

6. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
7. Настольная книга священнослужителя. – М.: Издание Московской патриархии, 1983. – Т. 4. – 824 с.
8. Сковорода Григорій. Пізнай в собі людину / Під ред. М. Кащуба, В. Войтович. – Львів: Світ, 1995. – 528 с.
9. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
10. Флоренский П.А. Богословские труды. – М.:Сергиев Пасад, 1972. – 299 с.
11. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

**Рыскельдиева Л.Т.**

## **О МЕТОДЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Словосочетание «практическая философия» стало расхожим, сама практическая философия становится популярной. Факт, не требующий оценки, легче подвергать осмыслению. В данном факте можно видеть и желание найти альтернативу так называемому «бесплодному теоретизированию», и стремление встроиться в систему «эффективного менеджмента». Отсюда – работы про «философию бизнесмена» (малого, среднего и крупного бизнеса), про «философию рекламы» и вообще множественные «философии родительного падежа». Приписка их к «ведомству» практической философии, по замыслу авторов, наверное, должна каким-то образом объяснить, оправдать, узаконить и даже обеспечить материально тех, кто занимается философией, а саму философию сделать прикладной. В этом контексте никогда не излишне и всегда актуально обращение к истокам практической философии вкупе с попытками понять её место и роль в философии вообще и современной философии – в частности.

Вопрос о методе практической философии никаким образом не прояснен, так как, судя по всему, никогда не ставился. Более того, проблемы методологии в целом нынче принято считать неактуальными. Однако слово актуальный в сегодняшнем языке все чаще становится синонимом новомодного. Не желая следовать моде и «мейнстриму», современная философия, осознающая себя неоконсервативной, может воспользоваться традиционной постановкой проблемы в целях самопрояснения и самоидентификации.

**Два классических, первых источника для современной практической философии – Аристотель и И. Кант. Следующие соображения, возникающие при чтении данных классических текстов, будут способствовать пониманию смысла практической философии, разяснению её задач и путей их решения.**

*Первое соображение.* Несмотря на то, что Аристотель считается родоначальником практической философии, термин «практическая философия» в его текстах отсутствует. Всей своей системой Стагирит как бы задает топологию философской мысли и, кстати, придает ей «Топику» как умение ориентироваться в заданной области. Сохраняя ключевую для всей традиции идею «мудрости», он показывает, что философия есть стремление, путь к ней, а способ прохождения этого пути есть знание, наука (*epistēmē*). Область знания архитектурна: самая лучшая, «высокая» и мудрая наука – об умозримом, о причинах и началах. Она самая строгая («наиболее строгие те науки, которые больше всего занимаются первыми началами» (Met. I 1, 982 a 25) [1, с. 68], дидактически «насыщенная» («научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи» (там же), совершенная («такова наука о более достойном познания» (Met. I 1, 982 b) и свободная («ибо она одна существует ради самой себя» (Met. I 1, 982 b 25) [1, с. 69].

Говоря об области поступков (*praxis*), Аристотель, с одной стороны, противопоставляет её области созерцательного, теоретического знания (*epistēmē*), утверждая, что, то, что в поступках (*praktikē*) есть добро и зло, в теории есть истина и ложь (EN YI 1, 1139 a 26) [2, с. 173]. В области поступков стремятся не к мудрости, а к рассудительности (*phronēsis*), поэтому Анаксагор и Фалес, в отличие от Перикла, – мудры, но не рассудительны, так как «видно, что своя собственная польза им неведома... знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако, бесполезные...» (EN YI 7, 1141 b 5) [там же, с. 179]. Кроме того, говоря о науке, Аристотель подчеркивает, что «известное нам по науке не может быть и таким и иначе... то, что составляет предмет научного знания (to *epistēton*), существует с необходимостью...» (EN YI 3, 1139 b 20) [2, с.175], тогда как в области поступков все может быть так и иначе (EN YI 4, 1140 a 5) [там же]. С другой стороны, идея блага как цели и включение телеологии в область теоретического знания позволяют Стагириту связать *epistēmē* и *praxis*: «наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной, – та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо...» (Met. I 2, 982 b 5) [1, с. 68].

