музыки, особенности модернистского музыкального творчества: авантюризм и героизм в искусстве, влияние и подражание, привычка и навык, манера и прием, опыт и эксперимент, труд и дело, талант и способности, содержание и сюжет, краткость и куцость и пр. Так, переходя от одного понятия к другому, Метнер демонстрирует несостоятельность современного музыкального искусства, основные промахи и заблуждения современных музыкантов.

"Музыкальная армия модернистского творчества, - пишет Метнер, - сплошь состоит из одних "вождей"... Вожди современного модернизма действуют только от себя и за себя... В наши дни страшно не то, что большие художники, как это было всегда, составляют значительное меньшинство, а то, что меньшинство это не влияет на жизнь и пути искусства, и еще то, что подавляющее большинство объявило линию наименьшего сопротивления единственно верным путем" [236]. Соответственно служение искусству вытесняется самовыражением самозапечатлением.

Метнер отмечает, что "глас народа" выставляется современными музыкантами как критерий подлинности, и предупреждает об опасности ссылок на коллективную объективность. Поддержка большинства выгодна тем, кто боится истинной оценки. В музыке не нужны советы и мнения: необходимо вслушиваться, всматриваться, самостоятельно добираться до смыслов музыки.

"Не оглядывайтесь по сторонам! Спасайте свой музыкальный слух, пока не поздно!.." [237] 235 Метнер Н.К. Указ. соч. С. 57.

236 Там же. С. 61.

237 Там же. С. 59. 372 Мыслитель-музыкант с прискорбием обнаруживает, что большинство современных "музыкантов от модерна" представляют себе музыкальный язык как обыкновенный, обыденный, повседневный язык, такой же, на котором они обсуждают цены на продукты, последние новости и прочее, полагая, что музыка пишется тем же самым языком. "Они проходят мимо того обстоятельства, считает Метнер, - что величайшие мастера музыки и литературы перед каждой новой задачей молчаливым созерцанием и страдным трудом своим зарабатывали себе право вновь высказаться" [238]. Другие представители новомодных музыкальных течений пользуются ловким приемом в одурачивании публики и привлечении внимания к собственным поделкам: не обладая подлинным талантом, не понимая, да и не желая всерьез понять, что же такое истинное музыкальное творчество, они в борьбе за право писать "немузыку", создавать "неискусство" прибегают к спасительным островкам "благопристойной" музыки, затуманив восприятие слушателей и получив доверие к дальнейшему воспроизведению своих уже не столь "благопристойных" произведений. Когда же очнувшаяся публика начинает проявлять недоумение, непонимание, усталость и нетерпение, такой "композитор" вновь преподносит нечто из своего запаса псевдостарины, вновь на какое-то время затуманивая восприятие слушателей.

238 Там же. С. 64. Метнер говорит и о тех современных молодых музыкантах, которые, обладая от природы первоклассным музыкальным аппаратом, в совершенстве владея им, демонстрируют при этом полное отсутствие веры в разум музыки, в музыкальный Логос. Создается впечатление, что музыкальная техника таких исполнителей существует сама по себе, возникает ощущение "художественного безумия". Музыкальный аппарат, музыкальная техника уподобляются простому техничному жонглированию звуками не во имя Музыка, ее идеи, ее Логоса, разума, веры, а по аналогии с неким сумасшедшим пианино, которое играет произвольно без музыканта и без гармонии. Метнер безжалостен в оценке подобных музыкантов: "Искусство само по себе 373 есть одно из высочайших чувств, идей, переживаний всего человечества... Всем тем, кто в это не верит, оно мстит, превращая в безумие каждую попытку пользоваться им только как средством для чего бы то ни было.

Каждый музыкант, замечая, что ему не удастся сказать ничего нового на едином языке нашего искусства, обязан признать несостоятельным не самый язык музыки, а самого себя.

Если мы не умеем вовремя замолчать, то мы во всяком случае не смеем коверкать наш язык бессмысленными экспериментами подражания ему" [239]. Метнер отмечает тенденцию оправдывать недостатки современной музыки ее "революционностью", стремление к авантюризму вместо героического подвигизма в мучительных поисках совершенства. Музыка не нуждается в поиске "новых берегов" - каждый раз поиск нового берега приводит к ограниченности, замкнутости, тесноте. К искусству это абсолютно неприменимо, считает Метнер: "В искусстве все и всегда должно переживаться не по-новому, а заново, то есть в процессе вечного обновления. Там, где не состоялся этот процесс обновления (будь это творчество или восприятие), там и не ночевало искусство" [240]. Художник должен стремиться не к новшествам, а к совершенству. Для него "новые берега" (если уж использовать этот образ) это новые пути к совершенству, которые нельзя увидеть в еще не состоявшемся, несуществующем будущем, - они для нас яснее в прошлом. Метнер замечает, что в современном искусстве "интересность" часто заменяет подлинную ценность музыки. Музыканты стремятся привлечь внимание "любопытным ритмом", "пикантными гармониями", "интересной звучностью", но достоинство музыки никогда не определялось ее сложностью и "интересностью". Величие музыкальных гениев, по мнению автора трактата, проявлялось особенно ярко тогда, когда им удавалось простыми и доступными средствами проникнуть в глубины человеческого восприятия, тронуть самые трепетные струны души.

239 Метнер Н.К. Указ. соч. С. 66.

240 Там же. . С. 70. 374 Современные революционные музыканты исходят из тезиса, что путем внушения, постепенного приучения публики (капля камень точит) к своим "болезненно-отталкивающим" произведениям можно обеспечить "анестезию органов восприятия". К подлинной музыке нельзя привыкнуть, как нельзя привыкнуть, например, к музыке Бетховена. Она всегда волнует. Если человек говорит, будто привык, допустим, к той же модернистской какофонии, то из этого можно сделать вывод, что музыка для него безразлична, не вызывает в нем ни положительного, ни отрицательного впечатления. И это страшно для искусства, для человека, для общества, в котором утверждается привычка к восприятию искусства.

Насаждая всеми возможными способами привычку к бездуховной,

бессодержательной, мнимой музыке, музыке эксперимента, даже музыке развлечения, современные музыкальные дельцы развращают общество, что по сути своей есть проявление европейского кризиса культуры, кризиса современного европейского общества. "Привычка означает собой ту остановку, которая в искусстве есть не что иное, как смерть" [241]. Метнер сожалеет, что в угоду моде люди все более ценят "экзотические колориты и перестали воспринимать колориты нашей художественной родины Европы" [242]. Европейское искусство и музыка переживают кризис. В погоне за вкусами и пристрастиями толпы (в которую превращается также ставшее кризисным европейское общество) музыканты, считает Метнер, незаметно для себя перестают служить музее. 241 Там же. С. 75.

242 Там же. С. 102 Постепенно музыка оказалась низведена до "уровня праздных развлечений". Музыканты развлекают скучающую публику концертными программами, иллюстрируя произведения портретами авторов и исполнителей, биографическими сведениями подчас анекдотического характера, рекламными отзывами об авторах и исполнителях наподобие реклам косметики, которая также часто присутствует на концертах [243]. Все это сегодня, по мнению Метнера, приходит на смену воспитанию музыкальности публики, обостряя кризис духовности и миропонимания.

Подобно другим русским мыслителям, Метнер делает печальное заключение о состоянии современного искусства, современной музыки: "Продолжительное упражнение в придумывании и надрывании, практикуемое целым поколением, делает его музыку лишней, как бы несуществующей и весьма похожей на большую дыру, образовавшуюся в истории музыки..." [244]. 243 учитывая, что Метнер высказывал эти мысли в 1935 г., можно соотнести их правомерность с современным состоянием искусства: вспомним ныне обязательное присутствие в концертных программах рекламы спонсоров самого широкого спектра - от электронной техники до стирального порошка и пр.

244 Метнер Н.К. Муза и мода. С. 107. "Серебряный век" русской культуры: предчувствие Апокалипсиса

Социокультурный кризис неизбежно захватывает все стороны жизни, все формы духовности, все виды человеческой деятельности. Особенно остро общая социальная неустойчивость рубежа XIX-XX вв. проявилась в сфере искусства. Художественная жизнь отразила кризис в форме отступления от классических художественных принципов и эстетических канонов, разрушения образной структуры искусства, переключения на поиски выразительных средств, принципиально противостоящих естественной интуиции художника. Культура стала восприниматься как условная сфера бытия, каждое из состояний которой вполне возможно и даже может быть сконструировано. Стабильность культуры оказалась подорванной. Важно отметить, что в сфере искусства, на уровне духовного, психологического, эстетического восприятия кризисная ситуация может проявиться прежде социальных изменений. 376 Для искусства эпохи кризиса характерно определенное состояние предчувствия, ощущения тревоги, неуверенности, растерянности, нарастание мистических настроений, интерес к мистике и теософии), обращение к мистическому философствованию, сопоставлению культурных и религиозных традиций, религиозных текстов и т.д. Эти настроения находят прямое отражение в литературе и искусстве того времени.

Л. Кацис в статье "Апокалиптика "серебряного века"" отмечает необычайный всплеск апокалиптической тематики в литературе и искусстве рубежа XIX-XX вв., определяя это как одну из важнейших тенденций в литературе и искусстве. События начала XX в. (русско-японская война, первая русская революция, Первая мировая война, октябрьские дни, первые годы советской власти) дали достаточно оснований для обострения кризисного мировосприятия, размышлений о грядущем Апокалипсисе, конце света и пр. Кацис пишет, что "в ожидании второго пришествия люди начала XX века неизбежно задумывались о причинах пришествия первого. Тогда Христос искупил вину погрязшего в грехах человечества, предотвратив тем самым первый Конец Света. Однако человечество, продолжая грешить, приблизилось к последней черте, оказалось на грани самоуничтожения. Именно это должно стать причиной ожидаемого Страшного Суда. Совершенно не случайно именно начало XX века породило столь сильную апокалиптическую волну. Ведь это было начало последнего века двухтысячелетней истории христианства" [245].

245 Кацис Л. Апокалиптика "серебряного века" // Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000 С. 12-4 3. Выразителями эсхатологических настроений в России в начале века явились представители течения символизма, и прежде всего Вяч. Иванов, А. Белый, А. Блок, Д. Мережковский и др. Уже в самих названиях произведений символистов проявляется характер их мировосприятия, например: "Апокалипсис в русской поэзии" (А. Белый), "Апокалипсис в русской литературе" (А. Крученых). Каждое новое социальное потрясение перерастало в новый этап эволюции

эсхатологического мировосприятия в русской культуре. Невероятная концентрация катастрофических событий сформировала характер и проблематику русской литературы и искусства этого периода. Возможно в иных исторических условиях "серебряный век" русской культуры звучал бы совершенно иначе. Сегодня общий настрой произведений этого периода может быть воспринят скорее как символ предсмертной агонии, но, видимо, именно так и ощущали русские поэты и писатели реальную историческую ситуацию, в которой оказалась Россия, и, как известно, не она одна. Андрей Белый: кризис культуры как вечное возвращение

Трактовка понятия "кризис" в творчестве русского поэта-символиста и мыслителя А. Белого близка истокам этого слова в греческом языке: кризис это состояние, в котором нужно разобраться, что-то решить и на что-то решиться.

Свою концепцию социокультурного кризиса А. Белый излагает в сборнике "Символизм и философия культуры", куда вошли статьи периода 1900-1920-х гг., большей частью из сборников "Символизм" (1910) и "Арабески" (1911). Андрей Белый (настоящее имя Борис Николаевич Бугаев) (1880- 1934) одна из крупнейших фигур "серебряного века" русской культуры - поэт, прозаик, теоретик культуры. Сын профессора Московского университета. Значительная часть жизни А. Белого (до 1906) прошла в доме на углу ул. Арбат и Денежного переулка. В 1891 - 1899 гг. учился в частной гимназии Л.И. Поливанова. В 1903 г. закончил математический факультет Московского университета. Осенью 1904 г. вторично поступил в Московский университет на историко-филологический факультет, но в 1905 г. прекратил посещение лекций. На квартире А. Белого собирался кружок младосимволистов "Аргонавты". 10 января 1904 г. произошла первая встреча А. Белого и А. Блока. В 1910 г. совместно с Э.К. Метнером (братом композитора Н.К. Метнера) и Эллисом (Л.Л. Кобылинским) основал в Москве издательство "Мусагет". А. Белый сотрудничал в руководимых им символистских книгоиздательстве "Скорпион" и журнале "Весы". В 1910-1916 гг. и 1921-1923 гг. А. Белый жил за границей, а также в Петербурге. Похоронен на Новодевичьем кладбище. Кризис современной ему культуры А. Белый видел в дроблении изначальной целостности человеческого опыта. Кризис культуры предопределен всем ходом предыдущей истории человечества, пошедшего по пути частностей в ущерб полноте и осмысленности бытия. Так, философия в Древней Греции начиналась как любовь к мудрости, как жизненный прорыв. Философия физиков включала в себя мифологию, беря за основу стихию природы, понимала ее не в материалистическом, но в символическом смысле. "Философия, - пишет А. Белый, - была в этом смысле и художественным творчеством, ибо мифологический момент был в ней крепок. Самые первейшие системы философии, они развиваются из мифологии, из образного мышления" [246]. Позднее символическое, образное мышление сменилось абстрактным мышлением в понятиях. Философия при этом, по мысли А. Белого, теряет ореол любви к мудрости и становится софизмом. Известно, что софистов особенно занимали вопросы о том, как мыслить, как доказывать. Так философия сосредоточивается на вопросах мышления. Философия сужается, теперь она - один из осколков прежнего единства. Одним из проявлений кризиса А. Белый считает кризис научного мировоззрения. Причем этот кризис неизбежен в силу того, что научное мировоззрение не охватывает весь мир в целом, наоборот, дробит его узостью своего взгляда. По А. Белому, знание произошло из тех оснований, которые сейчас знанием не считаются: "Философия породила естествознание; каббалистика и магия - математику; из астрологии выросла астрономия; химия возникла из алхимии... Оно (знание) произошло путем ограничения объекта знания; прежде таким объектом была вселенная; потом - вселенная, изучаемая с какой-либо определенной точки зрения; точка зрения породила науку; точка зрения развилась в метод" [247]. Поэтому каждая наука - прежде всего метод и определенная точка зрения, а значит, она и не может давать мировоззренческих ответов, но только "методологические". "Это были условные, эмблематические ответы... между тем самые ответы понимались жизненно; неудивительно, что все это вело от кризиса мировоззрения к кризису" [248]. 246 Белый А. Философия культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 314. 247 Белый А. Эмблематика смысла // Белый А. Символизм... С. 26. 379 Каждая наука имеет свой метод и свою логику, считает мыслитель-символист. Исследуя свой объект, наука обязана "играть по правилам": "пользуясь, например, физиологическим методом в психологии, я не могу прийти к выводу о субстанциональности души вовсе не потому, что души нет вовсе, а потому, что в принципах физиологического исследования самые термины душевных процессов подменяются терминами процессов физических" [249]. Отдельная наука, согласно А. Белому, будучи методом, представляет собой попытку построения научного мировоззрения как простой совокупности данных науки, что в целом бессмысленно, поскольку может дать лишь механический

набор фактов, что вовсе не является мировоззрением.

Еще одним проявлением кризиса А. Белый считает дуализм сознания и чувства. Под чувством Белый понимает переживание как действительности, так и недействительности (поэтических сказок, религиозных мифов и мистики). Сознание же, с одной стороны, являясь условием всякого сознавания (т.е. как внутреннего самосознания, так и сознания внешней действительности), с другой – само становится предметом изучения психологии, т.е. одним из факторов невоспринимающей, но воспринимаемой действительности. Более того, "всякое утончение чувства рассматривается как возможность загрязнения познания" [250]. 248 Белый А. Указ. соч. С. 28.

