

ЦЕННОСТНЫЙ ОПЫТ

ББК 87.6
УДК 101.1:316

Т.Э. Доценко

ОПЫТ ТИПОЛОГИИ ГУМАНИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Рассматривается проблема связи позитивных социальных ожиданий с апелляцией к новому гуманистическому контенту – гуманизму синтетическому. Идея гуманистического синтеза предстает как структурирующая для современного многовекторного философского дискурса; обобщен опыт типологии гуманистического синтеза, подтверждающий тотальность синтетического начала в современном философствовании; выделены некоторые уровни развертывания идеи гуманистического синтеза.

Ключевые слова:

бытие, гуманизация, индивидуализация, неогуманизм, свобода, сущее, универсализация, философский синтез, цивилизационное развитие, человек, экзистенциальность.

Амплитуда бытования гуманизма именно как «-изма», то есть как спекулятивного философского творчества, обнаруживает, на наш взгляд, определенную закономерность: верхние «точки» воображаемого графика приходятся на время, которое можно назвать «послекризисным», знаменующим собой симптоматическую мировоззренческую рефлексию по поводу социально-политических катаклизмов или же иных, менее экспрессивных, но весьма значимых факторов, существенно нарушающих общественную стабильность. Однако прежде чем обратиться к конкретным примерам, иллюстрирующим данный тезис, сделаем еще одно пояснение, диктуемое логикой статьи. Возникающая на протяжении истории потребность в антропоцентрических приоритетах обнаруживает не только временную, но и, условно говоря, содержательную закономерность. Под последней имеем в виду общую тенденцию связывать позитивные социальные ожидания не с реинкарнацией гуманизма образца *studia humanitatis* (так называемого «чистого», или «классического»), но с апелляцией к новому гуманистическому контенту, к гуманизму, который, полагаем, справедливо можно назвать гуманизмом синтетическим.

Особый вопрос – содержательные «ингредиенты» синтеза, о чем будет подробно сказано далее. Если наше предположение о временных и синтетических константах неогуманизма правомерно (разумеется, в «нео-» по определению отразятся характерные черты той или иной эпохи!), мы получаем возможность прогнозирования дальнейшей гуманистической мировоззренческой динамики. Но прежде, чем воспользоваться данной возможностью, для нее необходимо обеспечить методологическое основание, каковым может стать не претендующий на исчерпывающую полноту, но, на наш взгляд, достаточно убедительный социофилософский эскиз исторического бытования гуманизма в аспекте его временных и содержательно-синтетических закономерностей.

Собственно новая возможность гуманизма становится предметом философской рефлексии в 30–40-е годы XX в. Так, Бердяев и Фромм, Сартр и Хайдеггер (чуть ранее – М. Шелер, несколько позже – К. Поппер), анализируя духовное состояние послевоенного человека капиталистического мира (какое время берется в качестве исходного – период после Первой или же после Второй мировых войн, в данном случае не так уж и важно, ибо и в том, и в другом случае человек обречен на чувство

одинокости, страха перед реальностью, некоммуникабельности), признают объективную потребность в восстановлении гуманистической картины действительности, однако по-разному подходят к проблеме гуманистического синтеза. В этом плане весьма показательны сравнение известных работ Н.А. Бердяева и Э. Фромма [см.: 1; 10], написанных с интервалом в несколько лет.

В позициях исследователей немало общего. В частности, как Бердяев, так и Фромм определяют характерным маркером «стиля» времени отрицание человека. Подчиненный темпоритму капиталистической реальности человек, утверждает Фромм, «...может вести любую деятельность, но чувство независимости и собственной значимости уже потеряно навсегда и безвозвратно» [10, с. 169]. Бердяев высказывается более экспрессивно: «Капитализм есть прежде всего антиперсонализм, власть анонимности над человеческим существованием, он обращается с человеком, как с товаром. <...> Но и без великой войны (Н.А. Бердяев имеет в виду Первую мировую войну – Т.Д.) буржуазно-капиталистический мир был отрицанием всякого братства, общности, соединенности людей. Человек человеку волк. Жизнь в капиталистическом мире – волчья жизнь» [1, с. 485]. Едины философы и в понимании кризиса («декаданса», по Бердяеву) свободы, которая «перестает вдохновлять» [1, с. 496]. Послевоенный человек существует в состоянии бегства от свободы: «...не в силах удержать себя, защитить свою ценность, найти внутреннюю точку опоры, ...он хватается, как за якорь спасения, за коллективы, коллективы коммунистические или национально-расовые, за государство как земной абсолютом, за организацию и технику мысли» [1, с. 485]. Э. Фромм, констатируя диспропорцию между индивидуальным потенциалом личности и ограниченными возможностями для его позитивной реализации, приходит к выводу, что «...в Европе люди стали панически избавляться от свободы, опутывая себя новыми узами или прибегая к позиции полного безразличия и равнодушия» [10, с. 57]. И Бердяев – в свойственном ему художественно-эмоциональном стиле, и Фромм – более сдержанно, ставят, в общем-то, одинаковую оценку гуманизму, как последний осмыслился в преддверии Второй мировой войны: гуманизм, не способный защитить человека и высокие духовные ценности, продемонстрировал, что про-

цесс гуманизации в действительности оказался «поверхностным» и нуждается если не в «преодолении» (Н. Бердяев), то уж безусловно в переосмыслении (Э. Фромм).

