

УДК 130.3 + 101.8

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА»: ПОИСК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ ПРЕОДОЛЕНИЯ¹⁰

Т.Д. Суходуб

«Антропологический кризис» автор связывает с особенностями современной цивилизации, видя основания его преодоления в выработке адекватной проблемной ситуации методологии, учитывающей нормы нового типа рациональности.

***Ключевые слова:** антропологический кризис, цивилизация, «культурные миры», диалог как ценность, коммуникативный тип рациональности.*

В работе поставлена проблема осмысления современного антропологического кризиса сквозь призму цивилизационного развития. Целью исследования выступает попытка продемонстрировать связь подобной кризисной социокультурной ситуации со спецификой нынешней цивилизации. Новизна предлагаемого автором подхода к разработке стратегий выхода из кризиса заключается в обращении к соответствующей современному типу рациональности методологии.

ЧЕЛОВЕК В «ПРОБЛЕМНЫХ СИТУАЦИЯХ» СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В своё время С. Кьеркегор подметил одну общую черту человеческой судьбы: находиться всегда в определённых «ситуациях», экзистенциальное измерение которых в современных условиях дополняется ещё и цивилизационным контекстом, непосредственно влияющим на возможности индивидуального самоопределения. Никогда ранее эти доленосные для каждого человеческие «ситуации» не характеризовались мыслителями столь однозначно как проблемные. Последнее вполне объяснимо. Ведь именно история XX века, как никакая другая эпоха, «требовала» от конкретных людей не столь индивидуальных усилий, являющихся традиционным основанием всякого эпохального развития, сколь – жертв, личной преданности «великим» идеям эпохи.

Отсюда, соответственно, рождались и требования догматической восприимчивости к «коллективистским», партикулярным, идеологическим решениям, основанных на мнении количественно понятого и ценностно-позитивно сконструированного «идеологическим разумом» понятия «большинства»: отсюда и совершенное безразличие к личностным судьбам людей. Т.е., в «век масс» личности обречены были становиться неудобными одиночками, так как от человека в принципе не требовалось ответственного решения, индивидуального выбора, как в

¹⁰ Статья подготовлена в рамках украинско-российского проекта «Поиск цивилизационных альтернатив развития».

его собственном самоопределении личностных приоритетов бытия, так и в вопросах гражданской истории конкретных обществ, да и человечества вообще.

Ситуация глобальности и катастрофического мироощущения. Если же иметь в виду технологические возможности современной цивилизации, то к XX ст. создаётся весьма сложная ситуация в плане осознания перспектив развития человечества, когда величайшие возможности соединяются с величайшими опасностями. В духовной культуре это обстоятельство всё больше осознаётся как катастрофизм бытия, понимание того, что безмерность свободы человека, вне осознания собственной ответственности, не может не порождать его саморазрушительную практику, особенно опасную в ситуации исторической *глобальности* как специфической особенности современной эпохи.

Глобальные процессы оставляют свои отметины (и далеко не всегда позитивные) практически во всех сферах человеческого бытия: в мировой экономике, во внутренней и международной политике отдельных стран, в сфере научно-культурного сотрудничества, а главное – ощущаются в современных конфликтных ситуациях. Войны, терроризм как метод «решения» политических проблем, конфликтные ситуации в отношениях между гражданским (неполитическим) обществом и обществом политическим (государством, всё активнее применяющем «политические технологии» воздействия на «гражданское» сознание) лишь обостряют ощущение весьма тонкой грани между «возможностью» – «невозможностью» быть человечеству.

Безусловно, разного рода предчувствия катастрофы сопровождали историю человечества практически всегда, но никогда ещё не возникало «глобальных обстоятельств» как условия трансформации «абстрактной» (пусть даже – «формальной» возможности, согласно гегелевской типологизации) в возможность «реальную». Причем, понимание тенденции глобализации исторического процесса имело место уже в веке XIX-м. Так, В.С. Соловьев писал: «Всякий невольно чувствует и понимает, что при нынешней всесторонней *связности* между различными частями человечества невозможно будет локализовать вооружённые столкновения ...» [1, 552]. По сути, это свидетельствует о двойственности современного исторического процесса: с одной стороны, мир развивается «глобально», а с другой стороны – «локально», стремясь любой ценой сохранить свою собственную региональную особенность и мирный путь развития.

Противоречивая поступь данных тенденций свидетельствует о *цивилизационных разломах*, демонстрирующих в современной истории конфликт культурных традиций и доминирующих в обществе типов мировоззрения, воинственность господствующих идеологий (как региональных, так и космополитических, «мировых»). Прискорбно в этой ситуации то, что в основе этих, казалось бы, противоречащих друг другу позиций лежит по сути одна и та же тенденция – стремление к «чистым» формам общественного развития, причем, не столь важно, какой «окраски» чистых – религиозной, этнической или политико-доктринальной. Главная же опасность заключается в том, что соединяются эти разнородные позиции одним – ставкой на силу (военную, экономическую, политическую, идеологическую), а гуманистическая же традиция, универсальные ценности как

укоренённые в историю регулятивы человеческой деятельности, определяющие *правственное* измерение бытия в человеческой практике, уже не срабатывают.