249 Там же. 250 Там же. С. 21. Вопрос о культуре и ее кризисе А. Белый называет "вопросом наших дней". Свои размышления о причинах и сущности кризиса он предваряет попыткой определения понятия культуры: "Еще в недавнее время понятием "культура" пользовались в обиходе как понятием общеизвестным; ссылками на культуру как на нечто известное всем пестрят не одни только публицистические статьи: ими пестрят и ученые трактаты; правда, многие мыслители уже указывали на чрезвычайную сложность самого понятия "культура". В настоящее время в ряде течений теоретической мысли центр тяжести переносится на вопросы культуры; то же отчасти происходит и в истории философии и в философии истории; то же мы можем наблюдать и в области искусства; культура оказывается местом пересечения и встречи вчера еще отдельных течений мысли; эстетика здесь встречается с философией, история с этнографией, религия сталкивается с общественностью; вырастает потребность точнее определить, что такое культура; до настоящего времени, сталкиваясь с проблемой культуры в обиходе нашей мысли, мы сталкивались с чем-то самоочевидным, не поддающимся определению; более пристальный взгляд на вопросы культуры превратил самую культуру в вопрос; разрешение этого вопроса не может не внести переоценки в постановку вопросов философии, искусства, истории и религии.

Культура оказалась для нас чем-то самоценным" [251].

Обращаясь к вопросу: что есть культура, А. Белый задумывается о том, заключается ли она в познании, в прогрессе, в творчестве, в чем состоит культурная ценность. Мыслитель сопоставляет разные подходы к определению культуры и предлагает читателю собственную трактовку. Он полагает, что культура "определима как деятельность сохранения и роста жизненных сил личности и расы путем развития этих сил в творческом преобразовании действительности; начало культуры поэтому коренится в росте индивидуальности; ее продолжение – в индивидуальном росте суммы личностей, объединенных расовыми особенностями; продукты культуры – многообразие религиозных, эстетических, познавательных и этических форм; связующее начало этих форм – творческая деятельность отдельных личностей, образующих расу..." [252]. 251 Белый А. Проблема культуры // Белый А. Символизм. С. 18.

252 Там же. С. 20. 381 А. Белый понимает сложность задачи определения такого явления, как культура. Он отмечает, что при самой тщательной проработке определения, оно все равно будет условным. Задача ученого состоит в том, чтобы внести отчетливость в понятие о культуре, показать многообразие и ценность культурных памятников настоящего и прошлого и, наконец, приблизиться к теологии культуры, ее конечным целям. Исходя из этих посылок, А. Белый называет основные, сущностные параметры культуры: культура представляет собой соединение, особого рода связь между знанием и творчеством, философией и эстетикой, религией и наукой. Цель культуры – пересоздание человечества; "в этой последней цели встречается культура с последними целями искусства и морали; культура превращает теоретические проблемы в проблемы практические; она заставляет рассматривать продукты человеческого прогресса как ценности; самую жизнь превращает она в материал, из которого творчество куёт ценность" [253]. Андрей Белый болезненно переживает кризис западноевропейской культуры, культуры Нового времени. Не случайно этой теме он посвящает цикл статей, в которых с разных сторон рассматривает это явление. В статье "Кризис культуры" он обращается к истокам кризиса, его первым симптомам. Мысленно возвращается в Базель, где жил какое-то время, желая, видимо, обрести духовное единение с кумиром XIX в. – Ф. Ницше. "Живя около Базеля два с половиной года, я понял, что именно здесь должны были слагаться фрагменты "Происхождения трагедии". Именно здесь Фридрих Ницше был должен впервые почувствовать кризис культуры... Он (Ф. Ницше. – Т.С.) есть лезвие всей культуры, трагический кризис ее – в его жизненном кризисе. "Некогда с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то огромном, – о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести"... – проговорила культура устами его" [254]. 253 Белый А. Указ. соч. С. 21.

254 Белый А. Кризис культуры // Белый А. Символизм... - С. 260-261. Итак, для А. Белого кризис культуры начался с Ф. Ницше. "Происхождение трагедии из духа музыки" мыслитель оценивает как гениальное, знаковое произведение. "Рассуждения о 382 культуре у гениев - обострены до крайности, - пишет Белый, - и выражаются в кончике идейного лезвия: в афоризме, - сжимающем библиотеки... ненаписанных книг, приподнимая завесу над будущим. "Происхождение трагедии", например, - афоризм; в нем глаголет дух времени; горный глагол непрерывен; и Ницше расслышал случайную фразу его в Новом взгляде на Грецию... Умей мы подняться на круги XX века, покажется нам, будто истины этого века принадлежат XV веку; воистину, нет ничего величавее современных событий; под ними, увы, разумеют далекое прошлое, переваренное желудочным соком ничтожных душонок; "продукты" культуры, в которой живем мы, - суть отбросы" [255].

Все повторяется, все уже было. Постепенно А. Белый подводит читателя к одной из идей своей теории культуры - идее возвращения: "лет через двадцать - откроется, что Августин - протестант; и в нем нет католичности; через него изливается в средневековье Плотин; он таит в себе "Фауста" Гете и "Вагнера-Канта"; в нем - вздох фуги Баха..." [256]. Согласно А. Белому, кризисы современной культуры обусловлены также смешением разных культур, культуры и цивилизации. Цивилизация подобна линии; в ней сужается кругозор; жизнь становится одномерной: "цивилизация - выделка из природно нам данного; то, что некогда оплотнело, что стало, застыло, становится в цивилизации производственным потреблением (так, из стали мы можем искусственно приготовить ножи); образование материи стали из образа, в нас нисходящего свыше из мысли - культура; цивилизация - эволютивна всегда; инволютивна культура; в культуре из мыслесуществ, из страны жизни мысли вливается в душу нам нечто, что там оживает, как образ, который когда-нибудь выпадает, явной природою..." [257]. 255 Там же. С. 262. 256 Там же. С. 266.

257 Там же. С. 289. 383 Процесс смешения, перекрещивания культур А. Белый находит в поздней Европе. Он как бы прочерчивает линии, связующие те или иные близкие, родственные либо совпадающие культурные феномены и процессы, и видит единство, общность в, казалось бы, принципиально несопоставимом. Но общность эта трагична: великое становится мелким, драматическое - смешным, подъем падением и т.д. Возвращение, повторение, смешение, кризис, конец. "Одна линия, - пишет А. Белый, - линия рассудочной мысли: от Греции... к Франции; от классической драмы к непонятой "ложно классической" культуре искусств; от демократии, республиканского строя и общины к новым попыткам создания демократической жизни, к "коммуне". И отчетливо видится линия: Александрия, Италия (Рим, Ренессанс); эта линия далее намечается: истечением красок Италии к... Дюреру; мысли Италии к горному кряжу новейших "германских" систем философии; "меча" и "щита" к... прусской каске; Александрия, протекши в Италию краской экстаза Плотина и светом "Видения" Павла, перетекает в Германию музыкой Баха; но под руслом философий, поэзии и музык Германии, где содержится тайное солнце когда-то упавшей культуры, - уродливо возникает смещающий все перспективы каркас: пангерманец" [258]. Так А. Белый приходит к теме человека эпохи кризиса, ее порождения. Символист А. Белый использует образы: произведение империализма; все-немец; произведение тайного импульса солнца - сверхчеловек Заратустры. Согласно мыслителю, религиозная антиномия александрийской культуры (Христос или Кесарь) в Германии на рубеже XIX-XX вв. подменяется культурной антиномией Ницше - Бисмарк: "Александрийская солнечность, "музыка", неповторяемый "Фауст" - все это теперь воплотилось в единственном, в Ницше. Imperium, щит, каска, кантовский "кнут" императива морали - Бисмарк; и Бисмарк стоит перед Ницше, как страшный двойник устремлений его. Империализм, закон, "кнут" есть тот карлик сомнений, тот "Нибелунг" мимэ, которого Ницше всегда ненавидел, с которым боролся; и от которого Ницше погиб" [259]. 258 Белый А. указ. соч. С. 271.

259 Там же. С. 271- 272. 384 Повторение и возврат лишили рассудка, погубили Ницше, погубили культуру Западной Европы. Это трагедия философа-мудреца, трагедия уходящей эпохи, уходящей культуры. А. Белый пишет, что Ницше не понял импульса новой культуры и "круговое движение, головокружение, vertige" затащило его в свой водоворот. Человечество стоит на пороге новой жизни и новой культуры, нужно понять ее и войти в ее воды. Закончился долгий век прежней культуры, иссякли ее русла, по которым, согласно мыслителю-символисту, протек живоносный источник: "от второго и первого века; и до двадцатого века; тут он иссякает" [260].

Теперь человек должен совершить поворот, осознать в себе импульс, опознать себя в сверхчеловеке. Кризис культуры у А. Белого ассоциируется с вокальным циклом Ф. Шуберта "Зимний путь". Он часто обращается к образам этого цикла, стихотворным цитатам. Так, кризис европейской культуры - это зимнее

странствие, и в этом своем странствии люди должны осознать, что движения вперед больше нет, что все было, все повторяется, перевоплощаясь. "Мы узнаем, - пишет поэт, - в Франце Шуберте перевоплощенного Баха; в Бахе мы слышим звучание Августиновой жизни; в звучании "Исповеди" узнаем в свою очередь: отблески лучезарного образа на пути в наш Дамаск. Осознать этот образ - понять импульс новой культуры" [261]. 260 Там же. С. 275.

261 Там же. ГЛАВА 3 Русская философия: "технический" апокалипсис 3.1. Русские мыслители о социальных последствиях технического развития
Одна из составляющих современного кризисного мироощущения - трагическое восприятие последствий широкомасштабного научно-технического развития, охватившего общество в XX в.
Вопросы, связанные с оценкой и перспективами вторжения техники в жизнь человечества остро волновали русских мыслителей. Трагическое видение будущего связывалось с достижениями научно-технического прогресса, во многом определившими стандартизацию общественной и личной жизни человека, ограничение его свободы, превращение личности в бездушный автомат, утрату духовности, в результате чего многие люди оказались пораженными "психическим расстройством", "манией противоречия" (В. Брюсов), а "человечество убито" (Н. Федоров).

Еще в "Трех разговорах" Вл. Соловьев (в принципе далекий от темы технического и научного развития) устами своего alter ego г[-на] Z предостерегает от поспешного и безоглядного доверия к успехам науки (в том числе и к техническим достижениям): "Несомненные успехи в положительную сторону уравновешиваются столь же несомненным прогрессом невропатических и психопатических явлений, сопровождающих развитие культуры... растет плюс, растет и минус, а в результате получается что-то близкое к нулю" [262].

Историк русской философии

262 Цит. по: Сербиненко В.В. Вл. С. Соловьев. М., 2000. С. 199. 386
В.В.Сербиненко оценивает это высказывание Соловьева следующим образом: "На исходе прошлого века, наблюдая, по его словам, ускорение развития цивилизации, русский мыслитель приходит к выводу, что такой прогресс является не чем иным, как "симптомом конца" [263].

Критически воспринимал Вл. Соловьев и успехи в создании военной техники, оружия массового уничтожения, рассматривая их как механическое следствие развития цивилизации. Герой "Трех разговоров", выражая мысли самого философа, говорит, "что милитаризм в Европе и в России съедает самого себя - это несомненно. А какие отсюда произойдут радости и торжества - это еще увидим". Соловьев считал, что и в условиях мира, хотя бы даже и всеобщего, если он не будет подкреплен подлинным духовно-нравственным прогрессом, человечество может переживать глубокий упадок.

Значительно позже, в 1930-е гг., пережив и ощутив многое из предсказанного Вл. Соловьевым, Н.В. Устрялов в работе "Проблема прогресса", словно в продолжение, напоминает о "тревожной двусмысленности" природы технического прогресса: "он служит одинаково созиданию и разрушению, - добру и злу постыдно равнодушный, не ведая ни жалости, ни гнева. Он творит чудеса, покоряет человеку природу, но, в то же время, вносит нередко несравненные опустошения и в человеческие общества, и в человеческие души" [264].

Устрялов говорит о способности техники из друга, помощника превратиться в адскую силу. Все благие достижения технического прогресса перечеркиваются его "губительными успехами", среди которых мыслитель называет смертоносные эскадры на военных рейдах, ядовитые газы на химических заводах, ползучие танки и крылатые демоны смерти. "Вместе с техникой созидания, - продолжает Устрялов, - совершенствуется и техника разрушения: это - две стороны одного и того же процесса" [265]. 263 Там же.

264 Устрялов Н.В. Проблема прогресса. М., 1998. С. 21.

265 Там же. С. 21. 387 Мыслитель убежден в том, что техника не только служит войне, но часто даже и вызывает, провоцирует последнюю. Он цитирует проф. Виппера: "Большое недоразумение состоит в том, что теория прогресса видела в технике фактор, истребляющий, сокрушающий войну, тогда как, напротив, война с техникой родится, с техникой нарастает и ширится. Все великие воинственные народы были мастерами изобретателями в области орудий, инженерных работ, массовой тактики и т.п. Война родит и питает технику, техника питает войну" [266].

Устрялов видит возможную перспективу порабощения человека техникой. Не правы те, кто утверждает, что техника сама по себе как инструмент, машина бессодержательна, безразлична к содержанию. "Современное состояние и развитие техники, - пишет философ, - является в какой-то мере характеристикой "духа современности", моментом идеи. Аэроплан, радио, электродвигатель - духовны, не только материальны. Но несомненная жизненная многосмысленность их - симптом раздробленности, разорванности духа, в них

живущего. Они как бы вплотную приобщаются трагедии этого духа. Плод человеческого гения, дело рук человеческих, техника, "прикладная наука", словно эмансипируется от своего творца, даже порой восстает на него, – живет самостоятельной жизнью, оказывает обратное влияние на человека: внешнее выражение внутренней борьбы человеческого духа с самим собой!.."

[267]. 266 цит по: Устрялов Н.В. Проблема прогресса. С. 21-22.

267 Там же. С. 22. Общее, характерное для западной и русской философской мысли (собственно в русле антропологии техники) понимание роли и возможных последствий неуправляемого, бессмысленного технического развития высказывает В.В. Вейдле в работе "Умирание искусства":

"Не было, кажется, идеи более распространенной в минувшем веке, чем идея господства человека над природой посредством "завоеваний техники". Кое-кто остался ей верен и по сей день, хотя таким образом обнаружилось, что победа над природой есть также и победа над человеческой природой, ее вывих, 388 увечье и, в пределе, ее духовная и физическая смерть. Если человек властитель и глава природы, то это не значит, что ему пристало быть ее палачом; если человек – хозяин самого себя, то это не значит, что ему позволено вести хищническое хозяйство. XIX в. очень любил слова:

"организовывать", "организация", но в действиях, обозначаемых этими словами, отнюдь не принимал во внимание истинных свойств и потребностей живого организма (сущность этих действий изображается гораздо точнее излюбленным в современной Италии глаголом *sistemare*). Организаторы государств, хозяйства, жизни вообще и неотрывного от нее человеческого творчества все чаще насиловали эту жизнь, навязывали ей мертвящую систему, не справившись с ее законами, приводили ее в порядок, и в порядок как раз неорганический. Природу можно уподобить саду, над которым человек властвует на правах садовника, но, вместо того, чтобы подстригать деревья и поливать цветы, он деревья вырубил, цветы выдолбил, землю утрамбовал, залил ее бетоном и на образовавшейся таким образом твердокаменной площадке предается неестественной тренировке тела и души, дабы возможно скорее превратиться в законченного робота. В том саду цвело искусство; на бетоне оно не расцветет (курсив мой. – Т.С.)" [268].

268 Вейдле В.В. Умирание искусства. С. 47. 3.2. Николай Бердяев:

техническая контрреволюция Особенности феномена техники, ее влияние на жизнь современного общества занимают большое место в таких работах Н.А. Бердяева, как "Смысл истории", "Царство духа и царство кесаря", "Судьба России" и др.

Распространение техники в жизни человеческих обществ Бердяев сравнивает с революционным переворотом: "Рост техники во вторую половину XIX века одна из величайших революций в истории человечества. Что-то надломилось в органической жизни человечества и началось что-то новое, все еще не 389 до конца осознанное и опознанное. Быть может, после этой войны (Первой мировой войны. – Т.С.) будет лучше понятно, что случилось с человечеством после властного вступления машины в его жизнь" [269].