Другими словами, точное соотношение теоретической области to *epistēton* и практической области ta *prakta*, по Аристотелю, определить сложно. Поэтому и не совсем ясно, нужно ли называть аристотелеву этику теоретической или практической философией. Однако данная трудность перестает иметь особый смысл, когда мы понимаем, что зачин его этики не в идее мудрости и не в идеале мудреца, а в идее должного (to *deon*). Знание блага Стагирит уподобляет мишени, познающего – стрелку: «И словно стрелки, видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного?» (EN I 1, 1094 a 25) [2, с. 55]. В свете этой идеи достижение высшего блага, имеющего «огромное влияние на образ жизни» (там же), становится уделом особой науки, «которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве» (там же). При этом «наука о государстве пользуется другими науками как средствами» (EN I 1, 1094 b 5) [там же]. Это подтверждает и «Большая этика» (оставим в стороне споры об идентификации авторства разных «Этик»): «Итак, этика, по-видимому, входит в политику как её часть и начало (*archē*); и вообще, мне кажется, этот предмет может называться не этикой, а политикой» (MM I 1, 1181b 24) [3, с. 296]. Именно общественная жизнь призвана реализовать цель, установленную теоретически – всеобщее благо.

Идея «должного» в EN может быть понята двояко, и именно эти её два аспекта в философии 20 века при-

нято называть «долженствованием бытия» и «долженствованием действия». Во-первых (EN I 1, 1094 b 5), как должное вообще, как то, что *должно быть*, как то, чего можно достичь в качестве мишени, как то, что можно реализовать, воплотить. В таком значении под должным вполне корректно понимать универсальный телеологический объект, «то, ради чего», благо как метафизическую сущность, усмотренную теоретическим созерцанием. Во-вторых, как то, что *должно делать*, как следует поступать: «Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельным, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно, как следует поступать» (EN II 1, 1103 b 30) [2, с. 79]. Для реконструкции смысла аристотелева “to deon” полезно обратиться к замечательному комментарию переводчика Н. В. Брагинской, которая указывает: «То deon мы переводим как «должное», а не долг, чтобы отличить этику гражданской общины от этики индивида более позднего общества (напр., от Pflicht Канта). То deon – общинная норма: «что следует делать» [4, с.693]. Другими словами идея «должного» Стагириту была вполне ясна, она есть ответ на вопрос о том, **что должен делать каждый, чтобы всё было так, как должно быть**. Можно сказать, что человек, так понимающий идею to deon, живет в традиционном обществе, можно также сказать, что в этой идее отражается полисная упорядоченность античного космоса. Для нас здесь важно то, что силой амбивалентности понимания этой идеи соединяются знания и умения – знание (или видение) этой идеи, знание того, как должно быть, подсказывает знающему, что должно делать, умение судить о том, что должно делать в соответствии с тем, как должно быть, становится рассудительностью (phronēsis). Рассудительность же, вместе с мудростью и сообразительностью, Аристотель называет мыслительной (дианоэтической) добродетелью, «ибо, рассуждая о нраве, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он ровен или благороден» (EN 1103 I 13, а 6) [2, с. 77]. Эта добродетель есть результат знания истины как умение её воплощать, а истина для Стагирита – превыше всего, ради неё можно идти даже на жертвы. В этой связи вспомним, что в оригинале ставшее расхожим и поэтому потерявшее смысл выражение «Платон мне друг, но истина дороже» звучит иначе: «...идеи (ta eidē) ввели близкие [нам] люди (philoí andres). И все-таки, наверное, лучше – во всяком случае, это [наш] долг – ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то, и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше» (EN I 4, 1096a 15) [2, с. 59]. Возьмемся утверждать, что философия (epistēmē) Аристотеля демонстрирует методическое единство в качестве знания, которое, с одной стороны, основано на созерцании первых сущностей, а, с другой стороны, может воплощаться на практике в области поступков, лучший из которых – правильный поступок. Правильность поступка обеспечивается знанием общего правила, оно, по Стагириту, таково: «Итак, поступать согласно верному суждению (kata ton orthon logon) – это общее правило, и мы примем его за основу... (EN II 2, 1103 b 35) [2, с. 80]. Именно в этом смысле его этику как часть или основу политики можно на сегодняшнем языке назвать теоретической наукой, приносящей большую общественную пользу.

*Второе соображение.* Термин «практическая философия» принадлежит И. Канту. Кантианство знает различие между практической и теоретической философией. Практическая философия – это другая, неотделенная философия. Поясним эту мысль.