Личностно это время «катастрофического мироощущения» всё более осознаётся мыслителями XX века как «апокалиптическое». Причем, удивительно точно совпадает этот *диагноз эпохи*, характеристика особенностей современной цивилизации, как отечественных мыслителей, так и западноевропейских. Неслучайно, всё более популярным методологическим приёмом в подобного рода философских размышлениях становится компаративистский метод; образно говоря, двойной взгляд на современную кризисную социокультурную ситуацию – в контексте западноевропейских постановок вопроса о катастрофизме культуры и соответственно – кризисности современного сознания (О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс, М. де Унамуно, Э. Канетти и др.) и об отраженности этой темы в эсхатологических постановках вопроса о конечных смыслах и проблемах человеческого бытия у отечественных мыслителей (Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, С.Л. Франк и др.). Такого рода подход, характерный, к примеру, для монографического исследования Т.Ю. Сидориной [2], позволяет, как представляется, осознать не только типичность ситуации человека, обстоятельств его бытия в XX веке, но и сопоставить пути выхода из кризиса, намеченные в разных традициях, и тем самым способствовать выработке концептуальных решений более общего характера. Попробуем реализовать этот подход и мы.

Ситуация кризиса духовности. Если опереться на мысль о современной истории представителей «русского религиозного ренессанса», то типичным в этом отношении является видение сути эпохи С.Л. Франком. «Исключительно трагический характер современной эпохи, – пишет он, – 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 ... отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе циничного неверия ...» [3, 114]. Ему как бы вторит В.В. Зеньковский: «Душа современного человека, каким его творила и творит наша эпоха, действительно вся живёт в упоении наукой и техникой, в благородных движениях гуманизма (безрелигиозного!), в культе личности (индивидуализм и персонализм), но особенно она уходит в культ свободы, которая постоянно мыслится как некая изначальная сила духа, как основной источник нашей человечности. На этих путях, по этим линиям и соткала наша эпоха свои мифы, отстраняя от сознания то Бесконечное, к которому как раз и тянется душа» [4, 314]. Речь в обоих случаях идет по сути о «кризисе духовности», т.е., о кризисе способов «укоренения» человека в жизнь, в мир людей, о нарушении традиционной связи этического, эстетического, религиозного, в общем – ценностного мира человеческих предпочтений (выбора себя как идеальной проекции типа личности) и сферы человеческой деятельности, осуществляемой (и потому – понимаемой) как *культура*. В этом аспекте, думается, уместно будет вспомнить хайдеггеровское определение культуры как реализации верховных

ценностей путём заботы о высших благах человека. Отступление от этих культурных начал деятельности и порождает кризисное состояние.

Если понимать духовность, ориентируясь на концептуальный подход к этому феномену С.Б. Крымского [5, 22-33], рассматривающего духовность как смыслостроительство внутреннего мира человека, как способ перевода «ценностно-смыслового универсума» в образ жизни человека, в его поступки, при личной ответственности за выбор, то кризисное состояние духовности означает слабую индивидуальную «работу» современного человека с универсальными ценностями: означает закрепление в общественной истории ситуации, связанной с невозможностью пребывать человеку в «ценностном мире» и «нахождении себя», говоря хайдеггеровским языком, в безличностной сфере «*Man*». Феномен духовности в таких цивилизационных обстоятельствах обесценивается, являясь «невостребованным» ни как *качество* личности, ни как условие реализации человеком общественных *идеалов* (не утопий), ни в качестве опосредствующего звена между инстинктом и интеллектом человека.

Ситуация фашизации сознания. Обращенность к личности и её духовного порядка потребностям при невозможности их реализации характеризует и западноевропейские варианты проблемного видения ситуаций бытия современного человека. Так, изменение человеческих потребностей видится важнейшим условием изменения культуры и истории человеческого общества австрийскому психологу первой половины XX ст. Вильгельму Райху [6]. По его мнению, именно так называемый «субъективный фактор» истории послужил условием закрепления в прошлом столетии форм «репрессивного общества». В основе последних – психологические особенности «среднего человека», являющиеся основой торжества тоталитарных политических режимов, в частности фашизма, который, согласно мнению политического психолога, представляет собой «совокупность всех иррациональных характерологических реакций обычного человека» [6, 14]. Опасность сложившейся в XX веке в европейской истории политической ситуации, из которой человечество в должной мере не извлекло уроков, В. Райх видит в близорукости интеллектуальных слоёв общества, для которых мерой ложного диагноза эпохи послужила личная мера страха как формы самоопределения в обществе. В этом аспекте мыслитель констатирует ситуацию, образно говоря, «испуганного мышления». «Для недалёкого социолога, – пишет он, – которому недостаёт мужества признать ведущую роль иррациональности в истории человечества, фашистская расовая теория отражает лишь империалистическое стремление, или, мягко выражаясь, является «предрассудком». Это утверждение справедливо и для безответственного политика-болтуна. Масштаб и широта распространения «расовых предрассудков» свидетельствует о том, что их источником является иррациональная область человеческого характера. Расовая теория не проистекает из фашизма. Напротив, фашизм возникает на основе расовой ненависти и служит её политически организованным выражением» [6, 14].