Взгляды Бердяева на технику и техническое развитие претерпевали существенную трансформацию на протяжении нескольких десятилетий. Известный сборник "Судьба России: опыты по психологии войны и национальности" (1918) завершается статьей "Дух и машина", в которой философ пытается найти внутренний смысл феномена техники – "машины". Конечно, нельзя отрицать, что идет "машинизация жизни, замена органического механическим". Но этот процесс и все с ним связанное несет в себе глубинный смысл. Согласно Бердяеву, слишком просто было бы объяснять появление машины задачей истребления "духа, духовного, прекрасного, органического". Машина и ее победоносное шествие так же духовны по своей природе, как и самое прекрасное органическое проявление жизни. "Сама машина, – пишет Бердяев, – есть явление духа, момент в его пути. Обратной стороной машинизации и материализации жизни является ее дематериализация и одухотворение. Машина может быть понятна, как путь духа в процессе его освобождения от материальности. Машина разрывает дух и материю, вносит расщепление, нарушает первоначальную органическую целостность, спаянность духа и плоти" [270]. При этом, по мысли Бердяева, машина губительна не столько для духа, сколько для плоти. Машина убивает старую родовую органическую материю, тем самым освобождая дух. Философ считает, что проблема "духа и машины" имеет большое значение для русского сознания: в этом противопоставлении, противостоянии во многом заключено будущее самой России. Россия должна преодолеть столь привлекательный в своей простоте и доступности призыв славянофилов сохранить своеобразие русского духа, исконное российское хозяйствование, российский уклад жизни, русскую органическую целостность в противовес "западной 390 механической раздробленности", "западной материальной культуре, основанной на машинности". Бердяев рассматривает последнюю как движение назад или задержку в движении вперед: хватаясь, как

за соломинку, за атрибуты столь ностальгически привлекательной патриархальной старины, умиляясь ее первозданности и органичности, не развиваясь, оставаясь материально отсталыми нельзя найти "потерянный рай", как бы этого ни хотелось. 269 Бердяев Н.А. Дух и машина // Бердяев Н.А. Судьба России. С. 234.

270 Бердяев Н.А. Там же. С. 238. Бердяев обосновывает идею о том, что "материальное развитие, техника, машина - пути духа". Все развитие в мире, утверждает мыслитель, идет от первоначальной целостной органичности, скрепляющей дух и плоть, к их расщеплению, дифференциации и расслоению. Естественно, что подобное нарушение целостности в период разорванности и расслоения общества представляется трагедией, катастрофой, кризисом. Бердяев считает, что единство с плотью - это период скованности духа, который должен освободиться. Поэтому расщепление и раздвоение - это неизбежный этап в его развитии на пути к освобождению. Однако этап этот мучителен, он, как пишет Бердяев, нередко сопровождается ожиданием смерти [271].

Переход к механизации связан для человека, по мысли философа, с привычными эстетическими установками, традиционным восприятием прекрасного. В сопоставлении природных явлений и грубой машины человеческое восприятие определенно склоняется к естественному выражению жизни. "В машине же в лучшем случае мы видим лишь ее полезность", - пишет Бердяев [272]. Однако человечество с неизбежностью должно пережить это испытание - "переход от органического дерева, от благоухающей растительности к механичности машины, к мертвящей искусственности". Причем переход этот должен быть пережит религиозно.

271 Там же. С. 236. 272 Там же. С. 236. Бердяев видит божественное предназначение в испытании духа страхом механического возрождения: "чтобы воскреснуть, нужно умереть, пройти через жертву. И переход от органично-целостности к механичности и расщепленности есть страдальческий, жертвенный путь духа. Эта жертва должна быть сознательно принята. Через нее лишь достигается свобода духа. Машина есть распятие плоти мира, вознесение на крест благоухающих цветов и поющих птиц. Это - Голгофа природы. В неотвратимом процессе искусственной механизации природа как бы искупает грех внутренней скованности и вражды. Природный организм должен умереть, чтобы воскреснуть к новой жизни. И вот чудовища - машины умертвляют природную органическую целостность и косвенно, мучительными путями высвобождают дух из природной связанности" [273].

В 1918 г. Бердяев уверенно заявляет, что человечество "должно бесстрашно, с полной верой в неистребимость своего духа проходить через материальное развитие, через машину и технику и перестать искать спасения исключительно в прошлом. Боязнь и страх машины есть материализм и слабость духа... Только тот достигает свободы духа, кто покупает ее дорогой ценой бесстрашного и страдальческого развития, мукой прохождения через дробление и расщепление организма, который казался вечным и таким уютно отрадным. В старый рай под старый дуб нет возврата..." [274]. 273 Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 237.

274 Там же. С. 240. Безусловно, рассуждения мыслителя вполне оправданы недавно пережитой революцией, впечатлениями войны, возможно, еще очень близкими в 1918 г. и поэтому не до конца осознанными, и, видимо, столь убедительным обаянием техники (хотя русский философ и пытается скрыть явную заинтересованность, отмечая внешнюю неприглядность и грубость техники того времени), которое "вскружило голову" многим философам, политикам, экономистам как в России, так и на Западе. Позже Бердяев будет иначе оценивать последствия и перспективы развития "машины". Однако идея "дух и машина" идеалистически привлекательна и органично вписывается в общий контекст русской религиозной философии рубежа веков с вопросом о воскресении, освобождении духа, этапах его развития и пр. 392 Заканчивает Бердяев эту небольшую работу размышлением о будущем России, которое, в его понимании, неизбежно связано с коренными изменениями во всех сферах жизни. "Если Россия хочет быть великой Империей и играть роль в истории, - пишет философ, - то это налагает на нее обязанность вступить на путь материального и технического развития. Без этого решения Россия попадает в безвыходное положение. Лишь на этом пути освободится дух России и раскроется его глубина" [275].

Однако позже восприятие Бердяевым феномена техники, социальных последствий технического развития, технической экспансии изменяется. В работе "Смысл истории" философ вновь обращается к революционному воздействию техники. При этом революция техническая представляется мыслителю значительно более радикальной, нежели, например, даже французская революция: "Я думаю, что победоносное появление машины есть одна из самых больших революций в человеческой судьбе... Переворот во всех сферах жизни начинается с появления машины. Происходит как бы вырывание человека из недр природы,

замечаемое изменение всего ритма жизни. Раньше человек был органически связан с природой и его общественная жизнь складывалась соответственно с жизнью природы. Машина радикально меняет это отношение между человеком и природой, она не только по видимости покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека. Какая-то таинственная сила, как бы чуждая человеку и самой природе, входит в человеческую жизнь, какой-то третий элемент, не природный и не человеческий, получает страшную власть и над человеком, и над природой. Эта новая страшная сила разлагает природные формы человека" [276]. 275 Там же. С. 240

276 Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990 но мало того, что человек отдаляется от природы, что между ними встраивается искусственная среда орудий. Машина, как считает Бердяев, налагает печать своего образца на дух человека, на все стороны его деятельности. Как и западные мыслители, Бердяев приходит к выводу, что цивилизация, ее техническое воплощение, обезличивает человека, уничтожает личность. 393 Жизнь человека рационализируется и механизмуется. По мнению мыслителя, оказавшись в ситуации неопределенности, потерянности, человек пытается спастись рационализацией. Но эта рационализация жизни происходит именно тогда, когда сам рационализм в классическом понимании этого термина уже не представляется ценностью, когда разрушена вера в разум. Обращение к рационализму – всего лишь бегство от наступающего и устрашающего иррационализма. Человек все более явственно начинает ощущать абсурдность, бессмысленность своего существования в мире: "Он погружен в бессмысленность жизни, но не признает смысла, который только и может оправдать бессмысленность. Мир приходит к рационализированной тьме... Это делает весь процесс жизни противоречивым. Господство рационализированной техники делает ситуацию человека в мире абсурдной... Технизация жизни есть вместе с тем ее дегуманизация" [277]. 277 Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 301. С развитием техники, ее победным шествием связывает Бердяев многие трагические тенденции в истории XX в. Происходит головокружительное, бешеное ускорение всех процессов; человек не имеет времени опомниться. Развивается острый процесс дегуманизации, и именно от роста человеческого могущества. В этом для Бердяева и заключается парадокс. В мещанский век технической цивилизации непомерно растут богатства, которые периодически разрушаются волнами, вызванными волей к могуществу. Таким образом, по Бердяеву, техника не может стать спасением в период духовного кризиса, в эпоху утраты ценностных ориентиров, нравственных и культурных основ, т.е. в ситуации, в которой оказалось европейское человечество в XX в. Обращение к технике не помогло преодолеть кризис культуры: человек потерял прежние духовные ценности, техника смогла дать лишь материальные. Но обездушенное, обезличенное, мещанское общество, как полагает Бердяев, не может быть спасено таким образом: "Техника дает в руки людей страшные орудия истребления и насилия. Группа людей, захватившая власть при помощи техники, может тиранически управлять миром. И поэтому вопрос о духовном состоянии людей делается вопросом жизни и смерти. Мир может быть взорван при низком состоянии людей, овладевших орудиями истребления. Прежние элементарные орудия не давали таких возможностей. Власть техники достигает пределов объективации человеческого существования, превращая человека в вещь объект, аноним. Победа общества, как духа, означала бы преодоление объективации человеческого существования, победу персонализма. Машина ставит эсхатологическую тему, она подводит к срыву истории" [278].

Для Бердяева машина и техника имеют космогоническое значение; с техникой связывается возможность конца истории: "Это новый день творения или новая ночь его. Вернее говоря, ночь, потому что солнечный свет может померкнуть" [279].

Последствием технического развития, стремительного вхождения техники во все сферы человеческой жизни Бердяев считает рост отчуждения в обществе. По его оценке, "государство становится все более тоталитарным, оно не хочет признавать никаких границ своей власти... Человек становится средством вне-человеческого процесса, он лишь функция производственного процесса. Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека" [280]. 278 Там же. С. 272.

279 Там же. С. 301.

280 Там же. С. 303. При этом в техническую эпоху в историю активно вступают огромные человеческие массы, и происходит это как раз тогда, когда утрачены религиозные верования, духовные основы. Все это, согласно Бердяеву, создает глубокий кризис человека и человеческой цивилизации. Растерявший религиозные верования, духовные основы, ценностные ориентиры, "...европейский человек... хочет достигнуть целостности в тоталитарной

системе организации всей жизни... Тоталитаризм есть религиозная трагедия, и в нем обнаруживается религиозный инстинкт человека, его потребность в целостном отношении к жизни... Наука, политика давно уже начали заявлять претензии на тоталитарность. В нашу эпоху тоталитарными делаются экономика, техника, война" [281].

Таким образом, технологическое влияние приобретает всеобъемлющий характер. Для Бердяева существование человека в мире техники становится все более абсурдным. Человек должен преодолеть дегуманизирующее воздействие технизации, хотя стремление к прямому отрицанию техники бессмысленно.

"Нужно не отрицать технику, - пишет Бердяев, - а подчинить ее духу...

Только соединение социального движения с духовным движением может вывести человека из состояния раздвоенности и потерянности. Только через духовное начало, которое есть связь человека с Богом, человек делается независимым и от природной необходимости, и от власти техники. Но развитие духовности в человеке означает не отвращение от природы и техники, а овладение ими" [282]. 281 Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 304.

282 Там же. 3.3. Борис Вышеславцев: техника власти и власть техники "По-видимому, есть нечто иррациональное, апокалиптическое в нашей эпохе, с ее тоталитарными войнами, тоталитарными государствами и атомными бомбами" [283], - так необычайно просто и выразительно представил собственное кризисное мироощущение русский философ-богослов, социолог и социальный философ Б.П. Вышеславцев.

283 Вышеславцев Б.П. Угроза тоталитарной технократии // Вестник высшей школы. 1990. № 7. С. 58. Вышеславцев Борис Петрович (1877-1954) - философ. Окончил юридический факультет Московского университета, где учился у П.И.Новгородцева. Будучи оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию, продолжал образование в Германии, в Марбурге. В 1914 г. защитил диссертацию на тему "Этика фихте", после опубликования которой становится доцентом, а в 1917 г. - профессором философии права Московского университета. В 1922 г. выслан из России. В эмиграции занимался преподаванием и литературной деятельностью, работал в основанной Бердяевым религиозно-философской академии в Берлине, читал лекции в Богословском институте в Париже, сотрудничал с русской секцией YMCA PRESS, участвовал в экуменическом движении, являлся соредактором Бердяева в журнале "Путь". [Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 113.] В течение многих лет, начиная с 1930-х гг., Вышеславцев разрабатывал тему утопического сознания. Серьезный интерес мыслителя к современной индустриальной культуре и исследования в этой области нашли свое выражение в его фундаментальном труде "Кризис индустриальной культуры" (1953).

Философа особенно занимает вопрос о последствиях технократического утопизма для человечества. Интересно, что провозвестие тоталитарной технократии Вышеславцев (как и Г. Гурвич, на исследование которого Вышеславцев опирался в своей работе [284]) видел уже в "Повести об Антихристе" Вл. Соловьева [285]. 284 см.: Gurvitch G. Industrialisation et Technocratie. Paris, 1949.

285 Гаврюшин Б.П. Вышеславцев как мыслитель // Вестник высшей школы. 1990. №7. С. 55. Вышеславцев обращается к истокам тоталитарной технократии, размышляет о возможных социальных и политических последствиях этого социального явления для судеб человечества (глава "Угроза тоталитарной технократии"). Он в первую очередь анализирует политические следствия технократического утопизма. Угроза власти техники и техники власти представляется ему как воцарение индустриального тоталитарного государства - технократии.

Власти менеджеров, инженеров, техников сопутствует тоталитарная индустриализация, которая, согласно Вышеславцеву, неизбежно имеет свою "технократическую идеологию - марксизм". Основателем технократического социализма Вышеславцев называет Сен-Симона, который в 1817 г. провозгласил: "Все через индустрию, все для нее!" [286], полагая, что индивидуумы и народы должны преследовать исключительно экономические интересы; только индустриальные функции в обществе ценны и полезны; в мире существуют только индустриальные интересы, единственная цель коллективизма - это максимальное производство материальных благ. Вышеславцев отмечает, что Сен-Симон первым выразил мечту обратить человечество в единую фабрику, и называет эту мысль социалиста-утописта "действительно "гениальным предвидением", но не величайшего добра, а величайшего зла" [287]. Индустриализация, управляемая технократами, мыслилась Сен-Симоном и Марксом, всецело воспринявшим технократическую тенденцию, как путь освобождения человечества: управление вещами в будущем должно было заменить управление людьми. Однако, согласно Вышеславцеву, индустриализация оказалась "грандиозным закрепощением" [288]: "В наш век, в век индустриализации... управление вещами стало самым мощным средством

управления людьми; и это случилось как раз в "социализме", построенном по Сен-Симону, Марксу и Ленину. Достаточно подумать о той власти над людьми, которую дают такие вещи, как авиация, танки, тракторы, сталь, нефть, уран, атомная бомба и пр. Все дело в том, что грандиозный индустриальный технобюрократический аппарат требует абсолютной власти над людьми, включенными в этот аппарат" [289].

286 Вышеславцев Б. П. Угроза тоталитарной технократии // Вестник высшей школы. 1990. № 7. С. 56. 287 Там же. С. 58.

288 Идеологические последователи Маркса добавили технократам полномочий управляющих индустриализацией, дав им всю полноту экономической и политической власти.

289 Вышеславцев Б.П. Угроза тоталитарной технократии. С. 56. Воцарение технократии Вышеславцев, как и многие его философские современники, связывает с "омасовлением" общества, утратой автономности личности, появлением новых форм "индустриального рабства". По мысли Вышеславцева, технический прогресс влечет за собой серьезные этические и моральные трансформации, грандиозная техника сопровождается технократической идеологией, а последняя означает грандиозный моральный регресс. Философ объясняет это тем, что "технический принцип: "цель требует применения всех необходимых средств" - переносится в сферу морали, права, политики и утверждает здесь, что "цель оправдывает средства"" [290].