Однако подробный анализ идейной близости Н. Бердяева и Э. Фромма – безусловно, значительная, но все же специальная тема. В логике же данной статьи актуально остановиться на путях преодоления кризиса гуманистической идеи. Однако до того, как указать на различие представлений Бердяева и Фромма по поводу содержания гуманистического синтеза, подчеркнем, что рассматриваемые работы названных философов (равно как и труды Сартра, Хайдеггера, Поппера, к которым обратимся далее) подтверждают сформулированную выше закономерность, которую мы пытаемся обосновать: 1) стимулом к акцентуации темы гуманизма непременно становится некий социально-политический катаклизм (например, война или экономический кризис), обуславливающий обострение многочисленных противоречий общественной жизни; 2) неогуманизм предстает в различных вариациях, но в любом случае – в виде синтетического мировоззренческого феномена. Философские прозрения Н.А. Бердяева и Э. Фромма являют различные содержания гуманистического синтеза.

Так, Бердяев говорит о гуманизме как новой христианской духовности, которая «должна вновь гуманизировать человека, общество, культуру, мир» [1, с. 539]. Э. Фромм, напротив, не исключает гармонии социального и индивидуального, видит в социуме не только отношения подавления и подчинения, но и возможность вдохновляющих человека межличностных связей: «К счастью, подчинение – это не единственный существующий способ избавиться от одиночества и чувства беспокорства (а именно так считал Бердяев, для которого единственный выход из данной ситуации – религиозный! – Т.Д.). Другой путь, единственно плодотворный и продуктивный, не вызывающий никаких сложных конфликтов, – это *путь спонтанных связей с людьми и природой*, то есть таких связей, которые соединяют человека с миром, не нанося никакого вреда его индивидуальности. Такие связи в своем наивысшем проявлении являются любовью и плодотворным трудом, питаются соками, исходящими из полноты и силы целостной личности, и поэтому не ограничивают развитие личности, а способствуют этому развитию в полную силу сво-

их возможностей» [10, с. 48–49]. Итак, два варианта преодоления человеком чувства одиночества, потерянности в мире, страха перед свободой: новая христианская духовность (Н. Бердяев) и спонтанные связи с людьми и природой (Э. Фромм). В основе того и другого – гуманистический поиск целостного человека, осуществляющийся, однако, по мировоззренчески разным направлениям, что, как мы полагаем, свидетельствует о принципиальной разновекторности гуманистического синтеза.

Тезис о том, что в философской рефлексии гуманизм обретает характер (воспользуемся термином Дж. Нейсбита) мегатренда именно в посткризисной общественной ситуации, подтверждает активизация после Второй мировой войны общеевропейского движения, которое К. Поппер называет «неогуманизмом». В основе нового «пробуждения духа гуманизма», по Попперу, лежат перенесенные европейским социумом многочисленные бедствия и убеждение, что «только познание человека и его «природы» – его творчества – может излечить болезни нашего времени» [7, с. 622–623]. Как известно, во второй половине 40-х гг. прошлого века стала выходить международная серия книг «*Studia Humanitatis*»; рецензируя одну из работ – книгу Э. Гресси и Т. фон Экскюля «Происхождение и границы моральных и естественных наук», изданную в Берне в 1950 г., – Поппер обращает внимание на гуманистические традиции критицизма и разумности, обретающие особую актуальность в свете трагических военных событий [7, с. 633].

В аспекте послевоенного гуманистического синтеза выделим философские позиции Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера. В 1946 г. в Париже выходит из печати лекция Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм» [8], в которой философ в краткой форме изложил основные идеи своего трактата «Бытие и ничто» (1943), отразившего целостную концепцию человеческого существования, каким оно представлялось Ж.-П. Сартру. В том же году М. Хайдеггер в виде письма французскому философу Жану Бофре высказался по поводу позиции Сартра и сформулировал свой вариант «возвращения» гуманизма [11].

