

7. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И Сочинения в шести томах. – Т. 4. – Ч.1. – М.: Мысль, 1965. – С.219–311.
8. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 5 – М., Мысль, 1966.
9. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. – Ч.1. Метафизические начала учения о праве // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т.4. – Ч.2. – М., Мысль, 1965
10. Кант И. К вечному миру / Кант И. Сочинения в шести томах. – Т.6. – М.: Мысль, 1966.
11. Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс–Традиция, 2005.

Седенко Б.В.

КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДИАЛОГИЧЕСКИХ ПРАКТИК Л.ФЕЙЕРБАХА И М.БУБЕРА

Обращение к теме диалога культур не является случайным, а вызвано констатацией печального, на наш взгляд, факта, указывающего на то, что перед мировым сообществом по-прежнему стоят как минимум две проблемы, затрудняющие контакты, взаимодействие и содружество:

- 1) недостаточное понимание человеком мировоззрения, ценностей, традиций иной культуры;
- 2) восприятие своей собственной культуры как претендующей на господство над другими путем фундирования своих обычаев, ориентиров, святынь. В связи с вышеизложенным искусственно создается стандартное положение, ведущее к устойчивой конфронтации.

Действительно, в последнее время тема диалога приобрела вполне определенную политическую окраску, когда, наоборот, рекомендуется глубокое конструктивное философское и культурологическое рассмотрение этого сложного вопроса: необходимы постоянные доказательства принципа дополнительности, уравновешивающего различия и сохраняющего неповторимость, многообразие каждой культуры, ибо осознание важности собственной – происходит только в познании чужой, но не чуждой нам.

В свете аксиологического подхода к истолкованию понятия “культура”, при постулировании тезиса о финальной значимости диалога, обусловленной иерархией высших ценностей (добра, истины, красоты, надежды, веры и т. д.), присущих любой культуре, закономерным видится обращение к творческому наследию философов, стоявших у истоков существующей проблемы.

Целью статьи является исследование истоков современного понимания диалога культур в общепринятых философских концепциях. Задачей – поиск оснований в немецкой классической философии (Л. Фейербах) и экзистенциальном подходе (М. Бубер).

Метод познания явлений действительности, выработанный Л. Фейербахом, несомненно, приобрел новое звучание в русле современных исследований роли коммуникаций как формы социокультурной жизнедеятельности, а также в более узком направлении – в сфере эпистемологии. Представляется весьма затруднительным получение наиболее полной картины действительности, без акцента на взаимосвязь нравственного, эстетического, мотивационно-смыслового, коммуникативного спектров бытия человека. Немецкий мыслитель не только смог преодолеть гегелевскую абсолютизацию непрерывности историко-философского процесса, но и избежать другой крайности, например: культурно-исторического плюрализма О. Шпенглера, возводящего в безусловность прерывность единого процесса развития культур путем истолкования его как смены совершенно несопоставимых и несоизмеримых эпох.

Убежденность Л. Фейербаха в глубинном единстве различных философских взглядов и культур зиждется на обнаружении диалогической природы истины и постоянном открытии новых ценностей, изменяющих картину мира на каждой последующей ступени развития, чье появление и жизнь напрямую зависит от диалога, “ведущегося” различными культурами. В качестве исходного пункта и конечной цели своей философии мыслитель поставил телесно определенное, но не экранированное человека, находящего свой центр вне себя, среди других людей и объектов. Данное обстоятельство повлияло на содержание и на решение важных философских проблем. Определяя элементы, свойственные человеческой сущности (а именно: единство человека с природой, духовную деятельность, включающую мышление, волю, чувства), он рассматривает в качестве субъекта своей философии систему Я и Ты, внутри которой только и возможно существование человека как человека: “Только там, где я из я превращаюсь в ты, только там, где я нечто страдательное, возникает представление активности, вне меня находящейся, только там дано нечто объективное. Только чувственные существа воздействуют друг на друга. Я есть я для самого себя, и одновременно Я – ты для другого” [2, с. 183].

В понимании Л. Фейербаха общество – это не внешне произвольно соединенный конгломерат, а сумма замкнутых самих на себя ячеек Я и Ты, чей переход от стремления к осуществлению нравственного долга реализуется в солидарности, в общении на основе самой сокровенной силы действующей в человеке – чувства любви: “Любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще. Существует только то, наличие чего доставляет тебе радость, отсутствие чего доставляет тебе скорбь” [2, с. 185].