Освобождение человека за счет технического развития, как это мыслилось Сен-Симону, а позже Марксу, превратилось, по мнению Вышеславцева, в трагическое порабощение, и прежде всего духовное: ""Освобождение" человека в духе Сен-Симона и Маркса есть грандиозная ошибка или обман. Это есть освобождение индустриальное, через власть над природой, через техническую магию, но не освобождение духовное, через власть над собой, через самосозидание, через право и мораль... Но техническое овладение природой без морального самообладания есть главный источник зла" [291]. Власть техники, согласно Вышеславцеву, привела к созданию нового человека. Философ пишет, что в человеке появилось нечто совершенно новое и в то же время древнее и атактистическое; "огромный прогресс соединился с огромным регрессом, и получился "неандертальский человек", вооруженный атомной бомбой" [292]. Для Вышеславцева этот "новый человек" не способен к моральному суждению, у него отсутствует "логика сердца", атрофировалась, регрессировала функция чувствования. Фиксируя эти черты современного человека, порожденного обществом тоталитарной технократии, Вышеславцев не видит возможных путей его преобразования, "перевоспитания". Этот человек, говорит Вышеславцев, решил сам всех перевоспитать. 290 Там же. С. 57.

291 Там же.

292 Там же. С. 59. Преодолеть же технократическую тенденцию можно, по мнению философа, лишь имманентно, "т.е. при помощи демократического стремления, проникающего в каждый индустриальный аппарат и желающего превратить его из хозяйственной автотократии в "хозяйственную демократию". Тенденция либерально-демократическая ведь тоже присутствует в каждом индустриальном аппарате, поскольку в нем присутствуют живые люди как свободные существа. Поэтому свобода и автономия может сразу же и немедленно отстаивать себя во всех клетках хозяйственного организма, постулируя хозяйственную демократию" [293]. Однако это возможно лишь при условии, что свобода и автономия признаны и гарантированы политической демократией.

293 Вышеславцев Б.П. Указ. соч. Утверждая необходимость освобождения от технократической тирании, Вышеславцев осознает всю сложность этой проблемы. Для него не совсем даже ясно, что может означать такое освобождение, так как разбить индустриальный аппарат нецелесообразно и невозможно; передать его в другие руки не значит от него освободиться. 3.4. Будущее России: от утопии к антиутопии

События первой трети XX в. породили двойственное отношение к происходящим в России переменам, они вызвали к жизни как утопическое, так и трагическое видение будущего, устранив границы между фантазией и действительностью. Вера в целенаправленные изменения закономерностей исторического развития послужила источником возникновения утопий "коммунистического рая", включая "Крестьянскую утопию" А.Чаянова (1920) и "Грядущий мир" Я. Окунева (1923). В то же время сомнения в позитивности казарменного коммунизма вызвали к жизни негативный образ будущего, что нашло отражение, например, в антиутопии Е. Замятина "Мы" (1920).

В рамках утопии конечным критерием научно-технического и социального прогресса являются "углубление содержания человеческой жизни", "интегральная человеческая личность" (А. Чаянов), которая совершенно свободна, но в то же время воля и желание каждого "согласуются с интересами всего человеческого коллектива" (Я. Окунев). 400 С позиций антиутопии единое государство будущего с неизбежностью ведет к такому развитию

цивилизации, когда над всеми сферами жизнедеятельности человека устанавливается тотальный контроль, индивид превращается в "номер", человеческое "я" растворяется в безликом "Мы" и все становятся "машиноравны" (Е. Замятин).

В 1930-е гг. амбивалентное отношение к будущему у представителей "социалистического реализма" сменяется однонаправленным восприятием позитивных сдвигов в экономике, политике и культуре, преломленным через призму идеологии грядущего коммунистического общества. С эмиграцией русских мыслителей из России дистопическое видение будущего вытесняется из теоретического и обыденного сознания.

Выдвинутые русскими мыслителями негативные образы будущего не вписываются в идеологию грядущего рая, но сохраняют свою значимость за пределами России. Они оказывают влияние на возникновение таких произведений, как "Прекрасный новый мир" О. Хаксли и "1984" Дж. Оруэлла.

Опасения за последствия тоталитарной технократии (не только в природном, но, в первую очередь, социальном аспекте) после Второй мировой войны весьма определенно высказывали русские философы-эмигранты [294]. Серьезную критику технократического развития содержат работы русского философа и историка науки Т.И. Райнова [295]. Следуя идеям Н. Страхова, утверждавшего, что с природой нельзя обращаться, как с внешней косной материей, использовать ее как средство для привносимых извне целей, ибо она уже есть цель-в-себе, Райнов развивает предположение, что экологическому кризису предшествует концептуальное разрушение гармонии мироздания. Философские рассуждения приводят Райнова к видению определенных эсхатологических перспектив. При этом, обращаясь к истокам обострения экологической проблематики, Райнов связывает образ Антихриста с торжеством технократии [296]. 294 См.: Вышеславцев Б.П. Угроза тоталитарной технократии. С. 54-59; Он же. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1993. С. 273-284.

295 Райнов Т.И. *Odintzoviana 1947* (публикация Н.К. Гаврюшина) // Памятники науки и техники. 1989. м., 1990. 401 Одним из проявлений социокультурного кризиса в России стало переживаемое в 1920-е гг. так называемое "упрощение культуры", социокультурная тенденция, несущая в себе опасность социальной энтропии и проявляющаяся, как правило, в переходные периоды (революций, модернизирующих реформ) [297]. Так, Н.Н. Козлова отмечает, что большинство левых теоретиков в России рассматривали развитие этой тенденции в стране как позитивный результат революционных преобразований: "революция уничтожила старую культуру, подобно старой государственной машине. Новая культура будет создаваться посредством организованного упрощения" [298]. Упрощение культуры, согласно М. Левидову, понималось как величайшее завоевание, подлинный прогресс, безусловный знак плюса. А. Гольцман предполагал пропустить "человеческую массу" через гигантские лаборатории, устроив из земного шара "трудовой остров доктора Моро" [299]. А. Богданов и Н. Бухарин полагали, что упрощенная и приспособленная к целям пролетариата наука представляет силу в классовой борьбе. С позиций упрощения культуры рассматривалась и реформа орфографии. Лозунги типа "Философию за борт!" или "Сбросим Пушкина с парохода современности!" вписывались в рамки упростиельских ориентации. 296 См.: Гаврюшин Н.К. Христианство и экология // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 53-59.

297 См.: Козлова Н.Н. Упрощение культуры // Русская философия. С. 526.

298 Там же. С. 526.

299 См.: Гольцман А. Реорганизация человека. М., 1924; Левидов М. Организованное упрощение культуры // Красная новь. 1923. Кн. 1. Согласно Н.Н. Козловой, тенденции упрощения получили широкое распространение во всех областях общественной жизни. В первой половине 1920-х гг. унифицировалась социальная структура общества, происходил возврат к натуральному хозяйству, исчезало денежное обращение, наблюдался упадок городов, откат в области культуры и коммуникации. Шла атака на элитарные культуру и образование. Не только снижался уровень академических стандартов, но и исчезал профессионализм в различных областях деятельности. За какую бы задачу общество ни бралось, оно, казалось, стремилось разрешить ее как можно проще. "Общество и культура, - пишет Козлова, - сопротивлялись упрощению, однако все сложное и утонченное либо утрачивало почву, либо уходило в катакомбы, становилось маргинальным. Недаром для анализа советского общества существенно значимыми являются исследования массовых социальных процессов и проявлений массовой культуры" [300].

Н.Н. Козлова сопоставляет проявление "упростиельских" тенденций в России и на Западе, отмечая универсализм в их распространении: "На Западе вхождение обществ в индустриально-урбанизированную культуру также вызвало появление человека массы. Но там не были сломаны механизмы цивилизации, а процесс упрощения культуры останавливался "фильтрами" академий, университетов, правовых институтов. Сохранялся высокопрофессиональный и в этом смысле

элитарный статус гуманитарной культуры, науки. Существовали экологические ниши для противозентропийных тенденций. В России размах и темпы преобразований способствовали разрушению цивилизационных структур, которые и без того были недостаточно прочны. Эти процессы подстегивались институциональными экспериментами, идеологическими гонениями на представителей "буржуазной интеллигенции". Не будучи инициированным только "сверху", процесс упрощения культуры многократно усиливался организованной системой идеологического производства, различными формами массовой культуры" [301]. 300 См.: Там же. С. 526.

301 Там же. С. 527. феномен "упрощения культуры" в России фиксировался многими исследователями, в том числе и русскими философами-эмигрантами. Так, в статье "Завтрашний день (письма о русской культуре)" Г.П. Федотов, анализируя "созидательные про403 цессы революционной России", отмечает такие явления, как "почти поголовная (или приближающаяся к таковой) грамотность. Рабочие и крестьяне, обучающиеся в университетах. Новая интеллигенция, не оторванная от народа: плоть от плоти и кость от кости его. В результате - огромное расширение культурного базиса. Книги издаются и читаются в неслыханных раньше количествах экземпляров. Не только для беллетристики, но и для научной популяризации открыт широкий рынок. Удовлетворять проснувшиеся культурные запросы масс не успевает советская интеллигенция, несмотря на огромный рост ее кадров. Кажется, надолго России, в отличие от стран старой Европы, не угрожает безработица и перепроизводство интеллигенции" [302]. Однако, отмечает философ, вся эта огромная экстенсификация культуры покупается в значительной мере за счет понижения ее уровня: "Меряя масштабам старой России или новой Европы, приходится сказать, что в СССР, в сущности, нет настоящей ни средней, ни высшей школы. Никто не умеет грамотно писать, мало кто чисто говорит по-русски. Невежество в области истории, религии, культуры вообще - потрясающее. Ученые, даже естественники, жалуются на отсутствие смены. Новая академическая молодежь явно не способна справляться с работой стариков. Обнаруживается опасный разрыв между поколениями..." [303]. 302 Федотов Г.П. Завтрашний день (письма о русской культуре) // Культурология. 1997. № 2-3. С. 81.

303 Там же. С. 82. Однако при всем критическом отношении к процессам, происходящим в послереволюционной России, Федотов видит возможности возрождения русской культуры. Прежде всего, по его мнению, нужно время. Должны пройти десятилетия, и в России появятся молодые ученые (можно воспитать их за границей), повысится уровень школы. Федотов справедливо пишет, что для достижения успеха в любой области нужны энергия и труд: "Если низовая тяга к знанию, хотя бы только техническому, достаточно велика, а в этом пока нет причин сомневаться, - это 404 обещает в будущем грандиозный подъем цивилизации. Все то, что может быть достигнуто средствами внешней, научно-технической цивилизации, в России будет достигнуто. Мечта Ленина об электрификации России - его убогая предсмертная мечта - конечно, осуществима. Для десятков миллионов людей в России, для большинства нашей молодежи в эмиграции - это все, о чем они мечтают. С такой мечтой нетрудно быть оптимистом. Все дело лишь в требовательности по отношению к жизни, к своему народу, к России. Чего мы ждем от нее, чего для нее хотим?" [304]. Однако несколькими страницами далее Г.П. Федотов, рассуждая о смысле и цели культуры, отмечает, что "импульс технического энтузиазма, сейчас вызываемый необходимостью, будет действовать долго в силу инерции. Накопление богатств в социалистических формах не более почтенно, чем погоня за богатством буржуазным. Если этот идеал станет главным содержанием жизни 1/6 части земного шара, то следует сказать: эта страна потеряна для человечества, этот народ зря гадит (а он не может не гадить) свою прекрасную землю. Его историческая ценность меньше ценности любого крохотного племени, затерянного в горах Кавказа или в Сибирской тайге, которое сохранило по крайней мере свои песни и сказки, художественные формы быта и религиозное отношение к миру" [305]. 304 Там же. С. 83.

305 Там же. С. 85-86. 405 ЧАСТЬ III Социокультурный кризис и пути его преодоления ГЛАВА 1 Может ли кризис быть преодолен?

(Западные мыслители в поисках выхода) Итак, тема социокультурного кризиса является одной из центральных для западноевропейской философии первой половины XX в. Западные философы чутко реагировали на изменения в духовной атмосфере и настроениях европейского общества. Эволюция кризисного сознания, перемены в понимании общественных процессов изучались в работах, посвященных социокультурному кризису.

Этапы кризиса сменяли друг друга, менялось и восприятие происходящих событий: от кризиса культуры, антропологического кризиса - к кризису политической сферы, технократической концепции и т.д. Соответственно

определялись новые причины этих кризисных проявлений, прояснялась их природа, предполагались последствия. Менялось и само восприятие кризиса. Что же касается вопроса о преодолении кризиса и возможных путях выхода из него, то эта проблематика также претерпела существенные трансформации, следующие за трансформациями в кризисной проблематике в целом. Если в начале XX в., в его первые десятилетия для таких мыслителей, как Г. Зиммель, Т. Лессинг, Э. Гуссерль, А. Вебер, кризис Европы – это крушение культурных традиций, культурной парадигмы, то и возможность его преодоления они связывают с ренессансом культурных традиций, культурным возрождением и преобразованием. В их работах обнаруживаются призывы осознать весь трагизм положения, проанализировать причины и предпринять все возможное для спасения. При этом понятия "ги408 бель", "катастрофа", "спасение" и другие прежде и более всего относятся к интеллектуальным способностям человека, его творческому потенциалу, ценностям и моральным установкам. Гибнет культура, рушатся ценностные устои... Как жить дальше, что будет с человеком, можно ли спасти, сохранить духовные высоты Ренессанса? Проблема утраты духовности особенно остро волнует западноевропейских мыслителей. Их произведение вызывают к осознанию происходящего, к попытке противостоять (всеми возможными способами) кардинальным изменениям общества, экономики, искусства, политики, ведущим к формированию "одномерного", "омассовленного", обезличенного человека и, как следствие, "одномерного", "омассовленного", "бездуховного" общества. Перспективы развития такого общества непредсказуемы. Но об этом напишут позже... Западноевропейскую философию отличает, как уже было отмечено, особое понимание причин и природы кризиса рубежа XIX-XX вв. Западные мыслители, осознавая весь трагизм кризисной ситуации, возможные последствия происходящих событий, пытаются продумать и предложить возможные варианты и пути преодоления кризиса, альтернативы социального развития, проекты социального спасения.

Однако работы более позднего периода (вторая половина 1930-х гг. и последующие два десятилетия) отличает (наряду с переносом акцентов с культурологической проблематики на более актуальные социальные и антропологические проблемы) обостренное чувство тревоги, ощущение реальной опасности. Источник опасности также меняется со временем: человек массы, перспективы тоталитаризма и фашизма, технократия и техническая экспансия и т.д.

Есть ли выход из этого кризисного лабиринта, закончится ли кризисный "марафон"? Или эволюция кризисов и кризисного сознания уподобилась ленте Мебиуса?

При желании можно было бы разделить вопросы, связанные с пониманием будущих перспектив человечества, Европы (в частности, вопрос о будущем социальном устройстве общества), и предложения, связанные с необходимостью преодоления со409 циокультурного кризиса. Рассмотрим предлагаемые программы в самом общем виде. Как выясняется, все они объединены некими общими духовными основаниями. При всем многообразии подходов возможность преодоления кризиса прежде всего связывается с духовными возможностями человечества, с традициями рациональности, гуманизма, всего того, что было накоплено человечеством в эпоху Нового времени и что, как это ни парадоксально, подверглось разрушению в первую очередь.

Так, Э. Гуссерль предполагает, что "кризис европейского бытия может закончиться только либо закатом Европы, если она отвернется от присущего ей рационального осмысления жизни и впадет в варварскую ненависть к духу, либо возрождением Европы благодаря духу философии, благодаря героизму разума, окончательно преодолевающему натурализм" [1].