Не менее важно замечание В. Райха и о связи преобладающей в обществе ментальности с господствующими формами политического бытия. По его мнению, «фашистская ментальность – это ментальность «маленького человека»,

порабощенного, стремящегося к власти и в то же время протестующего. Не случайно, что все фашистские диктаторы происходят из реакционной среды «маленьких людей» [6, 15]. Надо заметить, что предмет заинтересованного размышления политиков и века XXI-го по-прежнему служит фигура «маленького» человека при отсутствии критерия определения, почему, собственно, сам политик не несет в себе этой же черты, т.е., почему он не мал, а велик? Райх, задаваясь этим вопросом, видел, в противовес устоявшемуся стереотипному мнению, уравненными в этой своей человеческой «мелкости» и «политика» и «гражданина», порожденных как определённые человеческие типы всё той же современной цивилизацией. Так, по его мнению, «в форме фашизма механистическая, авторитарная цивилизация извлекает из подавленного «маленького человека» то, что в течение многих веков она насаждала в порабощенном человечестве с помощью мистицизма, милитаризма и автоматизма. Этот «маленький человек» досконально изучил поведение «большого человека» и поэтому воспроизводит его в искажённом и гротескном виде. Фашизм – это сержант колоссальной армии нашей глубоко больной промышленно развитой цивилизации. Высокая политика превратилась перед «маленьким человеком» в балаганное представление» [там же].

Философ считает ложным традиционное понимание фашизма как диктатуры немногочисленной клики. Если взглянуть без боязни в лицо реальности, то следует признать фашизм «международным явлением», служащим «организованным политическим выражением характерологической структуры среднего человека, существование которой не ограничивается определёнными расами, нациями и партиями, а носит всеобщий и интернациональный характер» [6, 12]. В. Райх был свидетелем ситуации «фашистской диктатуры», поэтому его рассуждения носят личностный характер в понимании социально-политической обстановки. С другой стороны, в его рассуждениях постоянно подчеркивается «невзрослость» среднего человека как условия всякой политической диктатуры. Так, он пишет: «... мне нередко приходилось слышать, что Гитлер лучше их разбирается во всем – «он всё устроит». В этом случае отчетливо проступает потребность ребёнка в защите со стороны отца. В условиях социальной действительности потребность народных масс в защите позволяет диктатору «всё устраивать». Такая позиция существенно затрудняет осуществление общественного самоуправления, т.е. разумной независимости и сотрудничества. Никакая подлинная демократия не может и не должна быть построена на основе такой позиции» [6, 117]. Но, к сожалению, в ситуации «восстания масс» (если воспользоваться образным выражением Х. Ортеги-и-Гассета), «чем беспомощней становится «массовый индивид» (благодаря своему воспитанию), тем отчетливей проступает его идентификация с фюрером и тем глубже детская потребность в защите прячется в чувстве его единства с фюрером» [там же]. Склонность к такого рода идентификации демонстрирует по сути психологическую основу «национального нарциссизма», согласно терминологии Райха, условием которого является «массовидность» как черта индивидуального самосознания, когда отдельный человек, не находя в себе возможности личностного смыслостроительства, получает возможность иметь «собственное» достоинство лишь на основе коллективного самоопределения,

убежденности в собственной значимости через ассоциативное чувственное переживание «величия нации» (или любой другой формы исторической общности) в себе. Отсюда проистекает столь характерный для современных исторических коллизий вариант идентификации «с властью, фирмой, государством, нацией и т.д., которую можно выразить формулой: «Я – государство, власть, фирма, нация» [6, 96]. Такого рода «формула» по сути конституирует психическую реальность и демонстрирует непосредственно возможность превращения любой идеологии в «материальную силу», доказывая живучесть «идеологического разума», который и ныне не является свидетельством прошлого, историческим событием.

Отсюда, задачей «подлинно демократического руководства», как подчеркивает австрийский мыслитель, является «побудить массы превзойти себя», что возможно только при формировании таких социальных структур, которые будут «обдумывать и ясно выражать от лица масс то, что сами массы не могут обдумать и ясно выразить в силу нужды, отсутствия подготовки, привязанности к идее фюрера, а также иррационализма» [6, 319].