Основным тезисом сартровского нового гуманизма стало положение, что, вопреки религиозному подходу, есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, а именно – бытие человека: «Для экзистенциалиста человек

потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет, человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам» [8, с. 323]. По Сартру, человек сам в ответе за свою судьбу, за содержание и качество собственной жизни, но не только: «Он отвечает за всех людей. <...> То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех» [8, с. 324]. Экзистенциализм, утверждает философ, есть гуманизм, «поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; <...>» [8, с. 344].

Особый, сложный путь возвращения гуманизма видится в философских изысканиях М. Хайдеггера. По Хайдеггеру, термин «гуманизм» утратил всякий смысл, ибо сущность «старого» гуманизма метафизична, иначе говоря – существо человека осмысляется в сущностном плане, но не в контексте «истины бытия» [11, с. 340]. Дефиниция человека как разумного живого существа не ложна, но обусловлена метафизикой, последняя же замыкает мысль в строгости понятий, вместо того, чтобы предоставить ей чистую сферу бытия. Именно метафизичность, «забвение истины Бытия» не устраивает Хайдеггера в экзистенциалистской концепции Сартра, о которой шал речь выше; по мнению философа, данная концепция «не имеет ничего общего» с его, Хайдеггера, пониманием экзистенции [11, с. 327]. Хайдеггер выводит человека за понятийные рамки живого существа среди других живых существ; хайдеггеровский человек экзистенциален, однако *existentia* понимается не в метафизическом смысле как действительность, «экзистенция означает содержательное вступление в истину Бытия» [11, с. 325]. По Хайдеггеру, «человек существует таким образом., что он есть «вот» Бытия, то есть его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, то есть экстатического вступления в истину бытия» [11, с. 324]. Только человеку присуще «стояние в просвете бытия», в этом и есть его экзистенция – «то, в чем существо человека хранит источник своего определения» [11, с. 323].

Если можно так выразиться, человек Хайдеггера – не «сущностный» в метафизическом («рациональном») смысле, но «бытийный» в смысле «вступления в истину бытия». Территория традиционного гуманизма – сущее, для Хайдеггера же всякое

человеческое действие идет от Бытия, которое «шире, чем сущее» [11, с. 329]; существование человека должно осуществиться как со-бытие, экзистирруя, он, человек, должен «беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть» [11, с. 328]. При определении человечности человека у Хайдеггера существенным оказывается не человек, как в традиционном гуманизме, но бытие как экзистическое измерение экзистенции.

При всех своих доводах против традиционного гуманизма Хайдеггер в принципе не возражает, как нам представляется, против самого термина, нуждающегося, однако, в новом содержании, исходящего из того, что «бытие о-существляет человека как экзистирующего, присваивая его самому себе, чтобы он был стражем истины бытия» [11, с. 340].

В каком-то смысле Хайдеггер даже предстает большим гуманистом, нежели сторонники традиционных принципов этого направления: «Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко. Высота человеческого существа коренится уж конечно не в том, что человек становится субстанцией сущего в качестве его «субъекта», чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе «объективности» [11, с. 328]. По сути, критикуя «старый» гуманизм, М. Хайдеггер создает гуманизм новый, гуманизм «в высшем смысле», его понимание человека суть «...гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию» [11, с. 338]. Не углубляясь далее в сложность гуманистического синтеза М. Хайдеггера, отметим, что речь идет об действительно особом, подлинно гуманизме с приставкой «нео-», в котором во главу угла поставлен собственно не человек, а «историческое существо» человека, укорененное в истине бытия.

В настоящее время идея гуманистического синтеза предстает, как представляется, структурирующей для многовекторного философского дискурса. Выделим некоторые уровни развертывания идеи гуманистического синтеза.

Планетарно-цивилизационный (С.П. Капица, Г.В. Осипов, Б.Ф. Славин и др.). Содержание данного уровня определяет констатация взаимосвязанности и взаимозависимости всех проявлений жизнедеятельности современного мира, позволяющая интерпретировать последний как глобальную систему, процесс развития

которой и есть собственно история человечества [2, с. 90]. Идея синтеза в силу своей многоуровневости, интегративной перспективы признается основополагающей для осмысления современного цивилизационного состояния. Обращение к возможностям интеграции обусловлено собственно уникальностью мирового кризиса конца первого десятилетия ХХI века, проявляющейся как в комплексности явления (кризисы экономический, финансовый, экологический, духовно-нравственный, демографический и т.д.), так и неадекватности его применявшимся ранее средствам для разрешения ситуации. А поскольку преодоление кризиса традиционными, ранее апробированными способами не представляется возможным, необходим некий синтетический подход, «переосмысливающий как капиталистический, так и социалистический пути развития» [5, с. 11].

В частности, Б.Ф. Славин рассматривает перспективу социума, в котором «комфортно жилось бы как «сильным», так и «слабым», как способным к творческой самореализации, так и ищущим поддержки от общества и государства. Фактически, речь идет об обществе, где человек, его благо и свободное развитие стали бы альфой и омегой всех общественных начинаний и преобразований» [9, с. 32].