Каждую из трех кантовских «Критик» можно назвать самостоятельной, целостной философией, так как каждая в своем смысловом ядре содержит особое аристотелево «удивление», с которого и начинается. «Критика чистого разума» в её центральной, самой сложной и, по оценке А. Шопенгауэра, громоздкой части – учении о схематизме чистых рассудочных понятий – содержит указание на то, что способность судить есть удивительный дар природы: «способность суждения есть особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя» [5, с. 218]. В сноске, ссылаясь на известный в его время труд Петра Рамуса (16 в.), где эта способность выделяется в отдельную сферу, Кант утверждает, что «отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства» [там же]. Говоря о механизме применения способности суждения, о процессе образования понятий, он выражается более определенно: «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [5, с. 223].

«Критика практического разума» как результат титанических усилий по выработке формулировки основного, всеобщего морального закона – категорического императива – исходит из того, что каждый разумный индивид принципиально способен понять этот закон и, что более существенно, следовать ему. Эта важная способность покоится на одном, как пишет Кант, «странном чувстве» – оно возбуждается не вещами, благодаря ему моральный закон, по которому определяются мотивы, сам способен стать мотивом, это чувство дает мотив, по которому категорический императив может стать нашей максимой: «Но каким именем лучше всего можно было бы назвать это странное чувство, которое нельзя сравнивать ни с каким патологическим?» [6, с. 401]. Это удивительное чувство Кант называет моральным чувством, оно выражает тот интерес к сфере нравственности, который присущ каждому индивиду, а интерес этот вызван тем обстоятельством, что нравственный закон непостижимым образом имеет для каждого силу, то есть тем, что нравственный закон вообще возможен. Как и почему нас интересует нравственность, как возможно действие закона на свободную волю, понять невозможно: «объяснение, как и почему нас интересует всеобщность максимы как закона, стало быть, нравственность, нам, людям, совершенно не по силам», – пишет он в «Основах метафизики нравственности» [7, с. 307]. Ошибочно полагать, считает Кант, что на это чувство опираются моральные суждения – напротив, это чувство есть результат воздействия морального закона на нас: «в нем нужно видеть, скорее, субъективное действие, оказываемое законом на волю» [7, с.306]. Однако, как возможен сам по себе действующий на нас закон, как может мысль воздействовать на чувства, – этому остается только удивляться: «совершенно невоз-

можно уяснить себе, т.е. а priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия...» [там же].

В «Критике способности суждения», в разделе, посвященном дедукции чистых эстетических суждений, И. Кант, рассуждая об искусстве, говорит о гении как о «прирожденных задатках души, через которые природа дает искусству правила» [8, с. 323]. В душе гения есть некая способность, некий принцип, который способен её оживить, привести душевные силы в движение, причем целесообразное. Этот «оживляющий принцип в душе» Кант называет духом, способностью «изображения эстетических идей» [8, с. 330]. Эстетическая идея – результат деятельности воображения, но такой, который дает «повод много думать», однако без какого-то одного, конкретного результата. Этим эстетическая идея отличается от идеи разума – идеи разума всегда есть понятия, которым никогда нельзя найти адекватный чувственный материал – представление, созерцание. Эстетической идее, которую способен изобразить гений, напротив, нельзя найти адекватное понятие, она есть такое удивительное «представление воображения, которое дает повод много думать, причем, однако, никакая определенная мысль, т.е. никакое понятие, не может быть адекватной ему и, следовательно, никакой язык не в состоянии полностью достигнуть его и сделать его понятным» [там же]. Другими словами, дух действует в душе гения таким образом, что тот способен рождать «неизреченную мысль», образы, которые будоражат наше мышление, однако не дают возможность найти свое понятийное «разрешение» в разуме.

Таким образом, три рода удивления – перед человеческой способностью судить, перед моральным чувством и перед деятельностью гения – дают три вида кантовской философии, каждый из которых обладает относительной автономией. В этом смысле у сферы практической философии есть своя граница: «О крайней границе всякой практической философии» – так называется один из разделов «Основ метафизики нравственности».