Философ говорит о любви как о самоценности: любовь сама по себе цель, начало и конец самой себя. Подлинно человеческим базисом интенции человека к справедливости и равенству, учитывая вышесказанное, признается любовь как внеисторический эталон. Становится заметным то, что она тесно связана с этическими представлениями, абсолютизирует отношения между людьми, основанные на взаимности: дружбе, сострадании, самопожертвовании. Автор данной концепции полагал, что теория человеческой любви вполне самодостаточна для определения путей совершенствования человека.

Наряду с положительными моментами в философии мыслителя, включая важное открытие принципов ко-

ординации и сосуществования, вполне применимых в формате современных тенденций мультикультурализма, можно выделить и менее позитивные стороны его теории. Осуществляя критику, в частности – объединяющего фактора любви, Ф.Энгельс скептически отметил: “Она скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно поэтому неприменима нигде и никогда” [3, с. 34]. С необходимостью отметим, что:

1) Любовь у Л. Фейербаха обладает слишком чувственным характером, связанным более с биологическими, нежели с высшими духовными ценностями отдельного человека, правда, она полагает необходимость удовлетворения аналогичной направленности к счастью других людей.

2) Чувственность абсолютизируется только в разрешении некоторых философских проблем, что и было продемонстрировано в его работах. Можно также учесть следующий момент: чувственность связывает людей непосредственно; в этом ее важность (для коммуникативного акта, диалогических отношений) и видимая ограниченность.

3) Лаконичность и небольшой объем работы “Основные положения философии будущего”, давшей развитие направлению философии диалога, затрудняет, по нашему мнению, истолкование и анализ некоторых параграфов.

Вместе с тем плодотворные идеи, выдвинутые Л. Фейербахом, раскрылись в позитивном содержании учений современных мыслителей XX века: в категории “взгляд” Ж.-П. Сартра, в работах Х. Ортега-и-Гассета, реминисценциях в философской антропологии М. Шелера. Особый интерес представляют искания немецкого философа в мистическом экзистенциализме М. Бубера.

Мартин Бубер является автором наиболее оригинальной концепции в философии диалога. Соединив, с одной стороны, атеистические воззрения Л. Фейербаха и религиозные идеи С. Кьеркегора – с другой, он сумел найти срединный путь между крайними позициями, существенно дополнив и переработав их. Ориентируясь также на результаты исследований западноевропейских философов – “пионеров” в разработке теории диалога (И. Фихте, немецких романтиков Ф. Шеллинга, Ф. Гельдерлина, на труды по философии языка В. Гумбольта), М. Бубер синтезировал их философские системы с традиционными хасидистскими представлениями, которым присущи повышенная экзатичность и пантеизм, близкими к размышлениям Ф. Розенцвейга и других еврейских мыслителей. Диалог, его природа, продолжительность, действие стали главной темой его философских исканий на протяжении всей жизни [4, с.77–97].

Чрезвычайная трудность истолкования ассоциаций, запутанность, а порой и явные противоречия связаны, по-видимому, не только со сложностью поставленной задачи, но и с постоянным поиском доказательств, глубинным осмыслением диалогической ситуации, в которой постоянно пребывает человек и все окружающее. В сфере истолкования философских замыслов М. Бубера наблюдается “вечная” тенденция к упрощению смысла его работ, а следовательно, уменьшается значение и важность полученных результатов. Тем не менее, актуальность в высокой степени гуманистических трудов “Я и Ты” (1923) и “Диалог” (1930) сохраняется. Они находятся в центре, в том числе и нашего исследования, посвященного определению роли и места системы ценностей в диалоге культур.

В опоре на положение Л. Фейербаха: “Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты” [2, с. 203], М. Бубер начинает формирование собственной концепции, с присущим ему пониманием системы отношений между Я и Ты. Сам философ не отрицает значительного влияния предшественника [1, с. 236], но “корректирует” его взгляды сообразно своим наблюдениям и мироощущению.