Основой современной политической истории, т.о., становится борьба за «ответственность масс». Можно ли данную идею считать новой социальной утопией в силу хотя бы того, не опровергнутого историей, факта, что ответственность – категория индивидуальная? Думаю, что постановка вопроса В. Райха демонстрирует по сути необходимость возвращения человечества к ценностно-нравственным (неполитическим) регулятивам общественных отношений. Как указывает сам философ, к сожалению, «в нашем обществе любовь и знание ещё пока не определяют человеческое существование. ... эти мощные силы позитивного принципа жизни не сознают своей глобальности, своей необходимости, своего огромного значения для общества. ... Падение нашей цивилизации станет неизбежным, если трудящиеся, ученые, работающие во всех областях живого (а не мертвого) знания, и лица, которые дарят и получают естественную любовь, как можно быстрее не осознают свою огромную ответственность» [6, 17-18].

Ситуация «войны и мира». История XX века связана с двумя мировыми войнами и «холодной», продолжающейся, по мнению авторитетного немецкого философа Ю. Хабермаса, и после её окончания, «хотя и историографическими средствами» [7, 215]. Из обеих мировых войн, согласно его мнению, лишь США вышли, усилившись экономически, политически и культурно, лишь эта страна пережила окончание холодной войны в качестве сверхдержавы, что позволило назвать минувший век «американским» [см.: 7, 215-216].

Следует отметить, что впервые актуализирована ситуация войны как «трагического мироощущения» человечества, вытекающего из наличия в мире «абсолютного зла», спровоцированного мировыми войнами, в «Диалектике Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно (1947 г.). Эту работу можно считать своеобразным «возвращением» к человечеству, погружённому в «пучину нового типа варварства» [8, 8], связанного прежде всего с возможностью исторического «продвижения к административно управляемому миру» [8, 6]. Рождалась эпоха, в которой «миф превращается в Просвещение... Просвещение относится к вещам точно так же, как диктатор к людям. Они известны ему в той степени, в какой он

способен манипулировать ими» [8, 22-23]. Эта работа по сути проманифестировала весьма простую и очень трудно в истории реализуемую идею – *так мыслить* (ориентируясь на сциентистское мировоззрение, идеологически препарированные идеи как способы перестройки мира и человека), *так действовать*, т.е., перестраивать, переиначивать, переделывать «до основания» целые пласты жизни и культуры людей, нельзя.

Человек исторический задумался над непредсказуемыми результатами своих собственных усилий. На сегодня разные способы интерпретации современной истории, имеют, как отмечает Ю. Хабермас, одно общее свойство – «они направляют взгляд на жуткие черты эпохи, что «изобрела» газовые камеры и тотальную войну, проводимый государством геноцид и концлагеря, промывание мозгов, систему государственной безопасности и паноптический надзор над целыми народами. В этом столетии было «произведено» больше жертв, больше погибших солдат, больше замученных граждан, убитых штатских и изгнанных нацменьшинств, больше подвергшихся пыткам, истерзанных, заморенных голодом и холодом, больше политзаключенных и беженцев, чем до сих пор можно было даже вообразить» [7, 217]. Это не могло не привести к колоссальному росту нищеты и социальной нестабильности при растущей диспропорции в доходах населения, что в целом способствовало формированию ситуации «общественной дезинтеграции» [см.: 7, 224].

Эти тенденции общественного развития способствовали тому, что население земного шара уже давно сплотилось, по словам философа, в «недобровольное общество риска». Институционализация же данного процесса, в идеале ведущего к согласованию интересов людей в мировом масштабе, возможна не в организационной форме «мирового государства», совершенно нежелательного, как замечает Хабермас, а на пути учета «самостоятельности, своеволия и своеобразия государств» [см.: 7, 232]. Путь, реализующий эту тенденцию, проходит через институциональные инновации в обществах, возможность которых обеспечивается «реформированной ценностной ориентацией» населения. Отсюда «*первыми* адресатами такого «проекта» станут, – как отмечает философ, – не правительства, а социальные движения и неправительственные организации, т.е. активные члены гражданского общества, выходящего за пределы национальных границ» [7, 232-233].

Доминирование такой тенденции заставит утвердиться в общественном развитии именно политическое понимание нации, которое в современных обществах конкретно конкурирует с этническим её толкованием. По этому острейшему вопросу современности, приведшему во многих постсоциалистических странах к гражданским конфликтам и войнам, Ю. Хабермас пишет: «У нации два лица. В то время как нация граждан государства (продукт волевого стремления) является источником демократической легитимации, нация соотечественников (продукт природы) обеспечивает социальную интеграцию. Граждане своими собственными силами конституируют политическую ассоциацию свободных и равных, тогда как соотечественники уже обнаруживают себя в некоей общности, сформированной за счет общих языка и истории» [9, 211]. Таким образом, в

«понятийную структуру национального государства» не может не проникать напряженность между «универсализмом эгалитарной правовой общности и партикуляризмом общности исторической судьбы. Указанная амбивалентность остаётся безопасной до тех пор, пока космополитическое понимание нации граждан сохраняет превосходство над этноцентрическим толкованием нации, которая беспрестанно пребывает в состоянии скрытой войны» [там же]. От решения данной проблемы зависит, по убеждению философа, судьба демократического правового государства, возможного лишь при «ненатуралистическом понятии нации». В этой ситуации на первый план выходит «республиканская идея», способная обеспечить социальную интеграцию формы жизни и возможность мирного, солидарного сотрудничества человечества.