Тема будущего занимает значительное место в работах А. Вебера. "Самое решающее, – пишет мыслитель, – сделать духовное начало, то, что превыше всего, столь сильным, чтобы оно вновь направляло ход развития" [2]. И в условиях по-новому организованной Европы необходимо использовать ее веками накопленный духовный потенциал, установить приоритет духовного начала над внешними силами (пусть даже способы применения и реализации этого потенциала окажутся новыми, иными): "Сегодня мы, зажатые в тесных границах государственных и этнических образований, зависящие во всяких, даже самых незначительных жизненных проявлениях от формирований массового характера, должны с помощью и посредством этих духовных общностей подчинить себе материальную энергию масс в нашей жизни – энергию низшего порядка, ставшую сегодня свободной, неуправляемой, опустошительной; должны претворять стремление нашего духа к бесконечности, наши динамические тенденции в непрерывные попытки обновления этих духовных образований, призванные одновременно представлять собой процесс освоения со всех сторон стремящихся к нам 410 жизненных элементов. Смысл этого может состоять только в том, чтобы придать духовные силы постоянно обновляющимся, по своей внутренней

сути экспансионистским структурам – нации и народу и их универсальной надстройке – Европе, – каждому из этих непрерывно самообновляющихся образований; придать духовные силы не для того, чтобы ввергнуть во всеобщий хаос все европейские нации и тем самым Европу, но, напротив, для того, чтобы они оказались в состоянии достойно осуществить свою задачу – вернуть Европу европейцам и каждый европейский народ – самому себе, чтобы они все время заново обретали себя в дальнейшем ходе истории. Такова цель, которую ставит перед нами сегодняшний европейский кризис" [3]. 1 Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. М., 1995. С. 297–331.

2 Там же. С. 338. Можно отметить, что в своих размышлениях о будущем возрождении Европы западноевропейские мыслители пытаются все же приспособиться к тем социальным, духовным, психологическим переменам, которые с неизбежностью происходят в жизни европейского общества. Констатируя конец Нового времени, утрату идеалов эпохи Возрождения, Р. Гвардини не отрицает потенциальных возможностей современного человека, предполагая их реализацию в будущем. Вполне допуская экспансию такого человеческого типа, как "человек массы", немецкий философ отмечает наличие перспектив развития даже этого типа. Гвардини говорит о новой исторической форме человека, "которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности... Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Скорее напротив, он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно" [4]. 3 Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология. XX век. М., 1995. С. 295.

4 Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 145. 411 Вместе с тем Гвардини признает, что для нового типа человека действительно характерно стремление оставаться "анонимным", не выделяться из массы, не поддерживать своеобразие своей индивидуальности; согласен он и с тем, что существует опасность растворения отдельного человека в безличных системах; с горечью отмечает рост насилия не только над отдельными людьми, но и над группами, даже над целыми народами. Согласно Гвардини, человек утрачивает непосредственное отношение как к природе, так и к другим людям; возникает новый дефицит – дефицит переживания, непосредственного восприятия, непосредственного живого чувства. Но человек, как замечает Гвардини, "это то, что он переживает, чем же он будет теперь, если его дело не дает пищи его переживаниям?" [5] Выход из этой ситуации Гвардини видит в возможности приобретения человеком способности "опосредованного чувствования, с помощью которой человек станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить" [6].

Интересное виденье разрешения кризисной ситуации или, скорее, адаптации к ситуации кризиса предлагает Э. Мунье в своей работе "что такое персонализм?". Он очерчивает свою позицию с помощью аналогии: разложение образа классического человека можно сравнить с разложением евклидова пространства. Если привычный ход мышления не меняется в течение двух-трех столетий, это лишает человека перспективного видения. Вот уже пять поколений как мы верим в вечность наших представлений и универсальность наших предрассудков. Но если бы зерно не погибало, то заложенная в нем жизнь не передавалась бы далее. Разрушение нашего образа человека непременно приведет к тому, что мы "обобщим" представления о человеческой природе, как представители неевклидовой геометрии "обобщили" пространство, каким оно виделось с позиций здравого смысла. 5 Гвардини Р. Указ. соч. С. 148.

6 Там же. С. 149. 412 Миссия персонализма состоит в том, чтобы в разгар кризиса помочь человеку сохранить и вместе с тем изменить себя. Только тогда возможно создание новых условий для человеческой жизнедеятельности, основанных на применении технически совершенных орудий труда и социальной справедливости. Истинным призванием человека является, по мнению персоналистов, не господство над природой, не наслаждение полнотой жизни, а постоянно расширяющееся общение сознаний, достижение всеобщего взаимопонимания людей.

Прежде чем строить новое будущее, нужно определить меры человека и меры цивилизации. Существуют только метафизически ориентированные культуры и цивилизации. Только труд человека, цели которого выше затраченных усилий и выше производства, только наука, цели которой выше утилитарности, только искусство, цели которого выше наслаждения, в конечном счете – только личная жизнь каждого человека, верного духовной реальности, устремленного в высшие

сферы, способны поколебать груз мертвого прошлого и привести к новому порядку [7].

Другой французский мыслитель, Ален, со свойственным ему оптимизмом видит (несмотря на все потрясения, выпавшие на долю человечества в первой половине XX в.) одно средство преодоления социальных кризисов и катастроф — воспитание людей, их гражданского сознания, умения судить власть и властителей, делая сознательный выбор между могуществом и справедливостью (властители всегда ценят превыше всего первое, настоящий же гражданин не забывает о второй) [8]. 7 См.: Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 54.

8 См.: Зенкин С. Учитель здравомыслия // Ален. Суждения. М., 2000. С. 8. В свою очередь, П. Тиллих, размышляя о преодолении кризиса, обращается к культуре, надеясь в ней самой отыскать возможные решения. Однако его поиски остаются безуспешными. В работе "Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре" он пишет, что попытки преодоления кризиса и стабилизации кризисного сознания (в том числе охватившего человечество чувства тревоги) средствами самой культуры в любых ее проявлениях не дали положительного результата. Ни философия, ни искусство, ни психология, ни политика, ни образование, ни даже религия не способны сегодня защитить человека от тревожащих его вопросов, и не только не содействуют ослаблению тревоги, а, наоборот, даже способствуют ее усилению. Ни у одного из этих элементов культуры "нет того слова, пишет философ, которое могло бы положить конец хаосу, того правильного слова, которое властно над бытием и тревогой. Первый шаг в поисках этого слова можно будет предпринять только тогда, когда представители всех областей культуры, всех церквей, равно как и психотерапевты, педагоги, художники, ученые, государственные деятели признают, что они не имеют вовсе той силы, на обладание которой они все претендовали, а именно силы, устраняющей угрозу хаоса и рост тревоги в нашем мире. Второй шаг можно будет сделать тогда, когда все элементы, которые стремятся победить тревогу, наконец осознают, сколь много они производят этой самой тревоги при попытке уничтожить ее. Если все это будет проделано, а "угрожающие" элементы нашей культуры будут в полной мере поняты, то до третьего шага останется совсем чуть-чуть; надо будет вновь открыть слово, способное покончить с хаосом и тревогой. Ибо там, где вопрос ставится с предельной откровенностью, без обиняков, внимательный наблюдатель сможет найти и ответ" [9].

9 Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Человек и социокультурная среда. М., 1992. Вып. II. С. 204. Тиллих размышляет о возможностях преодоления кризиса и сопутствующей ему тревоги, основываясь на опыте полувековой истории XX столетия (статья написана в 1950 г.): "Сегодня, когда катастрофа уже произошла, для борьбы с тревогой используются следующие способы. Первый путь представляет собой попытку перешагнуть через все исторические реальности и обрести покой и безопасность в лоне католической церкви, либо под сенью нового (или старого) протестантизма. Странники второго пути предлагают сохранять абсолютное спокойствие и даже безразличие к всевозможным превратностям судьбы, истории, природы. Даже к смерти. (Мне очень часто говорили, что подобные вещи 414 уже не могут воздействовать на человека, прошедшего не один раз все круги нашего земного ада. Подобного рода мужественный неостоицизм, если его можно так назвать, чрезвычайно широко распространен сейчас в Европе.) Ну и, наконец, есть третий способ: назад к нормальной жизни. И вот здесь с помощью западных оккупационных сил был достигнут огромный прогресс, причем настолько значительный, что у немцев из восточной зоны оккупации, настроенных откровенно антикоммунистически, появилось чувство недоверия и прозрения, смешанное с горечью и завистью, в отношении западных немцев, да и вообще всех жителей Западной Европы. Они чувствуют, что обратный путь, пусть и не очень подходящий и удобный с точки зрения комфорта, все равно самый короткий в битве с ужасной угрозой небытия" [10].

10 Там же. С. 196. Очевидно, что в вопросе о перспективах развития человечества, возможностях преодоления кризиса представителей западной философии неизменно объединяет вера в устойчивость духовных оснований человеческого бытия. В той или иной форме эта идея и связанные с ней надежды прослеживаются в рассуждениях каждого из представленных нами мыслителей. Например, Э. Юнгер теоретик "нового национализма", "консервативной революции", основная проблематика которого фокусируется в идее национализма. При этом, как отмечают исследователи творчества Юнгера, "существенными оказываются два момента. Первый состоит в том, что, определяя национализм как глубинное, невыразимое в своей полноте чувство сопричастности, принадлежности к нации, Э. Юнгер определил саму нацию не в терминах социал-дарвинизма или расовой теории, а как духовную сущность.

Нация есть некая сверхчувственная сила, дающая определенность всякому чувствующему свое отношение к ней или ее наличие в себе... Второй момент состоит в том, что идею национализма "новый национализм" не культивирует в узких рамках национальных задач возрождения Германии. А понимает как феномен общеевропейского масштаба. Он родился и поднялся из войны, и охватил все страны. "Новые националисты" порой видели возрождение Германии не как исключительную задачу германского народа, а считали ее всеевропейским делом" [11]. Итак, еще один путь к спасению национальная идея.

11 См.: Солонин Ю.Н. Эрнст Юнгер: образ жизни и духа // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 46. 415 *** Итак, в своих размышлениях о возможностях преодоления кризисной ситуации западноевропейские мыслители далеко не во всем единодушны и часто по-разному представляют и оценивают социокультурный кризис рубежа веков. Но в общей оценке кризиса они, безусловно, едины, как едины и в вопросе о возможности преодоления кризисной ситуации. При всем трагизме кризисного мировосприятия, притом, что сами мыслители пережили все тяготы предвоенной и послевоенной ситуации в Европе, оказались лицом к лицу с этой гигантской культурной и человеческой трагедией – все они предстают героями Нового времени. Они верят в торжество человеческого разума, в возможность и действенность сопротивления на духовном, интеллектуальном уровне. Все они упорно ищут новых интерпретаций складывающегося человеческого типа, нового типа мышления, пытаются выявить точки социального роста, позитивного видения перемен, адаптации к происходящему.

Это отличает работы западноевропейских мыслителей. Описывая агонию Нового времени и его культуры, они словно замыкают этот великий исторический период. Но, понимая финальность ситуации, они не способны окончательно отказаться от уходящей эпохи, осознать безнадежность попыток ее восстановления, поисков в прошлом. Новая жизнь, новая культура – в будущем. А оно не ясно. Человечество на протяжении XX столетия металось в поисках выхода, участвуя в гигантском рискованном эксперименте по преодолению кризиса и обнаружению новых жизненных парадигм. При всем пафосе и внутренней прочувствованности работ, посвященных кризису европейской культуры и человека в первой трети – половине XX в., они обращены скорее в прошлое и посвящены ему. 416 Глава 2 Эмманюэль Мунье: время взросления человечества – у истоков глобализации Итак, в XX в. кризисное сознание претерпевает различные трансформации; этапы социального кризиса сменяются один другим. Может показаться неоправданной и упрощенной попытка подвести некие общие основания под эту череду кризисных возмущений, столь решительно охвативших человечество в XX столетии. Однако эти основания все же имеют место.

Сегодня человечество со своими опасениями и тревогами весьма далеко от сожалений об утраченной Ренессансной культуре, ценностях Нового времени и многого из того, что беспокоило мыслителей рубежа XIX–XX вв. Вторая половина XX в. – время стремительного развертывания глобальных процессов, время появления глобальных проблем.

Кардинальные изменения в обществе неизбежно ведут и к переменам в восприятии происходящего. Эволюция кризисного сознания в конце 1940-х–начале 1950-х гг. переходит в этап, связанный с осознанием реальности глобальных проблем и глобальной угрозы самому существованию человечества.

Эти трансформации кризисного сознания нашли отражение и осмысление в работах представителей так называемой постиндустриальной волны на Западе. Анализ этих работ – тема специального исследования. Интересно, однако, что авторы, обращавшиеся к изучению данного (глобального) этапа кризиса и сопутствующего ему кризисного сознания, в большинстве своем уже не являются представителями центральных направлений философии XX в., известных философских школ и традиций. 417 Сегодня это социологи, экономисты, футурологи и др. [12], что вполне объяснимо. Ключевой работой, которая, подобно "Закату Европы" О. Шпенглера, потрясла мир в начале 1970-х гг., становится первый доклад Римскому клубу "Пределы роста", подготовленный группой ученых Массачусетского технологического института (МТИ) под руководством Д. Медоуза.

Этот доклад вызвал волну возмущения на Западе. Ученые предупреждали, что существующие масштабы потребления приведут в ближайшие десятилетия к коренному истощению природных ресурсов, и это обречет человечество на вымирание. Прогнозы сопровождались детальными расчетами, выполненными с помощью сложной математической модели. Была предложена концепция "нулевого роста", иначе говоря, принципиального ограничения, даже остановки роста потребления.

Доклад был переведен на 35 языков и получил широкий резонанс во всем мире.

За этим докладом последовали другие [13]. Деятельность Римского клуба и подобных ему организаций во многом достигла поставленных целей: сегодня человечество хорошо осведомлено об опасности глобальных проблем, озабочено перспективами своего выживания. Выживет ли человечество? Это основной вопрос, который мучит современный мир, достигший высот в экономическом, научном, политическом развитии. Мы многое умеем, но выживем ли мы? 12 Например, М. Кастельс, Э. Гидденс, Ф. Фукуяма, Дж. К. Гэлбрейт, А. Турен, О. Тоффлер и др.

13 Всего было подготовлено более 20 докладов Римскому клубу, среди первых: "Пределы роста", "Человечество на перепутье", "Пересмотр международного порядка" и др. Кризисное сознание питается сегодня перспективами глобальной проблематики: беспокойство об утрате духовности переросло в страх за собственную жизнь. Характерной работой в этом смысле является эссе Эмманюэля Мунье "Об апокалипсическом времени", вошедшее в сборник "Страх в XX веке" (Париж, 1948). Это одна из работ, автор которой во многом предвосхитил и чутко воспринял тенденции эволюции кризисного сознания в преддверии второй половины XX столетия. 418 В качестве эпиграфа Мунье приводит цитату из "Le Presse" (июнь 1946), описывающую взрыв атомной бомбы: "Как только бомба упала, пылающее огнем зарево поднялось над морем. И взметнулся столб густого дыма, приняв очертания высокой горы, вершина которой походила на огромный гриб. Цвет моря сразу изменился. От взрыва погибли тысячи морских обитателей, несколько огромных судов пошли ко дну, другие были повреждены" [14]. Эту цитату мыслитель сопоставляет с фрагментом Апокалипсиса, повествующим о конце света.

Размышления Мунье выстраиваются вокруг понятия "Конец света". Наблюдая современное ему общество, социальную ситуацию середины XX столетия, мыслитель отмечает, что впервые за много лет людей неотступно преследует мысль о том, что конец света возможен и недалек. Мунье исходит из посылки, что подобное коллективное чувство не так часто рождалось в истории, и сегодня у человечества есть все основания оценивать его как основополагающий факт нашей эпохи.

Философ широко подходит к оценке понятия "конец света", для него это не конец одного мира, одной цивилизации: "Одно или несколько поколений людей могут предчувствовать, что они проживают последние дни той или иной эпохи, той или иной империи, но здесь не стоит вопрос о коллективной судьбе человечества. Если эти свидетели охотно верят тому, что мир рухнет вместе с их привычным укладом, то это значит, что большинство людей этого поколения исторически живут еще как дети, - едва памятуя о том, что было до них и, смутно представляя, что ждет их впереди, принимая свою деревню за целую Вселенную" [15]. 14 Мунье Э. Об апокалипсическом времени // Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. М., 1999. С. 442.

15 Там же. С. 443. Согласно Мунье, человечество уже пережило два мощных взрыва страха перед концом света (временные рамки весьма приблизительны - 50-е гг. и начало первого тысячелетия от рождения Христа). Современное человечество переживает третий взрыв страха, не сравнимый по своим масштабам с предыдущими. Мунье отсылает читателя к свидетельствам переходных периодов в истории от Бозция до святого Августина и не находит в них катастрофического восприятия эпохи. Разумеется, время, когда эти люди жили, было полно горечи и тревог, но оно не воспринималось ими как апокалипсическое.