Принципиальным для рассуждений М. Бубера является размежевание соотношений между субъектом и объектом. Он выводит дихотомию связей “Я – Оно”, характеризующую определенной преемственностью, причинностью, прогнозируемостью, материальностью, развитием в пространстве и времени, соподчиненностью и другими параметрами, и “Я – Ты” – гибкую, латентную, всеобъемлющую, следующую принципу равенства, реализующую смысловые ценности, важные для со-участствующих в ней. В мире отношения, целью которого является взаимность, можно выделить три сферы: жизнь с природой, жизнь с людьми, жизнь с духовными сущностями. Последняя отсутствует у Л. Фейербаха вследствие убеждения, что “...человек в общении с человеком, единство Я и Ты есть бог” [2, с. 203]. Иными словами, происходит замена сакрального на простые человеческие отношения. У М. Бубера же религиозное чувство, встреча, общение, взаимодействие человеческого Я с трансцендентным Ты является приоритетным. Философ апеллирует к понятиям любовь (“Любовь есть охватывающее весь мир воздействие. Для того, кто пребывает в любви и созерцает в ней, люди освобождаются от вовлеченности в сутолоку повседневности” [1, с.33]), свобода (“Я и Ты свободно предостоят друг другу во взаимодействии, которое не вовлечено в причинность и не окрашено ею, здесь человеку дается ручательство его свободы, свободы человеческого существа как такового” [1, с. 60]), жизнь (“ Всякая действительная жизнь есть встреча” [1, с. 31]), которые представляют очевидную важность в понимании сути диалога. Более того, отсутствие одного – делает его ущербным или невозможным. Однако М. Бубер категорически отрицает необходимость обращения к миру ценностей, не способных стать адекватной заменой “Настоящего”, понимаемого им как божественное присутствие и открытие. Такой мир отношения, в понимании автора, не имеет четко определенного алгоритма действий, незрим, изменчив и не обладает той непосредственной легкостью, с которой человек может манипулировать материальными объектами.

По мнению философа, основой возможного диалога является направленность внутреннего действия. С этой позиции он формулирует три вида отношений: “подлинный”, “технический”, “замаскированный” диалоги.

“Технический” диалог появляется в виде вынужденной необходимости взаимопонимания в возникшей критической ситуации, чреватой конфликтными действиями. “Замаскированный” диалог, по сути – “разыгрываемый”, обладает следующими опциями: диктат, подчинение, репрессивные методы, монологическое навя-

зывание своих целей и потребностей. “Подлинный” диалог отвечает требованиям живого взаимоотношения двух участников, сохранения собственной неповторимой сущности, принятия и понимания ценностей и святынь другого. Границами данного диалога являются границы проникновения.

Большое внимание М. Бубер уделяет акту любви, но понимает его несколько в ином ключе, делая существенные поправки на его специфичность, справедливо подчеркивая их нетождественность. Безусловно, любовь и диалог тесно связаны между собой, но слишком интимный характер одной из высших этических ценностей следует “оттенить” более нейтральной – приязнью. Диалог культур не может иметь начала, если не будет существовать симпатии между его участниками. В противном случае – это будет либо “технический” диалог либо монолог.

Становится ограничиваемой и чувственность, имевшая решающее значение у Л. Фейербаха, хотя особая эмоциональность, на наш взгляд, у М. Бубера по-прежнему сохраняется: “Чувства лишь сопровождают факт отношения, которое осуществляется не в душе, но между Я и Ты. Каким бы существенным ни считали чувство, оно остается подчиненным внутренней динамике души, где одно постоянно опережает, превосходит и отменяет другое; чувство, в отличие от отношения, имеет некую градацию” [1, с. 81].

В своей сущности отношение Я – Ты легко обратимо в Я – Оно и состоит в непосредственной связи благодаря периодам “балансирования” актуальности и латентности. Трагичность ситуации такова, что каждое живое Ты для нас может потерять свою полноту и очарование, обратиться в обыкновенную вещь, используемую по собственному усмотрению. Единственное Ты, которое избегает такой печальной участи, вследствие исключительности – это бог.