Следует отметить, что такая «политизация» философского знания в немецкой традиции не является случайной, а отражает позицию, если не «философскую веру», современных мыслителей. Причиной этого является не столь востребованность философии со стороны политической сферы, сколь метафизическое самосознание связи философии как рационального мышления со сферой принятия практических (политических, этических, правовых) решений. Рождается, таким образом понятая *практическая* философия как этика, философия права, философия политики. Отсюда неслучайно Ю.Хабермас видит решающий вопрос современности в том, а «сможет ли в гражданских обществах и у политической общественности ... сложиться самосознание необходимости космополитической солидарности» [7, 231] как принципа сотрудничества, сориентированного на учёт взаимных интересов. Учитывая, таким образом, практическое основание философии, Ю.Хабермас развивает свою теорию коммуникации в направлении «публичного употребления разума», т.е., его использования в прикладном политическом смысле.

Ситуация цивилизационного кризиса. Этот аспект современного положения человека в мире столь многочисленно представлен, что невозможно воспроизвести даже часть имеющихся концептуальных подходов и разработок. В этом плане мне хотелось бы обратить внимание на поздние размышления О. Шпенглера, касающиеся положения в Европе 30-40-х гг. Общество воспринималось мыслителем предельно трагично: «Имеет ли сегодня хоть один человек белой расы представление о том, что происходит вокруг на планете? – писал он. О размере опасности, которая нависла над всеми белыми народами и угрожает им? Я говорю не об образованной или необразованной толпе наших городов, этих читателей газет, этом стаде животных с избирательными правами, где избиратели и избранные уже давно не отличаются друг от друга по уровню. Речь идёт о ведущих слоях белых наций, если таковые ещё не совсем уничтожены, о государственных мужах, если таковые ещё имеются, о настоящих вождях в политике и экономике, в армии и мысли. Смотрит ли кто-нибудь дальше этих лет, дальше своей части света, своей страны, дальше узкого круга своей деятельности?» [10, 17].

Нельзя не заметить, что неподдельная тревога сопровождает не только шпенглеровский анализ современного ему общественного положения («миллионы истреблённых», «умерших с голоду», которые для всего остального мира представлялись лишь «газетной новостью», забытой на следующий день), но и

перспективы развития. Состояние потери реальности провоцирует пассивность, индифферентность, в связи с которыми мыслитель весьма точно отмечает, что «пугаются только угроз; с совершившимися фактами смиряются быстро. Погибает ли отдельный человек или народ, их место будет занято» [10, 77]. Причиной создавшего положения философ считает искривление ценностного мира, отсутствие благородства и утверждение *подлости* как «нормы» оценки чего бы то ни было. Происходящее порождается всё той же доминирующей над всеми в обществе массой: «Низменное мышление и интуиция этого дна использует лишенную корней, не доверяющую своим инстинктам массу больших городов для достижения своих собственных целей и наслаждения мстостью и разрушением» [10, 91].

В массовизации общества всё (государство, гражданское общество, искусство, наука, духовная культура) теряет смысл, трансформируясь в превращённые свои формы. В наших условиях становления демократии и активной риторики на эту тему, размышления О. Шпенглера звучат зловеще, но, возможно, «тёмные» стороны уже когда-то происходящего, пережитого европейского прошлого заставят задуматься уже наших современников о некоторых негативных нынешних общественных тенденциях. «Все «права народа», – горько и жёстко замечает мыслитель, – ... всегда предоставляются тем, кто вовсе не помышлял требовать их и даже не знает, что с ними делать. Да им и не следует этого знать, так как права предназначались не для «народа», а для сброда, для самозванных «народных представителей», которые теперь образуют радикальную партийную клику, профессионально занимающуюся борьбой против существующей власти, беря под свой контроль массы посредством избирательного права, свободы прессы и террора» [там же].

КРИЗИС – КОНЕЦ ИЛИ «НАЧАЛО»?

Важность осознания проблемы кризисного состояния общества во многих сферах его бытия особенно подчеркивает «ситуация *переходности*» современной эпохи, так как отличительной особенностью любых переходных состояний является возможность взаимоисключающих решений, утверждений, возможность сомнений, альтернативных мировоззренческих подходов, отсутствие «единого» основания деятельности. Отсюда неслучайно человек как тема современного философского дискурса всё больше рассматривается сквозь призму понятия «кризис» – кризис традиционного (классического) мышления, кризис духовности, культуры, кризис морали, кризис либерализма, современной цивилизации и т.д.