Мунье обращается к эволюции самого слова "апокалипсис". Сегодня это синоним катастрофы и ужаса. Однако, согласно философу, его смысл сильно искажен. "Я не стану утверждать, - пишет Мунье, - будто первые христиане не испытывали священного ужаса перед мыслью о божественной справедливости. Они не были ни лучше, ни хуже нас, но если речь заходит об их слабостях, то критерием является высокая нравственность. Как бы то ни было, если они считали, что справедливость сурова, то были уверены и в том, что эта суровость справедлива в любом случае. Но даже если они приходили в состояние ужаса, что вовсе не характерно для христианина, то утешались верой в справедливость, проникнутую духом милосердия" [16].

16 Мунье Э. Указ. соч. С. 445. Что же в таком случае означает Апокалипсис? - спрашивает Мунье. Это не сказание о катастрофе, как думает большинство наших современников, это гимн, возвещающий о торжестве справедливости и Царства Божия. Причем для христианина речь идет не о конце мира как таковом, а о конце данного мира, т.е. о конце нищеты, бедствий, несправедливости, столь характерных для мира людей.

Согласно Мунье, в предшествующие эпохи мысль о конце света вовсе не была мыслью о крахе, скорее мыслью об ожидании его продолжения и завершения. Так, в 1000 г. (библейски и апокалипсически символическом для людей, воспитанных на Священном Писании) люди понимали, что все должно кончиться в самое ближайшее время. X в. отмечен страданиями и мучениями: венгерские и

нормандские нашествия, голод, эпидемии, опустошительные войны, ужасающая смертность. Грабежи и насилия становятся всеобщим явлением. Как же, по мнению Мунье, люди реагировали на перспективу Конца света в X в.? Мыслитель акцентирует внимание на 420 следующей постановке вопроса, характерной для указанного времени: жизнь иссякает, будущего нет, грядет Царство Божие... Так будем же достойны его! Начало XI в. отмечено "взлетом энергии" и оптимизмом. "Росла численность населения, укреплялась экономика, закладывались новые монастыри. Широкое строительство, - пишет Мунье, - началось ранее тысячного года, однако оно не было вызвано признательностью Богу за то, что он не разрушил мир, как если бы для христианского сознания наступление Царства Божия было катастрофой, которую можно было бы предотвратить или отодвинуть. Нет же, совсем наоборот: христиане стремились передать Богу достойные его величия творения" [17].

Философ обращается к столь давним временам, дабы лучше понять современные проблемы. Он отмечает, что сегодня в христианской среде все больше говорят о возврате к апокалипсическому, или эсхатологическому, христианству. И это объяснимо, если учесть, что происходит с христианскими учениями, обратившими свои взоры на социальную жизнь. "Одни, - пишет Мунье, - сводят все проблемы к потреблению и всеобщему комфорту; другие считают, что если решить проблемы техники, экономической и социальной справедливости, то все собственно человеческие проблемы либо исчезнут, либо притупят свою остроту, либо разрешатся сами собой" [18]. 17 Там же. С. 446.

18 Там же. С. 447. Последовательное христианство зовет на борьбу за социальную справедливость, но оно при этом не перестает твердить, что жизнь человека, считающего себя христианином, до самого конца будет протекать в противоречиях и борьбе, и ему никогда не достичь состояния прочной гармонии. Мунье отмечает, что кто-то характеризует позицию христианства как активный пессимизм, сам же философ склонен определить ее как трагический оптимизм. Христианство далеко и от беспочвенного благодушия, неоправданных мечтаний, и от безотчетного, животного страха перед грядущими катастрофами. Проповедники-ретрограды искажают смысл христианской эсхатологии. "Христианский катастрофизм, - пишет Мунье, - возникает исключительно в результате систематических деформаций, в которых, несмотря на их разнообразие, как правило, смешиваются прямолинейное видение истории и понимание ее как цепи не совпадающих друг с другом личностных деяний" [19].

Согласно Мунье, Апокалипсис находится в совсем иной перспективе. Он не предаст анафеме ни историю конкретного человека, ни ту или иную цивилизацию в целом. В нем скорее просматривается тенденция к объединению всех наций, несмотря на их противоречия, вырисовывается проект, соединяющий все нации и устремляющий их вперед: "Если в Апокалипсисе и есть указание на будущее, то оно дается нам в тысячелетней перспективе как подспудное и длительное усилие, действующее в самой истории, где новый Закон последовательно вписывается в коллективные институты человечества. Он ориентирует на идею о постоянном духовном развитии, которое идет путем извилистым, противоречивым, спорным, а не есть мысль об ускоряющемся сползании Истории в пропасть. Оживление демонических сил к концу истории является свидетельством не завершения периода распада, а конвульсивного возврата к предшествующему состоянию, имеющему свой предел... А если говорить о конце мира, о котором вещают пророки, то вопрос о нем одинаково настоятельно встает в каждую историческую эпоху. Он может застать врасплох загипнотизированное своей гениальностью человечество, триумфально шествующее вперед, преодолевающее кризис за кризисом; он же может встать и перед человечеством, погрязшем в анархии и в силу этого пребывающем в плачевном состоянии. Если считают, что промыслом Божиим предполагалось смутить человека, определив его самодостаточным, то, как я полагаю, испытание его оказалось ценным как раз потому, что оно толкало человека максимально развивать свои способности, которыми он его наделил" [20]. 19 Мунье Э. Указ. соч. С. 448.

20 Там же. С. 448-449. Далее Мунье, возвращаясь к современной проблематике, рассматривает проблему тревоги как наиболее актуальную в 422 нынешней социальной ситуации. Тревога, считает он, не представляет собой более смешения восторженной надежды и священного страха, свойственного апокалипсическому видению. Наиболее очевидная ее сторона - это мука. Мучение, истязание, пытка - именно такие слова в ходу у современных писателей, когда они приступают к простейшему самоанализу. Мунье отмечает, что современный человек не видит более опоры в христианской надежде. Он, как и отколовшийся от церкви христианин, если решится идти окольным путем забвения, может создать множество всяческих удобств в этом тревожном мире. "Но постройки, возведенные над пропастью, пишет Мунье, - неустойчивы. В индивидуальной жизни это оборачивается глубоким унынием.

Накопление тайных пороков завершается болезнью общества, и через несколько поколений в мире родится новое зло" [21].

21 Там же. Человечество переступило порог второго тысячелетия, и это стало еще одним поводом для апокалиптической тревоги. Согласно Мунье, исторические и психологические причины страха сегодня совсем иные, нежели это было в ожидании года тысячного. В XX в. ожидания рождаются не из глубоко оптимистического предсказания, а из всеобщего кризиса веры и краха социальных структур. По мнению Мунье, кризис веры вырастает ныне из крушения двух великих религий современного мира - христианства и рационализма.

Современные экономические структуры ежедневно демонстрируют собственное бессилие. Дезориентированный в экономической деятельности, лишившийся опоры под ногами, человек XX в. ощущает себя затерявшимся во Вселенной, которая на его глазах становится все более разрушенной и обесцененной. Философы фиксируют появление нового типа страха, который больше похож даже на крик отчаяния, чем на обоснование собственных позиций: одинокий и лишенный цели и опоры человек заброшен в абсурдный, бессмысленный и неразумный мир. "На первый взгляд, - пишет Мунье, - такая метафизическая опустошенность не должна была бы вызывать страх перед концом света... Для христианина... представление о конце мира, неизменно сопровождаемое как осуждением, так и восславлением, затрагивает и историю в целом, и каждую отдельную жизнь; это понятие лишается смысла, если соотносится с тем или иным историческим эпизодом. С точки зрения абсурдизма, мир в любой момент своего существования и для любого сознания решительнейшим образом завершен, законсервирован и лишен значения. Человечеству никогда не найти выход из этого состояния - ни в смерти, ни в преисполненной деятельности жизни" [22]. Какая же космическая катастрофа, задается вопросом Мунье, может привлечь наше внимание, когда рушится повседневное существование?

Человечество, утратившее смысл своего существования или уверовавшее в это, может либо возжелать собственного исчезновения, либо сделаться безразличным к собственному исчезновению.

Производным от понятия "тревога" является "отчаяние". Для Мунье отчаяние - не просто идея; оно обладает разъедающей силой. И если отчаяние разъедает сердце, то в нем поселяется безысходная тревога, откликающаяся на любую опасность. "Перед лицом тревоги, - пишет философ, - жизнь есть не идея, но неустранимая сила, которая, если ей отказывают в будущем, протестует вплоть до того, что выходит из повиновения" [23]. 22 Мунье Э. Указ. соч.

23 Там же. С. 451. В широком социальном плане такая тревога перерастает в страх и затем, как следствие, порождает нигилизм в современном его выражении и, наконец, склонность к терроризму.

Мунье пишет, что мы живем в постыдное время, когда разложение обществ, некогда боровшихся за освобождение человека, тайно соседствует с безумием. Нигилизм, как проявление катастрофического сознания, оценивается философом как массовая реакция инфантильного типа. "Известно, - отмечает он, - что слабые люди, дети, больные невротика часто впадают в уныние. Они больше всего заняты собственными мыслями, а не делами. 424 Их помыслы грандиозны, они полны энтузиазма, но - недееспособны. Что-то двигается с места, и тотчас на них всей своей массой обрушивается высокая волна" [24].

24 Там же. Проводя ряд аналогий (паникующий перед поломкой автомобиля путешественник и др.), Мунье приходит к выводу, что тревога современников перед лицом глобальной катастрофы, ожидающей мир, - это нечто вроде инфантильной реакции некомпетентных и потерявших самообладание путешественников, попавших в аварию (даже не в аварию, вставших на обочине дороги). Европейский человек, по мысли философа, скорее находится в ситуации, в какой очутился технически несведущий человек, путешествующий на машине, когда шофер внезапно умер, а машина мчится на полной скорости. Человек потерял возможность управления, которой он, как ему казалось, обладал, - мир несется в бездну, а он бессилён противостоять этому.

Этот нехитрый пример предваряет очень серьезные выводы, к которым постепенно приходит Мунье в своем анализе катастрофического мировосприятия, свойственного человечеству в XX в. Настало время взросления человечества, заявляет философ, и вслед за Валери произносит слова: "Наука и техника постепенно совершали чудо". Человек сегодня способен достичь самых далеких звезд, искусственным путем создать жизнь и управлять ею, обезводить моря, стереть с лица земли горы, отодвинуть смерть. Наука гарантирует нам миллиарды лет до неизбежного обледенения нашей планеты. Но вот на пути человечества новая неожиданность: "Мы достигли, - пишет Мунье, - уникальной возможности, не сравнимой ни с какими другими, - уничтожить нашу планету и само человечество со всеми его возможностями. Чудное мгновение! До сих пор мы говорили, что человечество господствует над своим будущим, поскольку оно было обречено на будущее, в то время как каждый отдельный человек может,

если захочет, вытянуть себе билет в потусторонний мир. Теперь же человечество само должно выбирать свою судьбу, и ему, что вполне очевидно, надлежит совершить героическое усилие, чтобы не избрать самый легкий путь путь самоубийства" [25]. 425 Итак, сегодняшний страх человечества – это результат стремления к знанию и господству, считает Мунье. Сами по себе эти стремления не подлежат осуждению, однако человек должен быть достаточно рассудительным, чтобы не использовать своих способностей и "плодов древа познания" в смертоносных целях. "Новые плоды древа познания, принесенные в дар Хиросиме и Бикини, странным образом напомнили об этом. Благодаря этим плодам мы стали богами. Но разве не содрогнулись мы перед их разрушительной мощью?" [26].

Поэтому сегодняшний страх человечества – это страх перед бесконечностью наших возможностей, нашими неограниченными способностями, данными нам Богом, перед "невозможностью укротить нашу изобретательность, когда мудрость наша, запыхавшись в погоне, не может совладать с ней. Отныне нигилизм – это не просто крикливая мода в философии; он стал воинственным и пошел в наступление" [27]. Мунье говорит, что существуют разные вариации нигилизма. Прежде всего, есть нигилизм творческий и переходящий, который возвещает о новом вдохновении и расчищает ему дорогу. Такой нигилизм не производит губительных разрушений, он полон порождающей силы, он помогает идти вперед. А есть и другой нигилизм, который идет от безумия перед лицом беспорядка и собственного бессилия. "Существует всеобщий закон, согласно которому, – пишет философ, не находящие выхода мощные инстинктивные порывы превращаются в свою противоположность. Потребность в созидании и познании, в творчестве и понимании, в порыве из небытия к свету, если ее в избытке, в людях посредственных рождает желание разрушать, уничтожать, попирает все то, что встает на их пути. Это – дикарское, инфантильное действие: ребенок и дикарь всегда живут в предчувствии собственного поражения" [28]. 25 Мунье Э. Указ. соч. С. 455.

26 Там же. С. 456.

27 Там же. 20 Там же. 426 Мунье констатирует, что европейский человек с приходом современности завершил свою внутриутробную жизнь в замкнутой Вселенной и в заботливо опекающей его с первых шагов церкви. Но времена меняются. История не стоит на месте. Сегодня поколеблены и развенчаны привычные основы человеческого существования. "Неподвижность, равновесие, предел, совершенство круга – все эти привычные компоненты идеи о природе отступили перед движением, перспективой, развитием, – пишет Мунье. – Во всех своих делах – внешних и внутренних, технических и художественных – современный человек заменил мысль о закостенелой судьбе, которую, если захотеть, можно было почти что с точностью рассчитать, мыслью о судьбе открытой, устремленной вперед, к неизвестному и бесконечному" [29]. Человечество переживает сложные времена. Мунье вспоминает слова Ницше, которые были написаны еще в 1873 г.: "Огромная волна варварства поднимется у наших дверей" [30]. Для Мунье эти слова актуальны именно сегодня, когда потоки варварства заливают души, сердца, умы наших современников. Естественно, что в этих условиях болезненное европейское сознание возвращается к теме Апокалипсиса, к великим пророчествам.

Действительно, общество сотрясают катаклизмы, самые разные катастрофы одна за другой обрушиваются на страны и народы, их населяющие. Впору испугаться и подумать о наступающем конце света. Но ключевая идея философа, пафос его рассуждений оптимистичен и конструктивен: "Я абсолютно уверен, что если мы, в самом деле, окажемся в таком положении (накануне конца света. Т.С.), то наш долг будет сродни долгу наших предков, переживших тысячный год, – осмыслить причины беспорядка и вопреки житейским условиям во имя человека постараться построить новое общество, которое, в согласии с нашей верой, бросит вызов вечности" [31]. 29 Там же. С. 453.

30 Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 182.

31 Мунье Э. Об апокалипсическом времени. С. 457 427 Глава 3 Русская философия: своеобразие в выборе путей преодоления кризиса Обращение к теме социокультурного кризиса на Западе объединяет русских и западноевропейских мыслителей, которые создавали интереснейшие, глубочайшие произведения. И все-таки при всей близости исходной тематики работы западноевропейских и русских мыслителей отличает и определенная специфика в понимании происходящих кризисных событий, что проявляется не только в оценках, но в различном видении возможностей разрешения кризисной ситуации. Несомненно, здесь сказывается влияние национальных и культурных традиций, особенностей менталитета.

Работы западноевропейских мыслителей отмечены четким изложением, трезвым анализом, определенностью, что вполне соответствует духу и букве рационалистической традиции. Для Р. Гвардини, Э. Гуссерля, Х.

Ортеги-и-Гассета кризис Европы – это крушение культурных традиций, культурной парадигмы. Предлагаемый вниманию читателя-современника анализ происходящего, оценка реальных и возможных последствий кризиса, предостережение человечеству и предложение спасения выдержаны вполне в духе рационалистического мировосприятия. Западноевропейские мыслители обращаются прежде всего к человеческому разуму.

В русской философии этого времени складывается другая ситуация: русские мыслители остро и болезненно переживают кризисную ситуацию в России. Признавая неизбежную конечность хода истории, они тем не менее трагически воспринимают ли и конкретные социокультурные катаклизмы XX в., связывая их с событиями, происходившими в Западной Европе.