Закономерность подобной метаморфозы актуальна и в сфере культуры. Он считал, что данный процесс непосредственно связан с решающим, поворотным событием-встречей: “...на ответе, обращенном к Ты, который прозвучал некогда у ее истока, на сущностном акте духа” [4, с. 62]. Это своеобразный стержень, определяющий порядок всей человеческой деятельности между природой, людьми, богом. Угасание культуры влечет за собой изменение мира Ты в мир Оно и сокрушительную замену всех свойств, существовавших до того. Происходит потеря отношений, которые постоянно должны быть подвержены обновлениям. Лишь новое событие-встреча, способность Я ответить обращенному к нему Ты может разорвать скованность и автоматизм культурных форм и установок: “... в воздействии этого сущностного акта одна культура может смениться другой, которая предана лучу центрального сущностного акта, но может обновиться в себе самой” [1, с. 63].

В целом философ не был согласен с идеей О. Шпенглера о герметичности культур, существовании нерушимых жизненных фаз, тождественности в процессе развития, дискретности и четко повторяющемся “размыкании” на последней стадии (цивилизации). У М. Бубера отсутствует разделение терминов “культура” и “цивилизация”, даже понятие “духовная жизнь” трактуется весьма специфически и относится скорее к отношению Я – Оно с атрибутивными качествами накопления, использования, совершенствования, препятствующими истинному взаимодействию, где основой является “жизнь в духе”. Мыслитель опровергает непроницаемость границ утверждением преемственности соприкасающихся форм: “Культуры, находящиеся под влиянием других, в определенную эпоху, заимствуют их мир Оно, усваивая у современной им культуры, иногда посредством обращения к культуре прошлого. Культуры расширяют свой мир Оно не только благодаря своему опыту, но также впитывая посторонние влияния” [1, с. 49]. Таким образом, “старт” новой культуры всегда начинается с более широкого диапазона знаний и умений, с диалогических отношений, а не упрощенного присвоения. При этом формируется “сердцевина” культурной системы со стабильной совокупностью осознанных ориентаций, иерархией ценностей, от которых зависит ее существование и развитие.

Значение работ М. Бубера многомерно. Его усилиями был сделан первый шаг в описании, структуризации, оценке важности акта диалога в пространстве культуры, дано начало разработке понятия “интеркультура”, определяемое как некое смысловое пространство для познания неаутентичного нам, лежащего между двумя различными полюсами, исходя из собственных представлений, ценностей, традиций, обычаев и т. д. С очевидностью отметим необходимость гармоничного развития личности в системе отношений “я – культура”, предполагающего снятие изолированности, наличие гибкого, подвижного, гуманного сознания, принимающего установки иного порядка.

К дискуссионным аспектам можно отнести иррационализм, мистицизм (однако, с нашей точки зрения, ощущение полноты бытия, постоянное присутствие божественного, сравнимы с позднейшим “не-алиби в бытии” М. М. Бахтина), а также представления о стихийности возникновения диалога как реакции на некое озарение и спонтанность дальнейшего развития.

Роль Л. Фейербаха и М. Бубера в становлении нового направления в культурологии, безусловно, велика: ими даны основные дефиниции, отструктурирован ряд проблематичных вопросов, ждущих своего разрешения, например: обусловленность диалога ценностной ориентацией. Уже на предварительном этапе была нотирована важность проявления любви-приязни, свободы, жизни, то есть основных экзистенциальных ценностей человека для возникновения ситуации, проявляющей диалог культур. Значителен и тот факт, что эти ценности являются общечеловеческими, нивелирующими личные, национальные, религиозные разногласия и эгоистические побуждения. Поэтому диалог можно рассматривать как коммуникативный акт, взаимодействие двух участников с различными ценностными позициями, в котором происходит их актуализация, своеобразный “узел роста”, расширение горизонта с сохранением своей специфичности, уникальности, неповторимости – посредством принципов координирования и сосуществования.

Таким образом, с нашей точки зрения, оптимальными и адекватными можно считать исходные положения теории диалога культур:

- 1) Преодоление монологичности самой специфики понятия “культура”;

- 2) Установление в качестве исходного определения феноменов культуры их совершенной незамкнутости.
- 3) Признание диалогичности категорий культуры, введенных А. Я. Гуревичем и отражающих специфику существующей системы ценностей в качестве основания, которое позволяет, по М. Шелеру, “вслушаться” в образ той или иной культуры.

Источники и литература

1. Wehr G. Martin Buber: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.– Hamburg: Rowohlt, 1992. – 154 S.
2. Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.
3. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – Т.1.– М.: Госполитиздат, 1955. – 676 с.
4. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М.: Политиздат, 1979. – 71 с.