В контексте кризиса человеческого бытия мне также хотелось бы отметить несколько проблемных ситуаций, во-первых, ситуацию «архаизации социальных практик». Речь идет, в частности, о значительной доле «мифологемного» мышления применительно к системе общественных отношений. Понятно, что подобного рода мифотворчество вырастает из политической сферы, вернее, её доминирования в современных обществах. Это приводит к подавлению мифологическим мышлением, при котором разум подпадает под чувственность, все другие сферы общественного бытия.

Что может создать подобная мифология? Как и в прошлые эпохи, только ситуацию *конфронтации*, ибо объединять разное, видеть в противостоянии

«третью» правду, правду истинного духовного бытия этот тип мышления не способен. Развитие общественно-политических событий, как и раньше, определяется «баррикадной» логикой по типу: «кто не с нами, тот против нас». Уроки прошлой эпохи, разделяющей людей согласно их «политическому цвету» на носителей «добра» и «зла», увы, оказываются не освоенными. И в новых условиях эти категории вновь проходят *между* людьми, рождая установку, что всякое *другое* и *Другой* – не ценность для меня. В этих условиях весьма важно было бы прислушаться к голосу философии, внять культурной традиции как духовного пути, соединяющего разное, объединённое в границах целостности по принципу дополнительности, согласования, но не противопоставления и противостояния. Что же имеет место в реальности? Культура ориентируется всё больше на несколько обновленные, но, тем не менее, коллективные формы бытия, принципы общности, вне выстраивания своих оснований на началах индивидуальных, личностных.

Проблемную ситуацию, во-вторых, составляет и понимание, казалось бы, устоявшегося при характеристике современной цивилизации понятия «информационного общества». В основе любого общества, на каждом этапе его развития лежит информация (от лат. – сообщение; разъяснение того, что даётся в сообщении), поэтому исходя из концепции И.Ю. Алексеевой, согласно которой общество всегда было «информационным», а менялись лишь его конкретные формы, хотелось бы обратить внимание на главную проблемную ситуацию, связанную с качеством информационного обмена в современном обществе. Никто при этом не пытается опровергать важность для исторических процессов высокого уровня развития средств связи или возрастание роли информации в процессе принятия стратегических, общественно значимых решений. Проблема заключается в другом – почему в современном мире возможно «информационное неравенство», «информационный колониализм», «информационное подавление», некачественное (а то – и сознательно искажённое) содержание информации? Эти проблемные ситуации свидетельствуют по сути об отсутствии условий для диалога и взаимопонимания людей, по-прежнему разделённых цивилизационными условиями. Если же принять во внимание историческую эволюцию, условно говоря, «информационных форм», так или иначе регулирующих систему общественных отношений, начиная от «мифологии» (традиционное общество) к «идеологии» (индустриальное общество) и «технологии» (современное, постиндустриальное, «информационное» общество), то современное общество переживает ныне серьёзнейший этап не демифологизации и деидеологизации общественной мысли, а *ремифологизации*, *реидеологизации*; укрепления тем самым мифологической компоненты мышления и в сохраняющихся ныне «политических идеологиях» и в рождающихся на наших глазах «политических технологиях».

Анализируя указанные постановки вопроса об особенностях «ситуаций человека» и отталкиваясь в своих рассуждениях от понятия «кризис», мне хотелось бы, тем не менее, подчеркнуть его полисемичность, тем самым внести некоторую долю оптимизма в видение антропологических перспектив. Дело в том, что в древнегреческом языке слово «кризис» несёт, помимо смыслов «приговор», «решение», «решающий результат», ещё и *«переход»*, а в китайском – не только

«проблему», «опасность», но и «возможность», что вселяет некоторую веру в перспективу преодоления кризисных обстоятельств человеческого бытия.

«ВОЗВРАЩЕНИЕ К РАЦИОНАЛЬНОСТИ» КАК «НОВАЯ» МЕТОДОЛОГИЯ РЕШЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРОБЛЕМ

Современная эпоха, находясь как бы на перекрестке “между модерном и постмодерном”, характеризуется появлением новых (нетрадиционных) культурных тенденций и практик; состоянием “открытости” современного общества; трансформацией устоявшихся форм рационализма и т.д., требует соединения соответствующих методологических начал. Изменялись смыслы человеческой деятельности. С этой точки зрения современный человек больше реагирует на те способы духовного смыслостроительства, которые оказываются ему ближе в силу изменившегося и изменяющегося положения в мире.

Размышляя над сложными трансформациями человеческого самосознания в современную эпоху, американский социолог Иммануэль Валлерстайн ставит предельно острый для современных обществ вопрос об «исчезающих основаниях рациональности», видя причину этого в общем пессимистическом настрое в отношении модернистского мировоззрения. Несмотря на эту тенденцию, мыслитель уверен, что все действия современного человека должны диктоваться «самодостаточной рациональностью» и призывает задуматься над тем, против чего действительно направлены голоса, требующие освобождения от диктата рациональности. О *какой* рациональности тут может идти речь: не удовлетворяют ли «противников» рациональности конкретные культурные императивы или культура как таковая, традиционная *нормативность* которой в принципе невозможна вне рациональной составляющей? Отсюда возвращение в общество *культуры рациональности* Им. Валлерстайн видит на пути обновления общественности, задача которого – «вернуть понятие сущностной рациональности в центр наших научных дискуссий» [11, 209]. Господствующий же ныне «мистицизм» формальной рациональности, по его мнению, способен утверждать только социальный пессимизм, мировоззрение нигилизма, позицию крайней критики и в целом – неприятие рационализма как ценности.