Характерной чертой русской философской традиции является понимание особого предназначения России, осознание ее роли в истории человечества. Этим во многом определяется как рассмотрение самой кризисной ситуации в России, так и ее оценка. Н. Бердяев, например, сопоставляя проявления социокультурного кризиса в Европе и в России, писал, что "Россия всегда была страной загадочной, непонятной еще в судьбе своей, страной, в которой жглась страстная мечта о религиозном преображении жизни. Воля к культуре всегда у нас захлестывалась волей к "жизни", и эта воля имела две направленности, которые нередко смешивались, – направленность к социальному преобразению жизни в цивилизации и направленность к религиозному преобразению жизни, к явлению чуда в судьбе человеческого общества, в судьбе народа. Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры. Предания культуры у нас всегда были слишком слабы" [32].

Для Бердяева кризис в России представляет собой нечто существенно иное, нежели западноевропейский социокультурный кризис. Да, Россия восприняла ощущение гибели, катастрофизма, нараставшее к концу XIX в., но "русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада" [33]. 32 Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории С. 161.

33 Там же. С. 161. Кризис европейской культуры только проявил зрелее в России ощущение грядущих социальных катастроф. Произведения русских философов полны тревоги о будущем человечества, о судьбе России, предчувствия возможной гибели. Не случайно частое обращение к теме Апокалипсиса, грядущей катастрофы, конца истории, отличающее творчество русских религиозных мыслителей. Все это воспринимается как реальность или близкая перспектива, во всяком случае, признается вполне реальная угроза существованию человечества. 429 Если для Европы суть трагедии – утрата духовных, интеллектуальных, творческих высот, то для русской философии – это осознание возможности конца человеческой истории в прямом, физическом смысле. Осознание, усугубившееся социальной ситуацией сначала в Европе, а затем и в российском обществе.

Этим во многом обусловлено видение путей преодоления кризиса в западноевропейской и русской философии. Для западноевропейских мыслителей важно избежать разрушительных последствий кризиса, спасти ренессансную культуру, ее духовные ценности – в этом они видят спасение Европы. Для русских мыслителей дело не в выходе из кризиса, который имеет локальный исторический и географический характер, а в будущем России, ее предназначении. Кризис Европы и его отражение в судьбе России (война, революция, социализм) воспринимаются как нечто временное, случайное, несоотносимое, несоизмеримое с грандиозностью исторического пути, предначертанного русскому народу. Конкретная ситуация в России рассматривается как исторический факт, историческая данность, не способная принципиальным образом изменить того, что России предначертано и что должно свершиться.

Русских религиозных мыслителей объединяет высокая оценка роли и значения человечества в деле преобразования жизни. Развитие идей религиозного возрождения можно проследить в творчестве Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, Г. Флоровского, Д. Мережковского, русских космистов и других ученых.

Определив эту тенденцию в русской религиозной философии как "космоцентрическую, узревающую божественные энергии в творческом мире, обращенные к преобразению мира", и "антропоцентрическую... обращенную к активности человека в природе и обществе", Бердяев писал, что именно в России ставятся "проблемы о космосе и человеке", развивается активная, творческая эсхатология, смысл которой в том, что "конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека" [34].

34 Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской культуре. М., 1990. С. 235. 430 Для Бердяева путь катастрофы, предсказываемый Шпенглером и другими западными мыслителями как закономерный итог перехода культуры в цивилизацию, не является единственным и предопределенным. Внутри

культуры может возгореться и иная воля к жизни, к ее преобразению. Цивилизация – не единственная возможная перспектива развития человечества. Есть еще путь религиозного преобразования жизни, путь достижения подлинного бытия. В этом понимании преодоления кризиса Бердяев солидарен с Вл. Соловьевым, Н. Федоровым и другими русскими мыслителями. Выделяя в исторической судьбе человечества такие этапы развития, как варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование, Бердяев пишет, что во имя спасения людей в эпоху цивилизации должна явиться "верующая воля преобразования жизни (причем не механико-технического преобразования, а органически-духовного), должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой "жизни", чем тот, который уже испробован цивилизацией" [35].

Религиозное преобразование Бердяев оценивает как путь спасения человечества, ставшего на путь самоуничтожения. По мысли философа, человек не должен утратить свою связь с Богом, необходимо утверждать в себе образ Божий. Только тогда человек сможет до конца утвердить себя, сохранить источник своего творчества: "Если он не носит в себе образа высшей Божественной природы, – он теряет всякий образ, он начинает подчиняться низшим процессам, низшим стихиям, начинается расчленение на элементы его собственной культуры, он начинает подчиняться той искусственной природе, которую он сам вызвал к жизни, подчиняться природе механической машины, и его это обезличивает, обессиливает, уничтожает" [36]. 35 Там же. С. 173. 36 Там же. С. 120. Когда человеческая личность, продолжает Бердяев, ничего не хочет знать, кроме себя, она распыляется, допуская вторжение низших природных стихий. Когда человек никого, кроме себя, не признает, он перестает ощущать себя: чтобы быть до конца индивидуальностью, нужно признавать не только другую 431 человеческую личность и индивидуальность, нужно признать Божественную личность. Это и дает ощущение человеческой индивидуальности; безграничное же самоутверждение, не желающее ничего знать над собой, ведет к потере человека. Важно подчеркнуть и то, что Бердяев верит в духовное перерождение русского народа. Пути преодоления происшедшей катастрофы философ во многом связывает с объединением всего христианского человечества, всех положительных духовных, христианских сил во всем мире против сил антихристовых и разрушительных. Он верит в возможность такого "священного союза" всех творческих христианских сил: "Начнется же он с покаяния и с искупления грехов, за которые посланы нам страшные испытания. Виновны все лагери и все классы. Исключительное погружение Европы в социальные вопросы, решаемые злобой и ненавистью, есть падение человечества. Решение социальных вопросов, преодолевающее социальную неправду и бедность, предполагает духовное перерождение человечества" [37].

Бердяев высказывает надежду, что русская интеллигенция сыграет значительную роль в деле преодоления социального и культурного кризиса. "Целое столетие русской интеллигенции, – пишет он, – жило отрицанием и подрывало основы существования России. Теперь должна она обратиться к положительным началам, к абсолютным святыням, чтобы возродить Россию" [38]. Однако это высокое предназначение предполагает огромную внутреннюю воспитательную работу, включающую перевоспитание русского характера, кардинальное изменение мировосприятия. Мыслитель считает, что, оставаясь русскими, следует усвоить себе некоторые западные добродетели. Вселенская святыня, благодаря которой на протяжении столетий были духовно живы русские люди, должна быть найдена русскими и в Западной Европе. Надо найти ее и духовно с ней соединиться. При этом в душе русской интеллигенции должны сохраниться и подлинно русские непреходящие ценности. Никакая европеизация Бердяев Н.А. Мировая опасность // Бердяев Н.А. Судьба России. С. IV-V.

38 Там же. 432 зация, никакое вовлечение России в круговорот мировых событий, всемирной истории не могут изменить истинно русского в душе русского человека, души России. Бердяев высказывает надежду, что "русская интеллигенция, освобожденная от провинциализма, отрицательной связанности и ограниченности, выйдет, наконец, в историческую ширь и туда понесет свою жажду правды на земле, свою часто неосознанную мечту о мировом спасении и свою волю к новой, лучшей жизни для человечества" [39]. В 1918 г. философ отчетливо ощущал, что "мир вступает в период длительного неблагополучия и великих потрясений. Но великие ценности должны быть пронесены через все испытания. Для этого дух человеческий должен облечься в латы, должен быть рыцарски вооружен" [40]. Преодоление кризисной ситуации в обществе связывает с религиозным преобразованием и С.Л. Франк. В предисловии к книге "Крушение кумиров" (1923) он пишет о потребности человечества в истинной вере, о наличии "неосознанной устремленности воли к вере, неосознанной устремленности воли к чему-то, что не было бы призрачно, а было бы подлинной, прочной, реальной основой бытия" [41]. В статье "Кризис западной

культуры", опубликованной годом раньше в известном сборнике "Освальд Шпенглер и Закат Европы", Франк говорит, что старое возрождение изжито и умирает, но оно же и уступает место новому возрождению: "Человечество вдалеке от шума исторических событий – накапливает силы и духовные навыки для великого дела, начатого Данте и Николаем Кузанским... То, что переживает в духовном смысле Европа, есть не гибель западной культуры, а глубочайший ее кризис, в котором одни великие силы умирают, а другие нарождаются (курсив мой. – Г.С.)" [42]. 39 Бердяев Н.А. Война и кризис интеллигентского сознания // Бердяев Н.А. Судьба России. С. 49.

40 Бердяев Н.А. Мировая опасность // Бердяев Н.А. Судьба России. С. IV-V.

41 Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 115.

42 Франк С.Л. Кризис западной культуры // Бердяев Н.А. и др. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 54. 433 Интересно, что представители русской религиозной философии демонстрируют моральную готовность к самым трагическим поворотам истории, самым ее катастрофическим перспективам, которые, видимо, неизбежны в контексте христианской истории. Не случайно Д. Мережковский обращается к мифу об Атлантиде. Е. Трубецкой изначально определяет путь спасения как путь катастрофический: "И каждый новый шаг на этом пути, каждое новое огненное испытание готовит катастрофу заключительную и тем самым приближает мир к его вечному концу. Когда сгорает человеческое благополучие, гибнут относительные ценности, рушатся утопии – это всегда бывает признаком, что Царство Божие близко, при дверях, потому что именно через отрешение от утопического и относительного человек сердцем приближается к вечному и безусловному" [43]. Катастрофа, разразившаяся в начале XX в. в России, а вместе с тем в Европе и мире в целом, готовит, согласно Трубецкому, грядущий "космический переворот". И этот переворот истоками своими уходит во внутренний мир человека. Царствие Божие берет начало именно с внутреннего переворота души. Трубецкой пишет, что "благодаря крушению земных надежд происходит величайший сдвиг в жизни духовной: человеческие помыслы, желания, надежды переносятся из одного плана существования в другой. И в этом сдвиге являются в мире величайшие творческие силы. Именно в катастрофические эпохи человеческое сердце дает миру лучшее, что в нем есть, а уму открываются те глубочайшие тайны, которые в будничные эпохи истории заслоняются от умственного взора серою обыденщиною. Среди пламени мирового пожара, уничтожившего обветшавшие формы жизни, рождаются те величайшие откровения Духа Божия на земле, которые предваряют явления новой земли. Эти явления божеского в человеке несомненно предвещают и готовят "последние дни", ибо именно в них видимо воплощается смысл всего творения – конец и предел всего мирового развития. Но было бы глубоко ошибочно видеть в этих предвестниках конца какие-либо хронологические указания на тот день, который придет "как тать в ночи" [44]. 43 Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. С. 281-282.

44 Там же. С. 282. 434 Глава 4 Идеи "консервативной революции" в среде русской эмиграции. Евразийство С большим интересом в русской эмигрантской интеллектуальной среде, многие представители которой напряженно исследовали феномен "русской революции", были встречены идеи "консервативной революции". Здесь со времен издания сборника "Смена вех" (1921) вызревали новые проекты спасения России, нередко откровенно антизападные, проникнутые духом отрицания либерально-демократических принципов и выдвигавшие культ авторитарного государства, официальной религиозности и пр. Для этого были серьезные социальные основания, связанные с реальными процессами, проходившими в послереволюционной России. Модернизация в России могла опираться только на те социальные силы, которые были в то время в наличии, и могла быть только "консервативной" (в соответствии с характером этих сил – в основе своей архаичных, "средневековых") [45].

45 См.: Вишневецкий А.Г. Консервативная революция в СССР // Мир России. 1996 № 4. С. 13. В рамках "консервативной" концепции новой России выделяется подход евразийцев. В 1921 г. выходит их программный сборник "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждения евразийцев", сразу же привлечший внимание к евразийству как оригинальному течению социальной мысли русского зарубежья.

Евразийство возникло в начале 1920-х гг., причем первоначально как чисто теоретическое движение. У истоков евразийства стоят: князь Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Вернадский, Л. Карсавин, Г. Флоровский, Д. Святополк-Мирский, Н. Алексеев и др. Идеи евразийства получили широкое распространение в среде русской эмиграции. Евразийцам принадлежит оригинальная концепция нового будущего России, которая строится на своеобразном признании факта свершившейся революции. Евразийцы призывали относиться к большевистскому строю как исторической данности. Не поддерживая марксистских, коммунистических идей (рассматривая их как закономерный результат более чем

двухсотлетней насильственной европеизации страны), евразийцы предлагали видеть в происшедшей революции "не только соблазн европейского коммунизма, но и частичное осуществление мессианского призвания России" [46]. Евразийцы считали возможным использование достижений советской власти, при этом установка делалась на эволюцию сложившегося строя, использование Советов как новой формы государственности и т.д. По сути, евразийцы выдвигали идеократическую концепцию государства, в которой идеократия мыслилась как надклассовое государство, подчиненное интересам не отдельной социальной группы, а некоей высшей идее. В этом государстве "социальной справедливости и правды" классовый принцип должен быть заменен принципом наднациональной общности.

Идеократия для евразийцев - государство, в котором идеология имеет приоритет над всеми остальными сторонами жизни. Более того, это государство, которое активно вмешивается во все стороны общественной жизни (и даже контролирует их). В принципе речь идет о типичном тоталитарном государстве. Именно такой тип государства постепенно складывался в советской России того времени (не удивительно, что евразийцы видели у большевиков много положительных достижений в деле государственного строительства). Один из ведущих теоретиков евразийства Н. Алексеев отмечал следующие положительные черты советской системы: сильное правительство; существование ясно очерченной правящей группы (коммунистическая партия), что является важным фактором стабилизации общественной жизни; наличие Советов как удачной формы участия народа в управлении страной. Среди евразийцев некоторое время был распространен лозунг "Россия с Советами, но без коммунистов".

Евразийцы расходились с коммунистами в понимании высшей правящей идеи. Евразийцы наивно верили в возможность замены коммунистической идеологии другой, православной и национальной по своей сути, без мучительной ломки, преобразования общества и государства [47]. Они предлагали оставить структуру советской системы, наполнив ее новым содержанием. Основной акцент при этом делался на национальных особенностях России, которая представлялась как "местодействие", на котором могла развернуться ее евразийская природа. В этом смысле будущее России - это будущее Евразии. Евразийцы критически относились к влиянию западноевропейской культуры, считая его пагубным и вредоносным для России: социальный кризис, война, революции - все это суть порождение европеизма, результат отклонения России от изначально предначертанного евразийского пути развития. Согласно идее евразийства есть только один выход - возвращение на путь истинный, "исход к Востоку". 46 Волконогова О.Д. Евразийство: эволюция идей // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1995. № 4. С. 29.

47 Там же. С. 37. Можно сказать, что идея евразийства по своим масштабам носит поистине вселенский характер - предлагается новая трактовка "русской идеи", новое понимание России в истории человечества. Концепция синтеза национальных культур представляет собой своеобразную глобальную схему преодоления кризисных процессов современной цивилизации путем соединения западных и восточных элементов культуры, их гармонического сочетания. 437 Глава 5 Георгий Федотов: концепция христианского социализма Существенный интерес представляют идеи Г.П. Федотова (а также его последователей) относительно перспектив и будущего России, которые можно было бы обозначить как концепцию христианского социализма.

Если для сторонников евразийства Россия виделась в качестве некоего кентавра в географическом плане, то для Федотова Россия - это возможность масштабного объединения капитализма и социализма. В основе его концепции лежит идея многоукладности экономики и хозяйства, что, с одной стороны, может уберечь Россию от крайностей европейского буржуазного развития с культом потребления, материальных ценностей и наживы, а с другой стороны спасти от ужасов коммунизма. Сторонники христианского социализма четко разделяли социалистическую и коммунистическую системы организации общества, соотнося коммунизм с фашизмом. Социализму же придавалось особое, немарксистское понимание (прежде всего это многоукладность в экономическом отношении и отнюдь не тоталитарная форма правления). Согласно Федотову, в многоукладности экономики заложено будущее России. Причем понятие многоукладности наполняется очень широким содержанием: государственный сектор, национализированные отрасли экономики, частный сектор (в самых разнообразных формах - общинное, ремесленное, частнопредпринимательское производство и т.д.). Федотов представлял такое общество объединенным религиозной идеей, т.е. 438 государством христианского социализма. Обратившись к концепции христианского социализма на определенном этапе своего творчества, русский мыслитель видел в такой системе наилучшую организацию общества, использующую весь спектр экономических, хозяйственных возможностей. В принципе, здесь имеет место

некий социальный конструктивизм, предлагающий для максимизации успешного развития общества предоставить возможность всем направлениям экономики свободно развиваться, что, впрочем, невозможно без контроля соответствующих государственных органов.