Эта граница отделяет практическую философию от теоретической, спекулятивной. Руководящий принцип, обеспечивающий методическое единство теоретической философии – поиск конкретной истины, для которой Кант признает, впрочем, только негативный критерий как отсутствие противоречия. Вопрос положительном и всеобщем критерии истины он уподобляет бессмысленному, а попытки найти на него ответ сравнивает со «смешным зрелищем»: «один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето» [5, с. 159]. Поиск истины в области теории приводит Канта к антиномиям, в области которых он выбирает ничему не противоречащую идею свободы – умопостигаемая идея свободной воли не отменяет чувственного мира, существующего по законам природы.

Критика практического разума, нацеленная на формулировку основного закона нравственности, начинается с метафизической идеи свободы, когда Кант делает вполне удачную попытку расчленения (анализа) этой идеи: «Если, таким образом, предполагают свободу воли, то достаточно расчленив понятие свободы, чтобы отсюда следовала нравственность вместе с её принципом» [7, с. 290]. При этом негативно-теоретическое определение свободы как свободы от чувственности дополняется положительно практическим её определением как способности воли давать закон самой себе. Оба эти определения как результат анализа связываются в единство, (синтезируются) понятием автономии воли, понятием нравственного законодательства: как член умопостигаемого мира я свободен от чувственности и наделен моральностью, как член чувственно воспринимаемого и в то же время умопостигаемого мира я имею обязанности [см. 7, с. 297–298]. Действительность автономии воли наглядно проявляется в «практическом применении обыденного человеческого разума» [7, с.299]: даже самый отъявленный злодей знает разницу между добром и злом, хочет поступать честно, но не может из-за своих склонностей. Власть закона доброй воли негодяй осознает, когда его нарушает, эта власть, исходящая из умопостигаемого мира, для него, как для члена чувственно воспринимаемого мира, есть **моральное должествование**, ответ на вопрос «**что я должен делать?**». Оно, стало быть, и есть то, благодаря чему возможна как бы связь двух принципиально различных миров, благодаря чему возможно единство мыслящего и морального индивида. Результатом этой связи является моральное законодательство.

Действительность свободы реализуется через действенность нравственного закона, свидетельством чему является моральное чувство – именно в этой области находится граница практической философии. Вопрос о том, как действует моральное законодательство, на каком основании свободная воля дает закон, не имеет ответа. Запрос на объяснение того, как возможна свобода, нельзя осуществлять – это означает нельзя, чтобы практическая философия становилась теоретической. В основе практической философии в качестве её начала лежит идея свободы, которая просто предполагается разумом: «так как для неё никогда нельзя по какой-либо аналогии привести пример, она никогда не может быть понята или даже только усмотрена. Она лишь необходимо предполагается разумом у существа, которое сохраняет в себе волю» [7, с. 305]. Основание и начало практической философии – свобода – не может быть объяснено, теория здесь бессильна: «там, где прекращается определение по законам природы, нет места также и объяснению и не остается ничего, кроме *защиты*, т.е. устранения возражений тех, кто утверждает, будто глубже вник в сущность вещей, и потому дерзко объявляет свободу невозможной» [там же].

Действенность, практичность мира идей реализуется через моральный закон и возможность его соблюдения, реализации моей свободы требует условия (защиты) – таким условием в кантовской практической философии служит право. Как «совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» [9, с. 138] право есть средство, служащее одной цели – защите свободы, то есть, морали. Однако и право, защищающее свободу, будучи целью, само нуждается в средстве, такое средство Кант видит в политике. Политические принципы будут разными для тех, кто признает реальность свободы и для тех, кто такую отрицает. Последние в своей деятельности будут руководствоваться «практической мудростью», рассудительностью или благоразумием, знанием того, как устроен мир,