Размышления над этими весьма сложными процессами постепенно формируют потребность «возврата», «возрождения» мировоззренческих оснований принципиально иного типа отношения человека к бытию. То есть, проблемы глобального порядка, связанные буквально с физическим и духовным выживанием человечества, требуют подключения научно-философских подходов к поиску выхода из кризисных ситуаций, к выбору не нарушающих универсальный порядок жизненных стратегий, путей цивилизационного прогресса. В этих условиях, как никогда, оказывается востребованным *мировоззрение космизма*, ибо безопасность цивилизации требует космизации мышления – мышления, выходящего за рамки узконаправленного восприятия действительности, мышления, направленного на понимание духовного единства мира, мышления, которое оказалось бы способным в условиях глобальных проблем вступить в диалог с миром как таким, со всеми его противоречивыми тенденциями цивилизационного развития, мышления,

прокладывающего путь к новому (коммуникативному) типу философской рациональности.

Отсюда исследование цивилизационных проблем в методологическом аспекте невозможно вне ориентации на постклассический тип рациональности, применяемый к открытым, развивающимся системам. Целесообразность применения данной современной методологии обосновано главной особенностью постклассической методологии, которая, при всем многообразии подходов, заключается в том, что, опираясь прежде всего на процесс экзистенциализации истины и других категорий, начатый С. Кьеркегором и Ф.М. Достоевским, ориентирует на понимание мира сквозь призму человеческого присутствия, делая упор на «как-бытии» – как человек познаёт, как человек поступает, как человек надеется, как верит, переживает и т.д. Всё это вводит философскую антропологию в новый комплекс идей – не только мировоззренческих, гносеологических, но и ценностно-этических, связанных с решением главной проблемы современной культуры – определением путей укоренения нового типа рациональности, культуры диалогического мышления в бытие.

Становление *культуры диалога* вызвано к жизни, прежде всего, современными условиями человеческого бытия, а именно – глобализацией экономики и, соответственно, – рыночных отношений, равно как и связанными с ними глобальными проблемами – экологическими тревогами, предчувствием военной катастрофы и т. д. Глобализация ведет к крайней форме *прагматического* восприятия мира, но одновременно требует, чтобы этика *поступка* ориентировалась на принципы универсалистской этики *ответственности*. Безусловно, как норму действия ответственность предусматривают и традиционные этики (локальные, этнические, корпоративные, религиозные и т. д.), но задача разрешения глобальных проблем требует именно универсалистской этики, определенной гуманитарной универсализации мировоззрения современного профессионала и гражданина. Ситуация переходной эпохи, в которой мы живем, может порождать взаимоисключающие решения, утверждения, сомнения, альтернативные мировоззренческие подходы, – однако в центре размышлений и духовного беспокойства должно быть одно: как объединить разнородное в цивилизационном прогрессе современное человечество, как отыскать возможности консенсусных решений, значимых для всех?

Другое дело – как понимать «универсальное». Достаточно часто эта категория интерпретируется упрощенно, лишь в контексте «модерных» теоретических оснований, то есть как общая (= унифицированная), обязательная для всех и каждого, закономерность. В этом смысле, конечно, уже нельзя оправдать какие-то поиски универсальной «истины-правды» как единственно возможной человеческой позиции для всех и в любых обстоятельствах. Но подобный подход всего лишь одна из возможных интерпретаций смысла данной категории, против которой была, в частности, направлена «постмодернистская» традиция мышления с ее культивированием в процессе развития категорий «децентрализации», «дизинтеграции», «ризомности», «деконструкции» и т. д. Речь идет о принципиально ином понимании универсальности.

Для начала обратим внимание на традиционное для этики понимание данной категории. В этом смысле разве не является целесообразным и связанным с многовековой этической традицией понимание *универсальной* нормативности как требования придерживаться в жизненном мире межлического общения честности, ответственности, терпимости? Разве могут быть отменены как «не универсальные» такие категории нравственного самосознания как порядочность или достоинство? Разве можно воспринимать как неуниверсалистские нормы – требования не давать ложных свидетельств, не относиться к другому как к средству, не действовать несправедливо и т. д.

Если принять во внимание основания различия этиками терминов «этика» и «мораль», первый из которых (еще со времен его аристотелевской интерпретации) тяготеет к идее добра как жизненной позиции, стремления к благой жизни, а второй – связывается со сферой должного, – то станет целиком понятной органическая универсальность морально-этического измерения бытия вообще, сущность которой связана со сферой должного. Так, идея нормы, запрета, предписания, закона как того, что является обязательным и идет от исторически созданной солидарной человеческой коллективности и одновременно выступает определенным *принуждением* внешнего порядка, – может выступать и *обязательством*, которое человек устанавливает для себя сам и добровольно его выполняет.