Интересно, что, несмотря на такой конструктивистский подход, сторонники концепции пытались придать ему этическую окраску и показать, что в конечном счете вопросы, стоящие перед современным обществом (прежде всего социальный и национальный вопросы), могут быть разрешены только на почве христианства. Если строить государственную политику на христианских основах, если реализовывать на деле идею религиозного государства, то появится возможность разрешения острых социальных противоречий.

Согласно Федотову, такой христианский социализм может быть построен именно в России. Страна, прошедшая через ужас войн, измученная революциями, разрухой и вместе с тем обретшая опыт социализма, продолжает быть православной. Все это может стать основой для создания государства христианского социализма. Однако такая возможность появится лишь тогда, когда коммунистическая идея будет дискредитирована, когда большевистское государство начнет рассыпаться. Единственным устоявшим институтом в этом случае будет церковь. 439 Глава 6 Амбивалентность рациональности В завершение заглянем немного вперед, за пределы установленных временных рамок, во вторую половину XX в. Социокультурный кризис не был преодолен, накануне и после Второй мировой войны человечество ожидали новые и новые волны кризисных возмущений. Война оставила глубокий след в жизни европейского и мирового человечества, последствия ее переживаются и сказываются по сей день. Опыт Второй мировой войны наложил и преумножил опыт Первой. Кризисное мироощущение переживает свой очередной всплеск, который был воспринят мировой философской мыслью. "Крушение гуманизма центральная тема культурфилософской рефлексии мыслителей Запада после Второй мировой войны, - пишет в своем исследовании западной философии культуры Б.Л.Губман. - Именно тогда формируется современная версия теоретического антигуманизма, провозглашающая смерть человека в культуре XX столетия. На поверку она оказалась кульминацией горьких размышлений западных мыслителей о несбыточности ренессансных надежд на торжество общегуманистических начал в общественной жизни. нивелировка человека безликими социальными структурами, его растворение в них привлекли внимание представителей различных направлений философии XX в. - неомарксистов, сторонников структурализма и постструктурализма и др. Экзистенциализму как философии, воспевающей человеческую субъективность и свободу, был противопоставлен тезис о запрограммированности человеческого мира объективными формами культурного априори, под неумолимым прессом которых складывается и определенный тип индивидуальности. Рисуя бездушную, дегуманизованную реальность, многие западные философы отнюдь не считают нужным 440 смириться со злом, видят свою миссию в противостоянии ему, разрыхлении монолита власти духовных стереотипов средствами критической рефлексии, ориентированной на общечеловеческие ценности" [48].

В кратком обзоре рассмотрим идеи представителей франкфуртской школы.

Франкфуртская школа традиционно связывается с именами Т. Адорно (1903-1969), М. Хоркхаймера (1895-1973), Г. Мар-кузе (1898-1979), Э. Фромма (1900-1980), а также Ю. Хабермаса (род. 1929).

"Диалектика просвещения" Хоркхаймера и Адорно (1948) - своеобразный манифест франкфуртской школы, повествующий об исторических истоках кризиса, порожденного репрессивностью разума и остро переживаемого людьми в XX столетии. Эта книга пропитана пессимистическими умонастроениями, ставшими непосредственным итогом размышлений над трагическими событиями военных лет, ужасами военной диктатуры, нанесшими невосполнимый урон

либерально-оптимистическим представлениям о грядущем торжестве разума [49].

48 См.: Губман Б.Л. Западная философия культуры XX в. Тверь, 1997. С. 129.

49 Там же. С. 131. Хоркхаймер Макс (1895-1973) - немецкий социолог, философ, один из основателей франкфуртской школы, директор Института социальных исследований (1931-1965), в 1934-1949 был в эмиграции в США. В центре внимания Хоркхаймера - проблемы исторической антропологии с критикой "массовой культуры".

В результате рассмотрения всей предшествующей истории как бессмысленной, несущей людям лишь беды и страдания ученые приходят к выводу: виновен в нынешнем кризисном состоянии человечества прежде всего разум.

Последовательная рационализация мира ведет, согласно авторам "Диалектики просвещения", к покорению природного начала не только вне человека, но и в нем самом. Самый первый шаг к созданию рациональной картины мира - это первый шаг к отчуждению. Процесс просвещения, нарастания степени рационализации 441 мира связан со все более увеличивающимся подавлением жизненных основ человеческого существования. Адорно и Хоркхаймер выводят

беды современного человечества из торжества в общественной жизни начал научно-технической рациональности, не предполагая возможности ее дополнения гуманистическими ориентирами.

Адорно Теодор (1903-1969) – немецкий философ и социолог. Критика буржуазного общества и характерной для него рациональности проводилась Адорно в форме размежевания с классической философией Нового времени, а также в социологических работах и эссе, посвященных "диагностике современности". Центральное место в творчестве Адорно занимала философская теория искусства и эстетика. Отношение Адорно к искусству носит отнюдь не теоретический характер: еще в ученические годы он брал уроки композиции, получив первоклассное музыкальное образование; в 1925-1926 гг. его преподавателем был Альбан Берг. В 1924 г. Адорно защитил диссертацию о Э. Гуссерле, а в 1930 г. – о С. Кьеркегоре. Значительный импульс философской работе Адорно дала дружба с Бенямино. В 1934 г., лишенный нацистами права преподавания, Адорно эмигрировал в Великобританию, оттуда – в США, где вместе с М. Хоркхаймером и Г. Маркузе работал в Институте Социальных Исследований. В 1949 г. возвратился в Германию и до самой своей кончины преподавал социологию в университете Франкфурта-на-майне. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 8].

Авторы "Диалектики просвещения" утверждают, что человеческая обреченность сегодня неотделима от социального прогресса. Рост экономической продуктивности, с одной стороны, создает условия для более справедливого мира, с другой – наделяет технический аппарат и те социальные группы, которые им распоряжаются, безмерным превосходством над остальной частью населения. "При этом насилие общества над природой, – пишут Адорно и Хоркхаймер, – доводится ими до неслыханного уровня. В то время, как единичный человек исчезает на фоне того аппарата, который он обслуживает, последний обеспечивает его лучше, чем когда бы то ни было. При несправедливом порядке бессилие и управляемость масс возрастает пропорционально количеству предоставляемых им благ. Материально ошугатимое и социально жалкое повышение жизненного уровня низших классов находит свое отражение в притворном распространении духовности. Подлинной задачей духа является негация овеществления. Он неизбежно дезинтегрируется там, где затвердевает в культуртовар и выдается на руки на предмет потребления. Поток точной информации и прилизанных развлечений одновременно и умудряет, и оглуляет людей [50]".

Адорно и Хоркхаймер полагают, что Просвещению надлежит осознать самое себя, чтобы человек не оказался окончательно преданным. И речь должна идти не о консервации прошлого, а об исполнении былых надежд. Но сегодня прошлое продолжается в виде продолжения прошлого. Земные блага сами становятся элементами несчастья: "Если в предшествующий период, в виду отсутствия социального субъекта, их огромное количество сказывалось в виде так называемого перепроизводства при внутризкономических кризисах, то сегодня, вследствие восшествия на престол в качестве такого социального субъекта определенных властных групп, ими порождается угроза фашизма в международном масштабе: прогресс оборачивается регрессом. К тому, что гигиеничным фабричным помещением и всем к нему непосредственно относящимся, фольксвагенами и дворцами спорта, тупоумно ликвидируется метафизика, можно было бы еще остаться равнодушным, но нельзя быть безучастным к тому, что в общественном целом все это само становится метафизикой, идеологической завесой, из-за которой надвигается реальное бедствие [51]".

50 Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Меридиан: Ювента. М., СПб., 1997. 51 Там же. С. 13. Научно-техническое отчуждение оценивается в "Диалектике просвещения" как универсальный феномен, который накладывает отпечаток на все бытие человека в XX в. Подчиняя свои действия исключительно научно-техническим и экономическим побуждениям, человек рискует оставить в забвении гуманистические ценности, дефицит которых в нашу эпоху очевиден. 443 Другой представитель франкфуртской школы, Г. Маркузе, предлагает собственный вариант понимания кризиса современной культуры в работах "Эрос и цивилизация" (1955), "Одномерный человек" (1964), "Эссе об освобождении" (1969), "Контрреволюция и восстание" (1972) и др.

Маркузе разводит понятия "культура" и "цивилизация". Для него культура связана с саморазвитием человека в истории, реализующимся через стремление к трансисторическим ценностям-целям, в то время как цивилизация выглядит как сфера стандартного, стереотипического, диктуемого социальной необходимостью. Культура, в понимании Маркузе, есть сфера духовного труда, праздничности, досуга, свободы, неоперационального мышления. Цивилизация же знает по преимуществу материальный труд, работу в строго определенные часы, природную необходимость и операциональное мышление [52].

Маркузе определяет первые шаги цивилизации, удушающей культуру, практически с истоков человеческой истории. История, таким образом, оценивается как

негативный цивилизационный процесс, сопряженный с извечно присущим ему отчуждением. Подобно Адорно и Хоркхаймеру, Маркузе считает отчуждение непременным спутником всей предшествующей человеческой истории, сопровождаемой репрессивностью разума.

Невозможность прогресса – один из центральных тезисов Маркузе. Люди стремятся к лучшему, но изобретают все более тяжкие формы социального подавления, увеличивающие отчуждение. Мыслитель полагает, что любая революционная борьба с античности и до наших дней оканчивалась установлением новой, все более суровой системы социального подавления. "Тоталитарный универсум технологической рациональности, – пишет Маркузе, – есть последнее воплощение идеи разума" [53].

52 Губман Б.Л. Западная философия культуры XX в. Тверь, 1997. С. 136. 53 Marcuse H. *One-dimensional Man. Studies in the ideology of Advanced Industrial Society*. L, 1964. P. 123. Цит. По: Губман Б.Л. Западная философия культуры XX в. Тверь, 1997. С. 138 444 Маркузе предлагает утопический проект будущего, связанный с духовным переворотом, ниспровергающим репрессивность разума, утверждением культуры, не знающей отчуждения, присущего капиталистическому обществу "потребления" на современной стадии его развития, формированием нового типа сознания, ориентированного на моральные и этические ценности [54].

Философ задается вопросом о социальных силах, которые могли бы осуществить бунт против истории. Средством преодоления истории для него становится утопия "новой чувственности", согласно которой человечеству надлежит сознательно отбросить все завоевания репрессивного разума и вернуться к непродуманной погрязности в стихию жизни [55]. 54 Marcuse H. *Counterrevolution and Revolt*. Boston, 1972. P. 19. Цит. По: Губман Б.Л. Западная философия культуры XX в. Тверь, 1997. С. 139. 55 См.: Губман Б.Л. Западная философия... С. 135-141. В 1970-е гг. происходит пересмотр многих основополагающих идей, присущих классическому варианту культурфилософии Франкфуртской школы. Отказавшись от тоталитарного бунта против истории, избирая либеральную перспективу, Ю. Хабермас разрабатывает собственный взгляд на развитие культуры. В отличие от своих предшественников из Франкфуртской школы, Хабермас верит в созидательную роль разума, его способность руководствоваться общечеловеческими ценностями. Основные культурфилософские работы Хабермаса: "Техника и наука как идеология" (1968), "К реконструкции исторического материализма" (1976), "Теория коммуникативного действия" в 2-х т. (1981), "Философский дискурс о модерне" (1985) и др.

Хабермас Юрген (р. 1929) – немецкий философ и социолог. С 1964 г. до выхода на пенсию в начале 1990-х гг. – профессор университета Франкфурта-на-Майне. С 1971 г. – директор Института по изучению жизненных условий научно-технического мира в Штарн-берге; гостевой профессор во многих крупнейших университетах мира. В качестве преемника Хоркхаймера и Адорно в университете Франкфурта-на-Майне Хабермас – ведущий представитель второго поколения Франкфуртской школы. В основе учения Хабермаса лежит критическая теория, переосмысленная в свете новых реалий капиталистического общества, в значительной мере утратившая прежний негативный критический пафос, дополненная отдельными положениями психоанализа, феноменологии, аналитической философии и современной социологии. [Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 477.]

Отстаивая веру в разум как средство разрешения социокультурных конфликтов, Хабермас считает необходимым восстановить и престиж общегуманистических ценностей. Он предлагает современной культуре рецепт коммуникативной этики, призванной способствовать анализу глобальных проблем, затрагивающих мировое сообщество в целом. "Компетенция практического разума проявляется при принятии решений инструментального свойства, но этим отнюдь не заканчивается. Вслед за действием, преследующим сугубо прагматические цели, индивид может задуматься о смысле своего существования. Так рождаются различные стратегии построения линии собственной жизни. Однако и обращение к смыслоразличительной проблематике не исчерпывает спектра возможностей практического разума: люди, выбирающие различные судьбы, обязаны задуматься об основах сосуществования друг с другом" [56].

56 Там же. С. 145. Хабермас полагает, что категорический императив Канта и поныне необходим человеческому сообществу при решении самых различных задач. Признание самоценности человека – залог построения демократического общества, неприятия любых форм тоталитаризма. Так, завершая эволюцию культурфилософских идей Франкфуртской школы, Хабермас отказывается от антицивилизационного видения истории, полагая ведущей целью коммуникативного разума восстановление престижа общегуманистических ценностей в культуре XX столетия. 446 Заключение Время устремлено в будущее, и ничто, по определению, не может его остановить. XX век остался

Философия кризиса filosofff.org

позади, и сегодня человечество оказалось на новом временном переломе. Каким будет новое столетие, давно предсказано: что-то из предсказанного уже свершилось, а что-то, как водится, не будет осуществлено. Вместе с тем переход к новой временной эпохе позволяет обратиться к оценке и исследованию века минувшего.

XX столетию была уготована непростая участь - испытание свободой. XX в. получил свободу, уйдя от ограничений Нового времени. Пережив социокультурный кризис рубежа XIX-XX вв., человечество обрело право экспериментировать: в политике, экономике, науке, литературе, музыке и пр. Всем, однако, известно, что ломать легко, а создавать что-то новое на обломках и из обломков старого очень сложно. Но так или иначе современное человечество создает новый постновременный мир. Старый мир, культура Западной Европы уходит в прошлое. Все сферы человеческого бытия требуют перестройки и обновления. Старые формы поражены кризисом и умирают, а новые с болью и муками нарождаются. В течение XX в. человечество освобождалось от умирающих старых форм, нежизнеспособных конструкций. В то же время вновь формирующаяся социальная реальность создавала и сама испытывала трудности, как все нарождающееся. Поэтому и уходящее старое, и возникающее новое обрекло человечество XX в. на постоянное кризисное страдание.

Говоря образно, Новый мир проверял себя на человечестве нынешнего столетия, проверял новые формы, новые модели. Человек же с охотой или без, понимая, что он делает, или нет - бросился в этот глобальный кулыпурно-цивилизационный эксперимент. И так же, как страдало и мучилось ребенок, которому делают прививку от тяжелой болезни, страдало и мучилось современное человечество, только еще сильнее, поскольку человечеству не делали прививок, а непосредственно заставляли переболеть тем или иным заболеванием (тоталитаризмом, технологической экспансией, апробацией газового, ядерного оружия, взрывами атомных электростанций и т.д.). Вступив в XXI в., человечество все еще живет в XX в. Возможно, это кризисное неопределенное существование протянется не одно столетие, - в истории известны длительные периоды как "умирания", так и "зарождения". Однако особенностью нынешней эпохи является скорость процессов и их антисоциальная направленность. Если будущее - информационная эпоха, то вопрос в том, сумеет ли человечество дожить до ее наступления.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!