знанием законов природы, человеческой и общественной в том числе. Во вступлении к своему политическому трактату «К вечному миру» Кант пишет, что прекрасно осознает степень влияния идей на такого мудрого практика, знающего жизнь: «практик с гордым самодовольством свысока смотрит на теоретика как на школьного мудреца, совершенно неопасного своими пустыми идеями для государства, которое исходит из принципов, основанных на опыте; государственный муж, знающий свет, может не обращать внимания на исход игры...» [10, с. 259]. Однако в таком случае обесмысливается всё, что с такой ясностью и убедительностью было изложено во всех трех «Критиках», обесмысливается сама идея права, защищающего мораль, то есть свободу: «Конечно, если нет ни свободы, ни основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство использования этого механизма для управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть бессодержательная мысль» [10, с. 292]. «Практическая мудрость» и «политический морализм», вызывающие у Канта лишь горькую иронию, противопоставляются им «моральной политике», то есть, такой, какая стоит на страже права, стоящего на страже морали. Э. Ю. Соловьёву удалось точно выразить кантовское понимание смысла и назначения политики: «право и справедливость суть высшая мораль политики» [11, с. 241]. В свою очередь, моральная политика, защищающая право (мораль, свободу), в этом контексте может рассматриваться как цель, тогда средством её достижения, дающим возможность реализовать и правовой идеал, и моральный закон, для Канта становится мир – политический мир, установленный между государствами навечно. Можно ли продолжить кантовские рассуждения и сказать, что если политический мир как условие права (морали, свободы) рассматривать в качестве цели, то тогда единственным адекватным средством его достижения будет ненасилие?

*Третье соображение.* Попытаемся сопоставить аристотелевский и кантовский варианты практической философии с точки зрения их методического единства. Этика Аристотеля есть теоретическая философия нравов, учение о человеческом благе – счастье, достижение которого как цель требует рассудительности, применения знания истины в сфере общественной жизни. В этом смысле она есть политика или её часть. Цель этического учения, стало быть, задана, оно как бы встраивается в линейно и однонаправленно выстроенную *epistēmē* – от мира единичных вещей к высшему благу. Идеал политика – благоразумный практический мудрец, знающий, как все должно быть, и что для этого должно делать. Этика Канта начинается как бы «после истины» – с идеи свободы, которая не имеет обоснования и объяснения. Это другая философия, отделенная от теоретической непреодолимой границей. Все её разделы можно выстроить по принципу «цель – средство»: если свобода – цель, то мораль служит ей средством, если цель – мораль, то средством ей служит право, если право – цель, то её средство – политика, которой, в свою очередь, служит дело сохранения всеобщего и вечного мира. Таким образом, так называемая цель кантовской практической философии всегда как бы «позади», она не задана, а уже есть и играет роль принципа, как бы «после» которого встраивается связь защищающих этот принцип так называемых средств. Другими словами, здесь как бы обратное по отношению к привычному соотношению в движении от средств к целям.

Аристотелевская этика как дискурс, как теоретическое знание в сочетании с практическими навыками и деятельностью, – цельна и систематична, составляя часть «эпистемы», ведущей к мудрости. Кантовская практическая философия разделена с теоретической новым типом «удивления» – сферой морального чувства, чувства долга, морального долженствования. Она находится в симметричной по отношению к теоретической философии плоскости, причем, эта симметрия есть следствие не только отражения, но поворота – двух главных операций классической симметрии. Отражение позволяет видеть в ней рефлексивную деятельность, у которой должна быть цель, а поворот показывает, что направление рефлексии здесь обратное теоретической. При этом, если цель теоретической задана, то цель практической ещё только должно найти; если истина в теоретической только должна быть найдена, то в истина в практической уже есть (надо помнить, что сам по себе принцип симметрии не имеет эвристической ценности и, прежде всего, показывает внутреннюю и гармоничную связь всего мира знаний, не добавляя к нему новое знание).

Телеологически определенную этику Аристотеля принято называть эвдемонизмом, он и дает ей методическое единство. В кантовской практической философии нет учения о целях, нет и методического единства, она построена на идее свободы, поэтому не будет ошибкой называть её либерализмом. Разумеется, здесь необходимо лишить этот термин политических коннотаций, в особенности отягощенных современным политическим контекстом. Тогда кантовская практическая философия может быть понята как философский либерализм или как моральный идеализм, построенный на идее свободы. О том, сколь далек такой либерализм от волюнтаризма, свидетельствует категорический императив, скрепляющий всю практическую философию. А о том, сколь мало такой идеализм близок к «идеализму» или, точнее, по выражению Э. Ю. Соловьёва, «идиллизму», свидетельствует история: «Моральный идеализм делается историческим реализмом, когда отстаивает правоопределенную свободу» [11, с. 360].

#### Источники и литература

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1984. – С. 63–369.
2. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С. 53–295.
3. Аристотель. Большая Этика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С. 295–375.
4. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.4, Примечания. – С. 682–828.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1964.
6. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 4. – Ч.1. – М.: Мысль, 1965.

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-