Можно сказать, что универсальное выступает здесь не как унифицированное и приведенное к единственно возможному всеобщему, а как коммуникативное, рационально обоснованное в дискурсивном общении; как те ценности и ценностные установки, которые имеют *интерсубъективное* значение и составляют социальные основания человеческого бытия. В этом отношении универсализм выступает не как бедная по своему культурно-историческому содержанию абстракция, а как принцип этического знания (в кантовском смысле), т. е. как некоторая деятельностная установка.

Современная универсалистская этика предлагает возможную аргументацию для ответа человечества на вызовы глобализации. Именно на этом аспекте этического знания настаивает современная немецкая традиция практической философии. В частности, К.-О. Апель [12] указывает, что с самого начала истории нравственные нормы были ответами культуры на специфические *вызовы* условий человеческой жизни. Этический универсализм приобретает всё большее значение в современном мире именно под влиянием культурно-географической унификации человечества, которая складывается на основе технологических и рыночных процессов.

Под универсальной этикой, или макроэтикой, здесь понимают, прежде всего, *этику человеческой солидарности*, которая снимает (в метафизическом плане) претензии национальных и международных корпоративных институций и выходит на уровень *диалогового общения* человеческого сообщества. Безусловно, мировые религии и философии всегда были нацелены на универсальную этику человечества, но в их границах ответственность за судьбу человечества не стала основанием для общепринятых (консенсусных) международных решений. Этот новый тип коммуникативной рациональности обосновывает, если можно так выразиться, свою объективность за счет интерсубъективной установки.

Создание социальных институтов прав человека и демократии, которые связаны с утверждением ценностей индивидуальной свободы, автономной воли, социальной справедливости, культуры толерантности, прав на жизнь, свободу слова, совести, права выбора и т.д. связано с глобальным распространением этих идей как форм прежде всего правового предостережения возможности всякой дискриминации. Это способствует, безусловно, определённому развитию универсалистских ценностных основ, вне которых процесс взаимопонимания и толерантного «приближения» друг к другу людей, культур, обществ, частей мира и т.д. представляется достаточно сложным. Данные европейские установки, по оценкам многих интеллектуалов, составляют «гражданскую религию» современности, вне которой уже не оказывается возможным прогрессивное гуманистическое развитие мира. Вот почему приближение к этим ценностным приоритетам через укоренение их в конкретных обществах расценивается как задача, над которой стоит работать современному человечеству.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 548-555.
2. Сидорина Т.Ю. Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей. – М.: ГУ ВШГ, 2001. – 182 с.
3. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. – М.: «Правда», 1990. – С. 111-180.
4. Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / Сост. П.В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р.К.Медведевой; Вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. – М.: Республика, 2005. – 368 с. – С. 308-345.
5. Крымський С.Б. Заняти філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАП, 2003. – 240 с.
6. Райх Вильгельм Психология масс и фашизм. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 539 с.
7. Хабермас Юрген. Политические работы /Сост. А.В. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скурагова. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.
8. Хоркхаймер Макс. Адорно Теодор В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. – 310 с.
9. Хабермас Юрген. Вовлечение Другого. Очерки политической теории /Пер. с нем. Ю.С. Медведева. Под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: «Наука», 2001. – 417 с.
10. Шпенглер Освальд. Годы решений /Пер. с нем. В.В. Афанасьева; Общая редакция А.В. Михайловского. – М.: СКИМЕНЪ, 2006. – 240 с.
11. Валлерстайн Им. Конец знакомого мира: Социология XXI века /Пер. с англ. под ред. В.И. Ипоземцева. – М.: Логос, 2004. – 368 с.
12. Apfel K.-O. The Challenge of Globalization and needed response of a universal ethics // Apfel K.-O. Вибрані статті. – К.: УФФ, 1999. – С.86-100.

Суходуб Т.Д. Цивілізаційні підстави сучасної «антропологічної кризи»: пошук методологічних основ подолання

«Антропологічну кризу» автор пов'язує з особливостями сучасної цивілізації та бачить підстави її подолання у виробі адекватної проблемній ситуації методології, яка б урахувала норми нового типу раціональності.

Ключові слова: антропологічна криза, цивілізація, "культурні світи", діалог як цінність, комунікативний тип раціональності.

Sukhodub T.D. Civilization's grounds of today "anthropological crisis": search of methodological bases of its overcoming

The author connects "anthropological crisis" with features of a modern civilization, seeing the bases

of its overcoming in development of an adequate problem situation of the methodology considering norms of new type of rationality.

Keywords: *anthropological crisis, civilization, "cultural worlds", dialogue as value, communicative type of rationality.*

Поступило в редакцию 11.09.2007