Геополитический (Н.Н. Моисеев, С.М. Рогов и др.). Именно в логике синтеза следует, мы полагаем, интерпретировать известную идею о геополитической сущности России как «моста» между двумя океанами, «двумя центрами экономической силы» [4, с. 61]. По Н.Н. Моисееву, Россия – не Европа и тем более не Азия в ее традиционном понимании, промыслом истории «мы получили “мост” между двумя цивилизациями, и у нас есть возможность черпать то лучшее, что есть на обоих берегах» [4, с. 61]. Экономические, культурные, политические и прочие выгоды такого «синтетического» местоположения – то особая тема, в данном случае мы лишь констатируем особенность подхода к осмыслению места, роли и назначения государства.

Ментальный уровень синтеза (В.В. Мартыненко, Г.В. Осипов, А.И. Рёдель и др.). Если, как утверждают некоторые ученые, в советское время произошла деиндивидуализация личности (см. [6, с. 175]), то затем вектор общественного развития кардинально изменился: «Российское самосознание, вопреки сложившемуся в течение веков евроазиатскому менталитету, было

заменено самосознанием центрально-европейским; один процесс деиндивидуализации личности сменился другим процессом – реиндивидуализации личности» [6, с. 193].

Духовно-деятельностный уровень синтеза – так мы предлагаем определить тенденцию взаимопроникновения труда и образования (Д. Белл, З. Бауман, У. Бек, Н.В. Говорова, М.Н. Макарова, К. Поланьи, Н.А. Полякова, В.А. Супрун и др.). Смысл данного вида целостности в следующем. Следствием возрастания ценности знания в информационном обществе является изменение характера трудового процесса, неотъемлемой частью которого становится информация. Высокую подвижность обретает структура труда, специалист уже не рассчитывает на долговременное рабочее место, а потому готов расширять свои общие компетенции, чтобы в нужный момент сменить род занятий. Перспективы работника на рынке определяются величиной «набора» его знаний, которые данный специалист должен тем или иным образом позиционировать. Современный труд, таким образом, предстает непрерывным

оперированием знаниями. В процессе деятельности человек постоянно обновляет свои знания, тут же отдаваемые запросам производства. Поэтому и делается вывод, что «категории “труд” и “образование” начинают терять самостоятельное значение и проникать друг в друга» [3, с. 15].

Современные сложные технологии вынуждают работника постоянно осваивать информационные инновации, непрерывно «образовываться», отчего труд обретает «обучающий» характер, а само же обучение органично сливается с процессом труда. Действительность, требующая творчества, инициативы и мобильности, предоставляет тем самым стимулы и условия для всестороннего раскрытия человеческого потенциала, что, несомненно, следует отнести к достоинствам постиндустриальной цивилизации.

Предпринятый нами опыт типологии гуманистического синтеза не претендует, разумеется, на исчерпывающую полноту (в рамках статьи этого и не требуется!), однако вполне приемлем для подтверждения тотальности синтетического начала в современном социальном философствовании.

Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи / Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – С. 479–540.
2. Капица С.П. Динамика роста населения Земли и демографическое положение России / Глобальный кризис западной цивилизации и Россия / Отв. ред. Г.В. Осипов. / Изд. 2-е, доп. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 89–133.
3. Макарова М.Н. Труд в обществе знаний. Образование под вопросом: Стратегии воспроизводства образовательного потенциала в современном обществе. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 168 с.
4. Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы (эколого-политологический анализ) / Глобальный кризис западной цивилизации и Россия / Отв. ред. Г.В. Осипов / Изд. 2-е, доп. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 16–88.
5. Осипов Г.В. Семь ударов по планете и России / Глобальный кризис западной цивилизации и Россия / Отв. ред. Г.В. Осипов / Изд. 2-е, доп. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 4–15.
6. Осипов Г.В., Мартыненко В.В., Рёдель А.И. Социально-политические императивы реформ / Глобальный кризис западной цивилизации и Россия / Отв. ред. Г.В. Осипов / Изд. 2-е, доп. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – С. 175–247.
7. Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / Пер. с англ. – М.: Издательство АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 638 с.
8. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. А.А. Санина / Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева / Пер. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
9. Славин Б.Ф. В поисках идеологии и новой модели развития / Стратегия России: общество знаний или новое средневековье? / Материалы конференции 3–4 апреля 2008 г.; Москва, Росс. гос. б-ка / Под общ. ред. А.В. Бузгалина, А.И. Колганова. – М.: ЛЕНАНД, 2008. – С. 26–32.
10. Фромм Э. Бегство от свободы. – Мн.: Харвест, 2003. – 384 с.
11. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В. Библикина / Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314–356.