Трофимов А.А.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ПОНЯТИЯ «ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ» (В. ЛЕНИН, А. ГРАМШИ, К. МАНГЕЙМ)

К пониманию сущности социальной группы, именуемой интеллигенция. Существует множество различных подходов. Как правило, различие в подходах обусловлено идеологической нагруженностью. Мы начнем рассмотрение с марксистского подхода к интересующей нас социальной группе в том виде, в котором он представлен у В. Ленина, поскольку у К. Маркса с Ф. Энгельсом нами не было найдено систематического обращения к теме интеллигенции.

Параграф 1. «Формальное» понимание В. Лениным и А. Грамши интеллигенции как определенной позиции в структуре общественных отношений.

В. Ленин включал в интеллигенцию «... всех образованных людей, представителей свободных профессий вообще, представителей умственного труда (brain worker, как говорят англичане) в отличие от представителей физического труда» [12, т. 10, с. 309]. Позже данное определение интеллигенции воспроизводилось в критике марксизма–ленинизма как единственно верное.

Следует отметить, что взгляды В. Ленина на интеллигенцию выглядели по-разному до революции 1917 года и после. Точка зрения В. Ленина на проблему интеллигенции до революции может быть квалифицирована как относительно научная, тогда как при построении Советского государства его намного больше интересовал только политический контекст.

В. Ленин делил интеллигенцию на пролетарскую, мелкобуржуазную и буржуазную. Считалось, что интеллигенция по своей природе двойственна, она имеет две основные тенденции: революционную, поскольку она часто переходит на позиции угнетенного рабочего класса, и консервативную, поскольку пытается в то же время отстоять свое положение при сложившемся государственном строе.

Как теперь становится очевидно, интеллигенцию как социальную группу марксисты объединяли по двум основным критериям: 1) умственная работа, 2) положение интеллигенции в общественно–экономическом строе. Это понимание восходит к Манифесту Коммунистической партии: «...мысль, что экономическое производство и неизбежно вытекающее из него строение общества любой исторической эпохи образуют основу ее политической и умственной истории...» [4, с. 28].

Итальянский исследователь А. Грамши рассматривал проблему интеллигенции с классово-позиции марксизма. Но его точка зрения несколько отличается от той, которую представлял В. Ленин, поскольку, базируясь на классовом учении марксизма, А. Грамши отталкивается от того положения в итальянском (прежде всего) обществе, которое сложилось в середине XX века.

А. Грамши объединял в понятии интеллигенция всех людей, которые занимаются умственным трудом и по своим функциям «служат “приказчиками” господствующей группы, используемыми для осуществления функций, подчиненных задачам социальной гегемонии и политического управления, а именно: 1) для обеспечения “свободного” согласия широких масс населения с тем направлением социальной жизни, которое дано основной господствующей группой, – согласия, которое “исторически” порождается престижем господствующей группы (и, следовательно, оказываемым ей доверием), обусловленным ее позицией и ее функцией в мире производства; 2) для приведения в действие государственного аппарата принуждения, “легально” укрепляющего дисциплину тех групп, которые не “выражают согласия” ни активно, ни пассивно...» [1, с. 465]. Грамши называл интеллигентами тех людей, которые занимались разработкой идеологических связей в обществе.

Как марксист, А. Грамши, предлагает искать критерий отличия между деятельностью интеллигенции и других социальных образований в «совокупности системы отношений, поскольку интеллигенты (и, следовательно, группы, которые ими представлены) находятся в общем комплексе общественных отношений...» [1, с. 460]. Действительно, характерной особенностью рабочего, пролетария, например, является не то, что он занимается ручным трудом, а то, что он занимается этим трудом в определенных условиях и в определенных общественных отношениях. Этот показатель условия работы в общем комплексе общественных отношений может являться еще и фактором, объединяющим данную группу.

1.2 Проблема содержания взглядов интеллигенции. «Подлинная» («народная», «партийная» или «свободно мыслящая») интеллигенция.

Словами «подлинная» и «не подлинная» интеллигенция пользовались практически все авторы, которые рассматривали данное социальное образование. Как правило, в слово «подлинная» вкладывали тот смысл, что она отвечает нуждам народа или общества. В частности, В. Ленин считал ту интеллигенцию «подлинной», которая симпатизировала партии большевиков или шла вместе с ней к построению коммунизма.